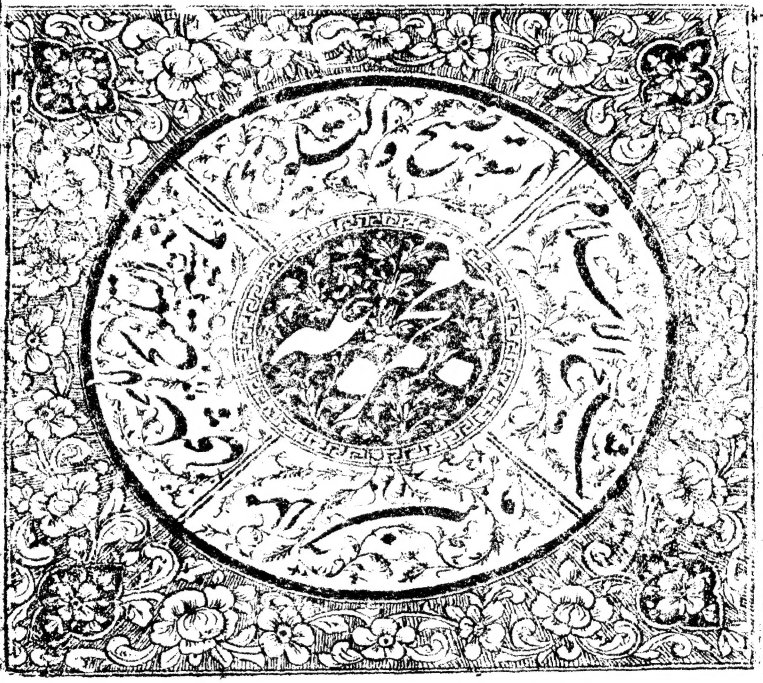
UNIVERSAL
LIBRARY
OU_232395
UNIVERSAL
LIBRARY

قد طبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم



في المطبعة الشهيرة باوده باخبار المملوكة لذي الجودي والمؤثر المنشي نول كشور

قد طبع بعناية الله الكريم واستمد لفيضه العظيم

الجوهرة النيرة

مع الحاشية الكاملة

للعلامة الزبيدي

في المطبعة الشهيرة بأوده بخبار المملوكة لذي الجود المؤثر المنشي نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء ودوحة من مشكاة لسنته لاقتباس انوارها ساجا وهاجا واوضح الاجماع الآراء على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم امواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلاة على من ارسله بالسباع المثاني معوانا وظهيرا واجعله لواضح الحجج تسلطانا ونصيرا محمد المبعوث هديا للناس مبشرا ونذيرا واوتاعيا الى الله باذنه سراجا منيرا وعلى من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واعتصم في شريعته سالكا حجته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل علم يتعلق باحكام الشرع قبول القبول واعز ما يجد لاعلاء اعلام مجمع عقول العقول كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية غاية الدراية معدل ميزان المعقول المنقول منتهى اعضان الاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل الخلاصة كل مبسوط وافٍ بالغصة كل مختصر كاف بحر محيط مستصعب كل بعيد وبسيط وذكر مغن عما سواه من كل جيز وبسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك نهجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفيع مباني التدقيق مع شريف زيادات مستنبطها الهدى للافكار ولطيف نكات تقف عجائب بحار تحقيقه حيارى اذا نهم اولوا الابصار ولهذا حار كالانظار في الاقطار وصار كالاستدلال في الاقتضاء ونال في الافاق حظا وافرا من الاستهار والاشتهار فسبحان من سخر لنصف النهار ولقد صادفت مجتازا بهاوا رأيت نهرا من نهر فضلا الدهر افئدة تهوي اليه وآلبابا تحن عليه وعقولا تجاذبها بين يديه وريحانات مستوقفة الطرايا لديه عتيقة من سنى كشف ستاره والواشي الاطراف فاتحين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا يحيل ناظر الانظار عقد معضلاته ولا يقفتح بنان البيان ابواب مغلقاته

قولہ الحمد للہ الذی ارسل رسولہ بالہدی ودین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ وکفی باللہ شہیدا محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم تراہم رکعا سجدا یبتغون فضلا من اللہ ورضوانا سیماہم فی وجوہہم من اثر السجود ذلک مثلہم فی التوراۃ ومثلہم فی الانجیل کزرع اخرج شطئہ فآزرہ فاستغلظ فاستوی علی سوقہ یعجب الزراع لیغیظ بہم الکفار وعد اللہ الذین آمنوا وعملوا الصالحات منہم مغفرۃ واجرا عظیما اما بعد فقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین وانما العلم بالتعلم والفقہ بالتفقہ ومن یتحر الخیر یعطہ ومن یتق الشر یوقہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من سلک طریقا یلتمس فیہ علما سہل اللہ لہ بہ طریقا الی الجنۃ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ویلہمہ رشدہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ویلہمہ رشدہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ویلہمہ رشدہ

قولہ الحمد للہ الذی ارسل رسولہ بالہدی ودین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ وکفی باللہ شہیدا محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم تراہم رکعا سجدا یبتغون فضلا من اللہ ورضوانا سیماہم فی وجوہہم من اثر السجود ذلک مثلہم فی التوراۃ ومثلہم فی الانجیل کزرع اخرج شطئہ فآزرہ فاستغلظ فاستوی علی سوقہ یعجب الزراع لیغیظ بہم الکفار وعد اللہ الذین آمنوا وعملوا الصالحات منہم مغفرۃ واجرا عظیما اما بعد فقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین وانما العلم بالتعلم والفقہ بالتفقہ ومن یتحر الخیر یعطہ ومن یتق الشر یوقہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من سلک طریقا یلتمس فیہ علما سہل اللہ لہ بہ طریقا الی الجنۃ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ویلہمہ رشدہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ویلہمہ رشدہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ویلہمہ رشدہ

قولہ الحمد للہ الذی ارسل رسولہ بالہدی ودین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ وکفی باللہ شہیدا محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم تراہم رکعا سجدا یبتغون فضلا من اللہ ورضوانا سیماہم فی وجوہہم من اثر السجود ذلک مثلہم فی التوراۃ ومثلہم فی الانجیل کزرع اخرج شطئہ فآزرہ فاستغلظ فاستوی علی سوقہ یعجب الزراع لیغیظ بہم الکفار وعد اللہ الذین آمنوا وعملوا الصالحات منہم مغفرۃ واجرا عظیما اما بعد فقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین وانما العلم بالتعلم والفقہ بالتفقہ ومن یتحر الخیر یعطہ ومن یتق الشر یوقہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من سلک طریقا یلتمس فیہ علما سہل اللہ لہ بہ طریقا الی الجنۃ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ویلہمہ رشدہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ویلہمہ رشدہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ویلہمہ رشدہ

٦

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدًا لله تعالى اولا وثانيا ومصليًا على نبيه المصطفى اولا وثانيا

ودون الوصول الى مباديه عناء ساهرة الاحداق فاعرت بلسان الالهام ان الغوص في بحر فوائده والغوص على عرر فرائده والتهر في تحقيق كنوزه والتبهر في تدقيق رموزه من اهم المطلوبات وارفع المرغوبات فشمرت عن ساق الجد في مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بجمع اصول المتون شرحًا وتزييد الشرح بيانًا ووضوحًا فطفقت اتجشم موارد الشر ظلم الديباجر واتحمل اكابد الفكر في ظلم الهواجر اركابي كل صعب وذلول الاقتناص شوارد الاصول وفاز فاحلالة المجد والوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استولت على الغاية المقصوة من سير الكتاب وانطت حين وجوه خرائده قناع الاحتجاب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح ما آنزفه المصنف بسبط الكلام وتوشيح ما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورود ابحاث الاصداف الاذان بتحقيقات تبهر الالباب وادراكات تطرب عند سماعها الكسلان وتعليمات يطرب عند سماعها النكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الاشرفية ومعراجي عيون الدراية على ما تقرر من الكتب المنيفة مستمدا لفيض التحقيق الفايض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب النبي لا تكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا استصل للاطلاع على دقائقه الا الباع في اصول الامامين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الكتاب والتحصيل والله عز سلطانه ولي الاعانة والتوفيق والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدًا لله حال من الضمير المستكن في متعلق الجار اي بسم الله اتبرا الكتاب حامدا اشر طريقة المحال على ما هو المتعارف عند هم من المجانة الاسمية او الفعلية تحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيد الابتداء احترازا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا ان قدم التسمية لا لان بين الامرين تعارضا ظاهرا اذ الابتداء بامر لا ينافي الابتداء بامر اخر وقد يكون الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء بهما حقيقة وبالاخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لسلاسة التعبير بالتبعية فيحمل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول الاتي او بعد فان العبد على ما في النسخة المقروة عنه المصرح صارف عن ذلك اما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال من ضمير المتكلم بقوله اولا وثانيا فيحمل وجوها فالاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالمعنى اتبرا الكتاب حامدا لله تعالى لاستحقاقه الحمد ولاكماله ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها تتبع الى ايجاد الباري اولا واتى ايجاده للباري اولا فيجمعه على تضمين ما سيأتي السورة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملازمة بين الحمد والثناء اولا وفي الآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل العباد من فواضله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من مخايل التي لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر والى الاشارة بقوله تعالى وآخر دعوى ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكيفيات والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله والثناء الثاني صار عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه وتنبه التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وعرفت الاحوال الشاملة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدي بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدأ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازمًا عليه ليكون مقارنًا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازمًا عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ٤٢

حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي

وقف

على افضل رسله محمد واله مصليا وفي جلبة الصلوات محليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى بما قوى الذ
عبيده الفقير بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده والنجم جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح
مشكلاته واوضح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحكمها بغير اطناب لا يحل له الرتاع في ذلك الكتاب والله اعلم
اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى استنساخه ودب استنساخ النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك
وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغيير النسخ المكتو
قبل ذلك التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه فصص بالاختتام خاتمه مشتملا على تعريفات وتصحيح موسسة على قواعد الاصول لتوفيقا
مرصصة بضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تتبع واحد من سائر هذا العلم الى هذا
الاذ مجاملة عراضه بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان يشرح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستغاث باسمه العالي في الاعصار
والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيادة تبيته الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني
الهرمان وابتر بحسن شعاره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محي مراسم الحنيفية النقية البيضاء غياث الحق والدين شمشير الاسلام
والمسلمين المويد بالايد المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشد باوتاد الخلق اطناب
عزته واعلائه فهو الذي قائم ببقوته الدين القويم في زمان ضعفه وفتوره واستقل بمباله برفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد
الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانحاء في طريق الدين القويم سبلا ومنارا واختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجبني التوجه
الى جنابه وتزيين في مباحثه هذه الكتاب بشرف القابلة واني بمعزل عن الالتفات الى اثاثات الدنيا ومفاخرها فضلا ان اذكر في
كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم

قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد بعد دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام
صار الاشعار له تالي الاشعار على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي تركك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المفردة تنويه لشانه وتنبيه
على كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والجلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب وتعير للمضار والمجلي هو السابق من افراس السباق
والمصلي هو الذي يليه لان راسه عند صلوي فرسي ذلك تكثير الصلوة وتكريرها واشارة بالمحلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي
الى الصلوة على الآل لانهما كالمتلازمين ضمنا وتبعا وقيل المحلي الخفي والمصلي الجلي والاول اصح في قرائن الحمد والصلوة من التخصيص ما في العربية للمناسبة من الاستعارة بالكناية
والتبعية بالرمز والتلويح او التخييل بتشبيه المصلي بالسابق والمحلي بالمتاخر ثم بالمصلي بالسابق الاخير قراءات السبع والاهتمام اذا الحصر لا يناسب
المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع اذا فعل تفصيل بدليل الاولى والاولى والاولى كما تفصل ولا فاصل
فلا يساعد طرف بمعنى قبل وبدون متصرف لا وصفية الا صلا وبدا سعى قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرف تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته
عاما اولا وابتداء في الاطلاق من بدء العام في اثناء قبل هذا العام قوله سعد جده اي ساد اذا الجد البخت والاب قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب مصاحفة وبعد بالام
وقد يتبدل بالسين او تضعيف ما يتضعف مشترك بين الكثير والقليل ومنه اسماء جمع صلاة للاعمال صيلامة لواحد الاطلق على المعنى قوله وفصل من قصصت اظفره اذا قطعته والفصل الكلام المفرق بين ما يتصل به اما اتصال تلو او اتصال
ملابسة آخرة الخاتم الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبيل التمام لاحتياجه عن الظهور الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على محتواه الا بعد حله ثم جعل عرضه على الطالبين بعد التسليم اليهم
منعهم عن مطالعته قبل التمام بمنزلة فصل الختام قوله وسمته على الوجه الذي ذكره المذكورة على الامر الكامل وجه الشيء ما يقابل الشخص من الانحصار على حصول الغرض وقوله
وترتيبه اي تاخير من بعد بعد بعض تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاولى والاصوب الذي يستغني الى شله سنغت العالمين المعالي قوله لم يسبقني الى مثله احد يعني الوصول الى الاتمام
الاعادة وترتيب انيق اي مستحسن ومستلذ في اسماعهم وافهامهم والاحكام الصحيح الذي يستغني عن التاويل والتاخير فيكون من قبيل الظاهر من قولهم قعد القيلولة بالمعنى الذي يعني الوصول الى الاتمام

سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى اسئل ان يعصمني عن الخطاء والخلل كما اسئله + وعن آله وعن الصلوة والسلام اقول

حامدا لله ومصليا على رسوله محمد وآله وصحبه واتباعه اجمعين اما بعد فهذا شرح لطيف على كتاب التنقيح في اصول الفقه لصدر الشريعة المحبوب عند الله والناس وقد سميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى اسئل ان يعصمني عن الخطاء والخلل كما اسئله وعن آ

علے ان جعل اصول الشریعۃ ممہدۃ المبانی وفروعہا وثیقۃ الحواشی ای الطیفۃ الاطراف والجوانب وثیقۃ المعانی
مبنیۃ علی اربعۃ ارکان قصر الاحکام وحکمہ بالمحکمات غایۃ الاحکام وجعل المتشابہات مقصورات خیام الاستتار بہا
القلوب الراسخین فان اکثر المتشابہات علے مذہبنا وہو الوقف اللازم علے قولہ تعالے وما یعلم تاویلہ الا اللہ
لابتلاء الراسخین فی العلم

قال اللہ تعالے واعمل العمل الصالح یرفعہ وفی الحدیث فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ الحدیث فاشار الصنوبری الی ان الشجرۃ الحامدۃ مسلما ثابتا ہو الاعتقاد الراسخ الاسلامی المبنیۃ علی علم التوحید والصفات وفروعا مانیا ای اللہ تعالے مقبولا عندہ وہو العمل الصالح الموافق للشریعۃ المطہرۃ المبنیۃ علی علم الاخلاق والاحکام والاشارۃ الی الاختصاص والدوام بقولہ الیہ یصعد الکلم تقدیمہ المعرف المفید للاختصاص ولفظ المضارع المبنی عن الاستمرار قولہ علی ان جعل تعلیق المحامد بعض النعم اشارۃ الی علم احکام العمل الذی وقع التصنیف فیہ ودلالۃ علی جلالۃ قدرۃ واشرفیۃ تتم الفقہ وغیرہ من الامور لیثبت بدلالۃ التبعیۃ کملہ المرویۃ وبالعکس ویکون الاجمال والقیاس حجۃ وہا شبہ ذلک واصول الشریعۃ اولہا الکلیۃ وسیاتی الاصول ما یبتنی بہ علیہ من علم الذات والصفات الانواع تحمیدہا واستوفیہا واصلاحا بکر نہا علے وفق الحق ونہج الصواب وفروع الشریعۃ احکامہا المفصلۃ المبنیۃ فی علم الفقہ ومعانیہا المعلل الحسنۃ بدیۃ التفصیلۃ علے کل مسئلۃ مسلۃ وفرعا کونہا غامضۃ لطیفۃ لاصیل لہا کل احد لبسہولۃ وجسیر ذلک نعم تستوجب الحمد ازباشرہ بتمام الدنیا وثواب العقبے وبدرجۃ معانی الفقہ فرعہ ودرجات العلماء وجہلہم الثواب فی دار الجزاء وفی ہذا الکلام اشارۃ الی ان علم الاصول فوق الفقہ ودون الکلام لان موضوعہ فقط الاحکام لان کونہا باولہا التفصیلۃ موقوفۃ علی معرفۃ احوال الادلۃ الکلیۃ من حیث انہا توصل الی الاحکام الشرعیۃ وہی موقوفۃ علی معرفۃ الباری تعالی وصفاتہ ومصدق البلیغ ودلالۃ المعجزۃ ونحوذلک مما یشتمل علیہ علم الکلام لیس من احوال الصانع والنبوۃ والامامۃ والمعاد وما تحصیل بذلک علی قانون الاسلام قولہ نبی علی اربعۃ ارکان متعلقۃ بالمجتہد الی آخرہ اشارۃ الی ان الاحکام الشرعیۃ المقصورۃ من جہۃ ان الشارع انما بینہا یامن فوائل عدو الدین وعذاب النار فاضافہا الشبیہ کما فی الجبین الساجد والاحکام تستند الی ادلۃ جبریۃ ترجع علے کثرۃ تعالے اربعۃ ہے ارکان قصر الاحکام فسر کما فی شفاء الکلام علے الترتیب الذہنی فی اشارع الاحکام مسلما من تقدیم الکتاب ثم السنۃ ثم الاجماع ثم العمل بالقیاس ذکر الشاشۃ الاول صریحا والقیاس ضمنا بقولہ وموضع معالم العلم سطے مسالک المجتہدین ای القائسین المجتہدین فی المنصوص وحلل الاحکام من قولہ تعالے فاعتبروا یا اولی الابصار نقول اعتبرت الشے اذا قدرت علیہ ورامت مماثلہ والعلم الاثر الذی یستدل بہ علی الطریق مبنیۃ عن مسلۃ الحکم الذی بہا یستدل علی ثبوت الحکم فی القیس فان قلت لیس ترتیب الشارع تقدیم السنۃ علی الاجماع مطلقا بل اذا تعارضا قلت الکلام فی متن السنۃ وظاہرہ فی تقدیمہ علیہ وہنا قد یجیئ توجہ لعارض الظن فی ثبوتہ ثم ذکر بعض اقسام الکتاب بقولہ فصل فی بیان الفصل علے ما ہو غایۃ فی الظہور وعلے ما ہو دونہ وعلے ما ہو غایۃ فی الخفاء والاستتار بحیث لا یعلم الا بقرینۃ وعلے ما ہو دونہ کذلک فصل الاحکام لشمول علے محکم ہو غایۃ فی الظہور الی ما ہو دونہ وعلے متشابہ ہو غایۃ فی الخفاء ومجمل ہو دونہ وسیجیئ تفسیرہا قولہ منصورات ای محروسات جعل خیام الاستتار مضافۃ بکیفیۃ لابرجی بہ دونہ وظہورہ اصلا ما ہو المذہب من ان المتشابہ لا یعلم تاویلہ الا اللہ وفائدۃ انزالہ ابتلاء الراسخین فی العلم بتسلیم من التفکر فیہ والوصول الی ما ہو غایۃ تسلیما ہم من العلم بہ ارہ فکما ان الجہال مبتلون بمجمل ما ہو غیر مطلوب علمہ ہم من العلم والاذعان فی الطلب کذلک العلماء الراسخون مبتلون بالوقف وترک ما ہو محجوب علمہ ہم ابتلاء کل احد بما یکون لہا ہو علی خلاف ہواہ ومکمن تمناہ

بنا على ذلك ورد في حديث
والاصل في الاستثناء ان يكون من الجنس
الافراد وهو ما ذكر احد ضدي الشيء
ما في الدليل من الخصوص
والظاهر ان الاستثناء يستعمل لتقرير الحكم
جعلوا الاستثناء من النفي اثباتا
لشدة اهتمامهم بالحكم عن الاحكام
وكتاب الخراج عن الاحكام
الاول وتنبيها على غاية الاعتناء بالحكم
اسباب حصول الاحكام
انما حصل الاحكام بحسب قوة العقل
الاسلام بحسب اصل الفطرة
بكل الاسباب
اشكالا على ما ثبت بالاتفاق
الدليل يخصص على الاطلاق
ان كان الخصم يسلم الاحكام
انما قلنا ذلك
الحكم
الحكم في
الحكم
الحكم
الحكم

بجمع عنان همهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها الباري تعالى احداث علقة عليها والنصوص منصة عرائس افكار المتفكرين منصة العروس يمكن ان يرفع اليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال جلالها بشبيه المصطفى فصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بعالم العلم العلى التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثانية في الفروع فمنه أسلوكهم موافظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة فيعدون فيها علامات ومارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال نبي على اربعة اركان قصر الاحكام في ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي نبى الشارع قصر الاحكام عليها ؛ وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رايت قحول العلماء المبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه ؛ اى يتعلقون عليها من كب على وجهه اى سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه ؛ للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوي لواه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عبارات مرموز غوامضه نكتة في دقائق اسرار اشاراته وجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه ؛ اى لا يدركون باسعان النظر ما يدرك بهوبالحاظ عليه من غير ان ينظر اليه قصدا ردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اى طلبت تبيين مراده وتفهيمه على قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه

قوله بكبح عنان همهم لقول كبحت الدابة اذا جذبت اللجام بكى تقف ولا تجرى قوله اودعها فيها اى اودع الله اسرارا في المشابهات والابداع مستعار من الوديعة تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او ضمنا معنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس لغت ليستوي فيه الرجل والمرأة ما دام اى اعراسهما يجمع المونث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي تنا الكلام لنوع غرابة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيكشفون على معان ودقايق ويستخرجون الاحكام وحقائق هي نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه بالفصول التي ستبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهو من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله مارفع اى ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الماهرين سيعهم في اعلاء كلمة الله تعالى واجرام مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا ينخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان غالب المجة وفاقها مركوز اى مرمى فون من ركزت الرمح اى خزرته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والغوامض المعاني العظام شبه بها عبارات الصنعة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب ونحو ذلك فاصل الكلام مرموز الغوامض صفن الجراد اصل الفصل فصار غامض مستدار لدقته والنكتة اللطيفة المستقرة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها سمي قوله اومى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الرقيقة والنظر التامل في الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين او الالتفات بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب يقال نقحت الجوز وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن غرضا لديه تنظيم الدر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام المرتع عن تعريض ما يخ الاصول الخ الاسلام زوايد ينبغي فنها وشاسعات يجب نظمها وانا لبسين بمعنى ما في قواعد المعقول ان براهين التعريف والتقسيم شرط الحد المذكور في علم البيان وفي التقسيم عدم تداخل الاقسام الغير وذلك تمام

دور وافيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المحقق المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة ودقيقات فاخصة شيعة
تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز مستثنيا بابداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الايجاز العروة وفي السحر الاحداب
لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاحداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فلما السحر في الكلام فهو ان الاعجاز وطريقة فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع
وسميته بتنقيح الاصول والمرتجى مسئول ان يمتعني به مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه بحجابه خالصا لوجهه انه هو الرحيم اصول الفقه

اي بفتح اصول الفقه واصول الفقه ما هي فتحهما او لاضافة فانا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

قوله مورد وافيه اي في ذلك المتقع الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تالي بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ
من جميع ما عداه من الطرق لبيس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله من المعجزة اذا جعلته ظاهرا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات
وقيل بالسلوب الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذه الطريق وهو كونه في غاية البلاغة
ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح باعتبار انه يشترط في الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه بكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف بحر الكلام فانه عبارة
عن قدرة لطف ماخذه وتناول القبيح على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال باب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وباب الثوب بالجمع والعروة
الكوز بكليته التي هو متخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذه وكل لطف ماخذه فهو سحر ومعنى
تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز ههنا بالمعنى الاول ان كون
طريق تاديته ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المتفقة المدلوجة غير كاف في الاعجاز بل لابد من التغير عن معارضة الاتيان بمثله ومن الطرق المتفقة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان
بمثله غير شرط والله سبحانه قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة قد يقع بمنع المعارضة
التي لا يمكن البشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على اذكرى المفتاح ونهاية الاعجاز وهو بتعدد طريق الاعجاز وهو بان يكون على الطرف الاعلى او على قدر الطرف الاعلى
والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله سبحانه وبعض كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يكن الاتيان
بمثله ومن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حاصل من الكلام هو ابلغ مما عداه وبمعنى انه لا يمكن لغير معارضته الاتيان بمثله بخلاف
سحر الكلام فانه ليس كذلك **قوله** اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وتسعين لان الذكور فيه اما من مبادئ صدق القول الشرعي او مقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه
لذاته او لتتميم القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في ذاته الا عن عوارضه الغير الحاكمة وهو اما ان يكون عن غير ما ذكر او عن الاول المبني على اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو
مرتبل على التراجم والابواب والاول اما ان يكون مبنيا على مقدمة ثلثة ابواب الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار في المقدمة مشروحة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان
من حق الطالب الكثرة المضبوطة بحيث لا يخرج عنها شيء ان اخر فما تلك الجهة الباعثة لجمع المسائل المتفرقة والاشتغال لغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بجهة تجمعه فيقال انه علم
وموضوعه والمبنى بكسر الباء في نفسه من سائر العلوم ومعين شرف نفس السامع الى التعريف اية العلم عنده قال المصنف هذا الذي ذكرناه اصول الفقه اعني الدليل عن الدليل اجمالا
ليس اصول الفقه باعتبار ثم اخذ في تعريف اصول الفقه لقب لهذا الفن منقول من كب اضافي فلا بد قبل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي لقال في العلم المخصوص
وانه من اضافي بمنزلة البسيط بين المركب والمعدوم الاضافي نظر الى ان المنقول عنه مقدم على المنقول اليه في التعريف اللقبي فان قدم شيء اكثر شيء اللقبية لما قال المصنف رحمه الله
بالعلم المتعلق بمجمل بها الى الاعتقاد الراجح الى ادراك تفسيرا تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول الدين الحاجب اما ان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي مجموعا
كما هو المتبادر فمعرفة اما باعتبار افراده بتتبع الضمير مفردا فلان كل فرد باعتبار انه يعلم مجموع مجموعه بكل فرد والعلم بمجموع اصول الفقه علم لمعنى الفن مشروح بكل فرد الفقه اكثر فظاهر ان المتعلق

اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره فالاعتبار شامل للاعتبار الحسي والعقلي والاعتبار العقلي هو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد ولا يعكس وقد عرفا الامامي المحصول بانه اعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا من اشياء من امور ما اجزامه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو بان يذكر الاسم المسمى شيء وضع ++++

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول في تعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى التعريف للاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم يتوسعون للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه ان يضاف المضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثاله لسل السكين المختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه بالمختص من حيث انه مبنى عليه يستدل الفقيه بالاصول حتى اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وهذا القيد يخرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي مبتنى عليها علم التوحيد فان ابتناء فروع الاصولي قيد بالاعتبار الفقيه لا بحسب نفس الامر فلا يخرج بهذا القيد الادلة الاصولية عن كونها مبتنى عليها علم التوحيد مثلا لان ابتناء الفروع عليها بحسب نفس الامر لا باعتبار الفقيه والاضافيات اللاتي كثير ما يسبق وهلة امور غير نقل الاصل في اللغة الى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد بهنا الدليل واستدل المصالي ان النقل خلاف الاصل لا ضرورة في الحد والدليل ان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران فانه ابتناء حسي كما يشمل ابتناء المسائل على اصولها وابتناء الشجرة على بذرها وحقيقة ذلك شمول الابتناء المطلق للابتناء الحكم على دليله فيهما يشمل بمعنى اللغوي هو بمعنى عقلي ليعم ان الابتناء هنا عقلي فيكون اصول الفقه باعتبار ابتناء المسائل عليها ابتناء عقليا وهو

وشرط الکلا التعریفین ای کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود والعکس ای کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد فاذا فی تعریف الانسان حیوان ماشی لایطرد ولو قیل حیوان کاتب بالفعل لاینعکس ولاشکان تعریف الاصل تعریف اسمی ای بیان ان لفظ الاصل لای شیٔ وضع فالتعریف الذی ذکر فی المحصول لایطرد لانہ ای الاصل لایطلق علی الفاعل ای العلۃ الفاعلیۃ والصورۃ ای العلۃ الصوریۃ والغائیۃ ای العلۃ الغائیۃ والشخذ کا دوات الصناعۃ مثلا فعلم ان ہذا التعریف صادق علی ہذہ الاشیاء لکونہا محتاجا الیہا والمحدود لایصدق علیہا لان شیأ من ہذہ الاشیاء لایسمی اصلا فلا یصح ہذا التعریف الاسمی

قولہ وشرط الکلا التعریفین ای التحقیقی والاسمی الطرد والعکس اما الطرد فہو صدق المحدود علی ما صدق علیہ الحد مطردا کلیا ای کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود وہو معنی قولہم کلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد یصیر الحد مانعا عن دخول غیر المحدود فیہ واما العکس فاخذہ بعضہم من عکس الطرد بحسب متفاہم العرف وہو جعل المحمول موضوعا مع رعایۃ الکمیۃ بعینہا کما یقال کل انسان ضاحک وانعکس ای کل ضاحک انسان وکل انسان حیوان فانعکس ای لیس کل حیوان انسانا فلہذا قال ای کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحد عکسا لقولنا کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود فصار حاصل الطرد حکما کلیا بالمحدود علی الحد والعکس حکما کلیا بالحد علی المحدود وبعضہم اخذہ من ان عکس الاثبات نفی وفسرہ بانہ کلما انتفی المحدود ای کلما لم یصدق علیہ المحدود فصار العکس حکما کلیا بما لیس بمحدود علی ما لیس بحد والحاصل واحد وہو ان یکون الحد جامعا لافراد المحدود وکلما قولہ ولا شک ان تعریف الاصل تعریف اسمی لانہ تبین ان لفظ الاصل فی اللغۃ موضوع للمرکب الاعتباری الذی ہو الشیٔ مع وصف ابتنا الغیر علیہ او احتیاج الغیر الیہ وہذا لا دخل لہ فی بیان فساد التعریف اذ عدم الاطراد مفسد لاسمیا کان او غیرہ ففی الجملۃ تعریف الاصل بالمحتاج الیہ غیر مطرد اذ لا یصدق ان کل محتاج الیہ اصل لان ما یحتاج الیہ الشیٔ اما داخل فیہ او خارج عنہ والاول اما ان یکون وجود الشیٔ معہ بالقوۃ وہو المادۃ کالخشب للسریر او بالفعل وہو الصورۃ کالہیئۃ السریریۃ او الثانی ان کان مامنہ الشیٔ فہو الفاعل کالنجار للسریر وان کان لا لاجلہ الشیٔ فہو الغائیۃ کالجلوس علی السریر والاخیر ہو الشرط کالآلات النجاریۃ وقابلیۃ الخشب وبخروج ذلک فہذہ خمسۃ اقسام للمحتاج الیہ لایطلق لفظ الاصل لغۃ الا علی واحد منہا وہو المادۃ کما یقال اصل ہذا السریر خشب کذا والاربعۃ الباقیۃ یصدق علی کل منہا انہ محتاج الیہ ولا یصدق علیہ انہ اصل فلا یکون التعریف مطردا مانعا وہہنا بحث من وجوہ الاول منع اشتراط الطرد فی مطلق التعریف لاسیما فی الاسمی فان کتب اللغۃ مشحونۃ بتفسیر الالفاظ بما ہو اعم من مفہومہا تارۃ فقد صرح المحققون بان التعریفات الناقصۃ یجوز ان تکون اعم بحیث لا تفید الامتیاز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسیر الشیٔ قد یکون تمیزہ عن شیٔ معین فیکتفی بما یفید الامتیاز عنہ کما اذا قصد التمییز بین الاصل والفرع فیفسر الاول بالمحتاج الیہ والثانی بالمحتاج الثانی مع صدق الاصل علی الفاعل کیف والفصل مترتب علیہ ومستند الیہ ولا عبرۃ بالاعتبار الاذ لک الثالث ان کلامہ فی باب المجاز عند بیان جریان الاصالۃ والتبعیۃ من الجانبین مدل علی کل محتاج الیہ فواصل الرابع انا اذا قلنا الفکر ترتیب امور معلومۃ فلا شک ان الامور المعلومۃ مادۃ الفکر واصل لہ مع ان ابتناع الفکر علیہا لیس حسیا ومظہرا ولا عقلیا بتغییر المصنف رح وہو ترتب الحکم علی دلیلہ

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ونزاد عملا التخرج الاعتقاديات والوجدانيات فخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد راد التشمول بهذا التعريف منقولا
عن ابي حنيفة رح فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل تخرج التقليد وقوله مالها وما عليها اي يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مكروه او حرام او مباح
فهذه ستة اوجه ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثنى عشرة فعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه
تحريما وتركهما يعاقب عليه والباقي اي الاثنا عشر الباقية اما ان يتساوى طرفاه فلا يثاب ولا يعاقب او يترجح احدهما فان ترجح الفعل فاما ان يكون
الى حد الجزم او لا فان كان الاول فهو الواجب وان كان الثاني فهو المندوب وان ترجح الترك فاما ان يكون الى حد الجزم او لا فان كان الاول فهو الحرام
وان كان الثاني فهو المكروه تحريما فهذه اربعة اقسام من الاثني عشر يثاب على فعلها ويعاقب على تركها وهي فعل الواجب والمندوب وترك الحرام والمكروه
تحريما فبقي ثمانية اقسام اربعة منها يثاب على تركها وهي ترك الواجب والمندوب واربعة منها لا يثاب على تركها ولا يعاقب وهي ترك المكروه تنزيها
والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على تركها ان تركها على وجه القربة فهي ترك الواجب والمندوب وان تركها لا على وجه القربة فهي ترك المكروه
تحريما والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي لا يثاب على تركها ولا يعاقب هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على فعلها ويعاقب على
تركها هي فعل الواجب والمندوب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا
فالاربعة التي يثاب على فعلها ويعاقب على تركها هي فعل الواجب والمندوب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على
تركها هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على فعلها ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما
فهذه اثنا عشر قسما من الاثني عشر باقية فالاربعة التي يثاب على فعلها ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي
يثاب على فعلها ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المندوب
وترك المكروه تحريما والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على فعلها
ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المندوب وترك المكروه
تحريما والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على فعلها ويعاقب على
تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المندوب وترك المكروه تحريما
والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على فعلها ويعاقب على
تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المندوب وترك المكروه
تحريما والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على فعلها
ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المندوب
وترك المكروه تحريما والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي
يثاب على فعلها ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على
تركها هي فعل المندوب وترك المكروه تحريما والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المكروه تنزيها
والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على فعلها ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما
والاربعة التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المندوب وترك المكروه تحريما والاربعة التي لا يثاب
على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على فعلها
ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي يثاب على فعلها ولا
يعاقب على تركها هي فعل المندوب وترك المكروه تحريما والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا
يعاقب على تركها هي فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب على
فعلها ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما والاربعة
التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي فعل المندوب وترك المكروه
تحريما والاربعة التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها هي
فعل المكروه تنزيها والمباح فعلا وتركا فالاربعة التي يثاب
على فعلها ويعاقب على تركها هي فعل الواجب وترك
الحرام والمكروه تحريما والاربعة التي يثاب
على فعلها ولا يعاقب على تركها هي
فعل المندوب وترك المكروه
تحريما والاربعة التي
لا يثاب على فعلها
ولا يعاقب على
تركها هي فعل
المكروه تنزيها
والمباح فعلا
وتركا فالاربعة
التي يثاب على
فعلها ويعاقب
على تركها
هي فعل
الواجب
وترك
الحرام
والمكروه
تحريما
والاربعة
التي يثاب
على فعلها
ولا يعاقب
على تركها
هي فعل
المندوب
وترك
المكروه
تحريما
والاربعة
التي لا
يثاب على
فعلها ولا
يعاقب على
تركها هي
فعل المكروه
تنزيها
والمباح
فعلا
وتركا

قوله والفقه نقل للحنفية تعريفين بتعريفين مرجحا تعريف احدهما دون الآخر ثم ذكر سر عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها
ويجوز ان يريد بالنفس الجنس فيشمل الجزئيات والثاني معرفة النفس الانسانية او نحو ذلك مما يجوز ان يكون متعلقا بالاعمال ويجوز ان يريد بالنفس الجنس
ويجوز ان يريد بالنفس الجزئيات والثاني معرفة النفس الانسانية او نحو ذلك مما يجوز ان يكون متعلقا بالاعمال ويجوز ان يريد بالنفس الجنس
عن دليل ويريد بالنفس الجزئيات والثاني معرفة النفس الانسانية او نحو ذلك مما يجوز ان يكون متعلقا بالاعمال ويجوز ان يريد بالنفس الجنس
به او تعريف نفس الدين ما من اللذات والآلام والشر مهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير نفس معان ثم ذكر متعين آخرين فصارت المعاني
الحاصلة ثمانية منها اثنتان مما تشتمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنتان لا تشتملها كلها والاقسام الستة الباقية ان تساوى طرفاه فلا يثاب ولا يعاقب ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان
كان فعلا اولى فمندوب والا فمكروه تنزيها ان كان تركه اولى فمندوب والا فمكروه تحريما ومن ثم قال الشافعية ان المكروه ما ترجح تركه ترجحا غير بالغ حد الجزم والحرام ما ترجح تركه ترجحا بالغا حد الجزم
والمكروه تنزيها ما ترجح تركه ترجحا غير بالغ حد الجزم والحرام ما ترجح تركه ترجحا بالغا حد الجزم والمكروه تحريما

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية مرادا به التصديقية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى امر وهو يمكن ان يراد به الحكم الصادر وهو خطاب الله تعالى الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذات والصفات اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون امتيازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق الوضعي فالحكم بهذا المعنى قسمان شرعي اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع بل يتوقف الشرع عليه

او مشهورين العبد ونحوه ذكر ما في كلام بعض الشارحين الاول انه فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام عما يثاب عليه ولا يعاقب اعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وقد يعاقب على تركه والتنزيل وامامخلاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام لان الكلام في الفعل والترك على كل حال مثلا شرب الخمر كف النفس عنه يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب المكان المقصود ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب المكان العام ليقابل الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل اسوى الحرام والمكروه يتحقق بمجرد ترك ماسوى الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه يتحقق بما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخول فيما يجب عليها الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل فيشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة الماهو ما عليها تصورها والتصديق بثبوتها للوجود بل المعتبر في الفقه عبارة عن تصور الصلوة بغير ما لا من التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب ذلك حرام والاشارة بقوله ووجوب الايمان الخ الوجدانيات من الوجوب ونحوه تركب بالدليل وشبهتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات كتعريف وجوب الصلوة بالدليس وجودها بالحس فلا يخفى ان اعتراض على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين والابهم وارد بعينه ههنا فيما ذكرها وعليها مع ان الاطلاق اللفظي المتحمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله قيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما الحكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والاول اما ان يكون العلم به حاصلا من دليل التفصيلي الذي نصب الشارع دليلا عليه او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج بالعلم الادراك الحاصل من الذوات والصفات والعلم بالاحكام اما ماخوذة من الشرع كالاحكام اما ماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج بالعلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم بالطلبي في العرف على سبيل الوجوب او التخيير او الوضع خلافا لبعض الشافعية بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وفي اصطلاح المنطقيين على ادراك النسبة التامة ايجابية كانت او سلبية وليست ادراكية وهو ليس مرادا ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس مرادا والا كان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبلغة بها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل لتصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف اراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالمشتركة ما توقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم

ثم الشرعي اما نظري او عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وبهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر

ومنها ما يوخطاب كما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام بداللة يجوز انه لو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع والعقل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شهادة النبي عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقف شيء على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية ما يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافاة لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية فتكون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح عليه نظريا وفيه كلام سيجيء قوله من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم بالاحكام فالمحاصل من الادلة هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان ودون الاحتراز وشتان شتان في التعريفات

ولما عرفت المقدمة بالعلم بالاحكام الشرعية وسبب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال * والحكم قيل خطاب الله تعالى * بدأ التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى شامل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين * يخرج نحو ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله الا الا ان يشاء الله ونحو خلقكم وما تعملون مع ان ابليس حكم فاخرجه بقوله * بالاقتضاء * اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب وغير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم وغير جازم كالكراهة * او التخيير * اي الاباحة وقدر او التخيير لان المخير بين الوضع ليس حكما بل حكم الشرعي وتخيير هما هو حكم الخطاب الشرعي المتعلق بفعل المكلفين وهو الاقتضاء او التخيير او نحو ذلك * الوضعي * اي الخطاب الذي تعلق بجعل شيء سببا او شرطا او مانعا او صحيحا او فاسدا او رخصة او عزيمة كجعل الدلوك سببا للصلوة وجعل الطهارة شرطا لها فاذا ذكر احد النوعين عرف حد النوع الآخر وقوله الوضعي او بعض لم يذكر المصنف له مثالا * او اهل * اي الاقتضاء او التخيير لان المخير بين الوضع ليس حكما بل حكم الشرعي * او بعد الدلوك سببا للصلوة او الوجوب * عطف على قوله سببا للصلوة * او شرطا لها * عطف على قوله سببا للصلوة * او مانعا عن وجوبها * عطف على قوله سببا للصلوة * او صحيحا او فاسدا * عطف على قوله سببا للصلوة * او رخصة او عزيمة * عطف على قوله سببا للصلوة * كذلك * اي كالدلوك سببا للصلوة او الوجوب * بالاقتضاء * متعلق بقوله تعلق * لكن الحق هو الاول * اي ان الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر * والمفهوم من الحكم التكليفي ليس كذلك * اي ليس تعلق شيء بشيء آخر * او لزوم احدهما الآخر في صحة الايجاب على الاجنبي

قوله اما عرفت المقدمة اشارة الى ما عرفت في كتب اصول الفقه ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين قد يعرف بالحكم الشرعي لتعارف بين الاصوليين ان الحكم المأخوذ في تعريف الشيء يجب ان يكون اعرف من ذلك الشيء فحينئذ يجب ان يكون تعريف الحكم الشرعي اعرف من تعريف خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وان كان تعريف الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين في خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريفا للحكم الشرعي بما هو شرعي بل لانه تعريف للحكم الشرعي بما هو حكم شرعي فقط لكن يفهم منه ان الحكم الشرعي بما هو شرعي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وهذا المعنى يحصل بالتعريف المذكور ايضا لان المعنى ان الحكم الشرعي بما هو شرعي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث هو متعلق بها وقد يعرف بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث هو متعلق بها بالاقتضاء او التخيير فان قيل تعلق خطاب الله بافعال المكلفين من حيث هو متعلق بها بالاقتضاء او التخيير هو نفس خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فما معنى التقييد بالاقتضاء او التخيير قلنا المقصود من هذا التعريف ان يعلم ان الحكم الشرعي ما هو وهذا المعنى يحصل بالتعريف المذكور ايضا لان المعنى ان الحكم الشرعي ما هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث هو متعلق بها بالاقتضاء او التخيير فان قيل تعلق خطاب الله بافعال المكلفين من حيث هو متعلق بها بالاقتضاء او التخيير هو نفس خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث هو متعلق بها بالاقتضاء او التخيير

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء اطلقوه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه ما يرد على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا وايضا يخرج عنه ما يتعلق بالفعل الصبي كالجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها سببة ونحو ذلك فانه ليس متعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه فلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح والما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لاعينه ويجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فحينئذ ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ الخطاب ههنا الان يقال اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس قلت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال ثم يدرك بالقياس ان الخطاب ورد هذا لانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا اي من الحد مع انهما حكمان فالمراد بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية وفي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال المعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب والعلية ما يخص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وفرع جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من حد الحكم لانها من افعال القلب

قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود مع ما في شرح المكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله المتوهم المصرح ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض والاظهر لا حد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصرح اذا كان هذا تعريفا للحكم الشرعي فيتوقف على الشرع ويكون قيد مفيدا مخرجا بوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمنع الشرعية ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا عينا ولا رسما لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعي اسنادا مدلول الى آخره لخطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيه فصل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة يخرج عما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الاشاعرة واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تجوز الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقة قال القوم ليس متعلقه منه صفة متعلقة بالمحدود وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فاذلك سماهم بعضهم اقساما للحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ١٢ سواء كان الخطاب واردا في عين الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فانها يدرك احكامها الشرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس ١٣ فيدخل في حد الفقه حسن كل شئ وقبيحه عندنا كما سيتضح لك ان شاء الله تعالى

قوله اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك بالعقل وبعضها لا يدرك الا بالشرع فالاول لا يتوقف على خطاب الشارع والثاني يتوقف عليه فحسن الفقه وقبحه شرعي فيكونان من الفقه من ان حسن التواضع والسجود وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فقيد في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية

اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصاب اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي اذ وجبت عليه شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه ولا يتأتى هذا السؤال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم صرحوا بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا الوجوب في ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله اذ وجب لا يدخل في تعريف الحكم اذ ان اريد بالعقاب ومقام المكلفية المتعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما امر به الشرع او مخالفا لما امر يعرف بالعقل كون الشخص مصليا او تاركا للصلوة وبمعنى جواز البيع صحة وبمعنى كون صلوة مندوبة الى الاولى بامور بانية عرضية على الصلوة وهذا معنى قوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان المتعلق ان اريد به الحكم الثابت بالقياس لم يدخل في تعريف الحكم لعدم تعلق خطاب الله تعالى به وان اريد به ما يعم الثابت بالقياس ايضا فلا نسلم ان الحكم لا يثبت بالقياس بل هو ثابت بالكتاب والسنة والاجماع ايضا كما ستعرف ان شاء الله تعالى وان سلم ان الكلام منها كما شف عن خطاب الله ورسوله لم يدخل في تعريف الحكم لان الاحكام اربعة اقسام اولا الاحكام الشرعية غير شامل للاحكام المتعلقة بالعقل كوجوب الايمان وحرمة الكفر ووجوب الاعتبار بالقياس لان الظن من الافعال القلبية والجوارح التي هي افعال الجوارح التي هي الاعمال الظاهرة فخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العلمية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنها بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح التي يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم والا يكون ذكر العلمية مكررا لافادة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وقال ان يكون اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العلمية مكرر قطعا لان خارج بقيد الشرعية على ما مثل كون الاجماع حجة غير داخل في حكم المصطلح لوجوه بقية الاقتصار او التغيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتصار الضمني لانا نقول ثم الاخبر يقيد العلمية ويلزم ان يكون العلم من الفقه وسيجئ ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس مع هو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك الا بخطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقديران يكون حكما وانما يفيد الشرعية جاء وجه خطاب الشرع لان التقدير حكم مضر بخطاب الله تعالى الخ وقوله يكون تقييدا بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله قوله لا يدرك الا بخطاب الشارع اذ لولا احوال الفقس في الاحكام عندهم لكان خطاب الله الخ تعريفا للحكم على رأيهم الصواب للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا التنبيه باي تفسير فسر قوله فيدخل بهذا تعريف الفقه على رأي الاشاعرة شامل المعلوم عن دليل بحسب المجرد التواضع اي وجوبهما وندبهما وقبح الكبر والتكبر اي حرمتهما واباحة ذلك لانهما احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو مم كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المفسر العلم بحسبها فيجب ان يعلم الاخلاق وقد صرح بها بانه زيد عملا على معرفة النفس بالها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس بالها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية

علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه كذا نسبي لاذكره ثانيا واذ ذكر عن قيد العملية ههنا ٭٭٭

د لا يراد عليه ✣ اى على حد الفقه المصطلح ✣ التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لا خراج مثل الصلوة والصوم فانهما
نه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل ✣ اعلم ان هذا القيد ذكره فى المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم و
شانهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها ولیس کذلک فاقول هذا القيد ضائع لانا لانسلم
انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمسئلة
من اولتها سوار علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغيرية من كتاب المرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم
بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلک وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غيرية فانه من
الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا يعنى لاخراجهما منه لذلک العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل
لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت الاورى ولا البعض لا نسبة معينة بالكل
كالنصف او الاكثر للجهل بها ولا التمهيو للكل اذ التمهيو البعيد قد يوجد لغير الفقيه والتقريب المجهول غير منضبط ولا يراد ان
يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم تتيسر لهم علم البعض الاحكام مدة حيوتهم كما هو حقيقة
لم يدر الدهر وللخطأ فى الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق
فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة اللفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون
الفقه علما بجملة مستناهية مضبوطة فليعد اقال

قوله ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة
والصوم ونحو ذلک مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث لا يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيدا لاكتساب الاستدلال
والاتم قيد فى المحصول الاحكام التى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها ملخص لا يدخل
فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام فى قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بهما جميعا فقيها على ما نبه عليه الشارح فاعترض
بما سيجىء لزوم ذلک بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يرد ان العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم
بمائة مسئلة غيرية استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه
فلا يكون القيد المخرج لها مخالفا لما هو المقبول بل نهما من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلک صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه
لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما البعض لا نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كما تشاهين
مستدلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة واما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها
كثيرة جدا وعدم انضباط اعدادها ما دامت الدنيا غير واضح تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد وتتناهى فلا يعلم احكامها جزءا جزءا
فيخرج بالعدم احاطة البشر بذلک لا كليا فتفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت انضباط فلا يكون احد فقيها
واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما لا يخفى على من سئل عن العين مسئلة فقال فى ست وثلاثين او اربع اما
الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد
اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس
كذلک اصطلاحا وقد مر فيما سبق ثم صرح به لهما بان شارا اليه بلفظ ثم اى بعد ما اجابا بان المراد البعض ان قل لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو
ان من الاحكام ما يصح جريا على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه

بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة بهذه المثابة كانوا اعلمين بما ذكر ولم يطلق احد الفقيه الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم الاجماع في زمانه لا المسائل القياسية للدور بل شرط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه

هذا الطعام لاكل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم عن معرفة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والتفاته قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه فهمن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري لما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع وعني بالعلم بها التهيؤ لذلك رده المصرح بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط فلا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب فما فسره التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه الماخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصرح بارتفاعه حيث ما لا يتمكن من عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد وبانه في التهيؤ بالمعنى المذكور يجوز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل وشاكلة الحق للباطل او نحو ذلك ولانهم ان قسموا ان الاحكام التي لم يرد بها النص ولا اجماع يكون بحيث لا يسع فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد دون النص فهو لا يجدي نفعا لان النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولانهم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان سمناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا النفس الادراك وكقولهم وجه التسمية بالعلم الحيوة كونها جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث يضبط معلولاته ويتقيد بكل الاحكام يخرج به البعض الا ترى ان اذا ظهر نزول الوحي بحكم او حكمين فالعالم بجميع المملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور واحترازا عما اذا نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم باذكر يشترط كونه مقرونا بملكة يستنبط بها الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعالم بالبغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه الاول وجه قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد ولكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسايل القياسية التي يستنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسايل القياسية اجتهادا فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها انما ظهر نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس لمقلد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد بما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصد تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين من سائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا تتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ تتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات ويوما ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق

بجوابه اولا انه قطوع به فان الجملة التي ذكرها انما فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد بالاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اقتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم مقطوعا به فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيرد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل اويثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم تثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانكان ذافرعا للثلاثة لما ذكرنا

اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اى شئ هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد ثبتت للحكم واما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل النسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة انما يستنبط من موارد هما ؛

على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد انه انما يظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع به وبما انعقد عليه الاجماع ان كان وشائع في التعريفات لبعد الثالث اذ يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عند هم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال ان فقه بالنسبة الى من ادى الى اجتهاده وادى قد ظهر عليه نزول الوحي به فح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع اذ ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فليس من شعار الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاتم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرد به الاحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولا ان شعر بان الظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه لقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص الا جماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما الاجماع قطعيا لقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثالثا هو الذي ذكرني الحصول وغيره ان الحكم قطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار كانه نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يكتسب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على اوراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله علينا فبيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بمثل حظ هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون النسبة بالنظر الى الدليل الظني وان لم العلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي لا يحصل

[illegible] وكل حكم يجب [illegible] قطعا بالحكم [illegible] وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء [illegible] المجتهد معلوم ثبوته [illegible] العمل به قطعا علم قطعا [illegible] علم الله تعالى فقوله والواجب العمل [illegible] به مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا لما هو الحق من كون [illegible] قوله واصول الفقه باسقاط كان بيان مفعول الفقه وبيان [illegible] الصفة من الانواع المذكورة بحكم الاستقراء في العامة

فيكون الحكم ثابتا بالقياس ثابتا بتلك الدلالة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض ثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فالعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الحمص بقفيز من على حرمة قفيز من الحنطة ثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظير قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة فقياس حرمة وطي ام المرتبة على حرمة وطي ام امة التي وطيها واطرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير شائبة اطراد الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتباره اولى لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول وجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان تلوا في الكتاب الا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام او لا والاول ان تعلق نظم الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان نقل بطريق خصه من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس او اشرائع من قبلنا والتعامل مع قول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الادلة الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال جدة والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع صريح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول اطلقت الكل منها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا من وجه هو فرعا لثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم لا في تغييره وصفة من الخصوص الى العموم ومن هنا قال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما ينبني عليه غيره سواء كان فرعا اشيء فرع ولم يكن ولهذا اجمع اطلاق على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب لشيء سبب عن اسبابه اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد ان لم يكن بسبب عن شيء آخر فان كان اولويته لبعض الاقسام في معنى القسمة الذي هو ان يغير القسم الضعيف فيقال مثل الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان التغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة التي من الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان احد هما الفرعية ودخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة واتضا والفرع عليه كالكتاب شلا اقوى من الاصل الذي ينتهي الى ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه بالنسبة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس فان الضعف فيه داخل في الاصل المطلق به بقي الكامل في الاصالة وفيما بين واما الاب فانما ينتهي على بنية في الوجود لا في الاولوية والاصالة الامور فلا يكون تسامحا فكر انما في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون الاول واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لان ذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قويا فيكون الاول بالاصالة بل هو مظهر استناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم الاولوية لبعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك في التنبيه عليه غاية ما في الباب ان يحتاج في الرجوع الى ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم وشبهته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التقرير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كما ولا عن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاصل الذي هو الاجماع في نفس المسألة هو الحكم الذي يستدل به فلا يفتقر الى ملاحظة سند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاصل فيه ليس بحكم بل هو علة مستنبطة منها وقد يحسن ان جماع بثبت امرا ثم الاصل بشبه اصله بتعدية الحكم بخلاف القياس فانه لا يتعدى بنفسه بل بواسطة انضمامه الى الاصل فيكون الاصل في القياس اقوى منه في الاجماع

قوله ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول

قوله ولا يكون

وعلم اصول الفقه العلم باقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل الى الفقه
توصلا قريبا فما قيدناه بالقريب اخرج المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترز عن علم المخالف والجدل فانه وان
اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك لعدم عد المذكورة في
الارشاد والمقدمة ونحوهما التي عليها المتكلمة الحنفية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احد مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
بحيث اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس
وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكلية نحو وجود الملزوم فالاقتران الكلية هي تلك
القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون
هذه القضية الكلية ايضا مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس
على الوجوب في صورة النزل ثبوت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على كل حكم هذا
شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز
يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن هم اعلم ان كل دليل من الادلة
الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك لان الدليل منسوخا ولا يكون كذلك معارضا وبها

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما قصران اصول الفقه لقب لعلم الخ حاصله ان اضافة العلم الى الفقه بيانية ويرد عليه ان الفقه ليس بعلم بل هو ملكة او صفة راسخة
حكم كلي ينطبق على جزئياته لتعرف احكامها وانما سمي تكليفا لكل حكم دل عليه التكليف فهو مجاز باعتبار التعلق او من باب التسمية بالظرف او المحل والفقه ليس بهذا المعنى
التوصل الى الفقه او في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج الجهل بقواعد العربية والكلام اذ لا يتوصل بهما الى الفقه الا بتوسط علم اصول الفقه ليس بقريب
وقد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وهو بسيط وقد ذكر لتعيد على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وجوب سد قواعد التقليد
بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا وليس كل سعي يتعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه يستنبط منه عند الحاجة
ويقاس عليه فيعلم ذلك الحكم بما سبيله ان يتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فمسمى العلم بها
انما حاصل من تلك الادلة فنظر انا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدها الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملنا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لنا قضايا كلية
يستعلم منها كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرق وشرائط يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية
فحفظ بطونها وظهورها واضافوا اليها من اللواحق والتتمات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى الفقه ولفظ القواعد مستغن بقيد الاجمال فرد المصرح قيد التحقيق احترازا عن علم المخالف والقائل ان جميع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا انما يتوصل
بها الى حافظة الحكم المستنبط او مدونة مستنبطة على الفقه نحو على السيوطي ان الجدل الما يحب بحفظ وضعها او مترض بهدم وضعها الا ان افقهها الاكثر واميرهن بسبا
الفقه بنداكة عليها حتى توهم ان لا حتياجها الفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم
قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث ان وقوع الحكم اخبارا وان من حيث كونه خبرا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب الدليل مطلوبا ومن حيث
يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم وفي الاعم مسائل فازادت العدة واختلفت العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم
به او موضوع المطلوب يسمى صغرى ومحمولا يسمى كبرى والدليل يتالف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى فكلتا هما
يشتمل على امر مشترك فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او

حاشیہ

لفظ الاسم مرة للمعنى الخ

قولہ فان کان کذلک الخ

قولہ ولیس کذلک الخ

قولہ فان قیل الخ

قولہ فان قیل الخ

قولہ فان قیل

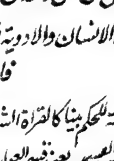
حاشیہ ہذا متعلقہ صفحہ ۲۵

حاشیہ ہذا متعلقہ صفحہ ۲۶

يكون القياس قد اوحى اليه راى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سوار جعلناها كبرى او ملازمة اصغرى
كلية واذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل
على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث
عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى
ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة
انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فانما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندى لانه اوحى اليه راى
اول صيغة ترح وكل ما اوحى اليه رايه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول
مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه
هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لاينافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا بان يعتقد ذلك المقلد حقية
راى ذلك المجتهد وهذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل فانما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يكون اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام مثبت باى نوع من الادلة بخصوصيته ناشئة من الحكم لكون هذا الشئ علة لذلك فان هذا الحكم
لا يمكن اثباته بالقياس بل بالنص ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف كونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج فى
كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه
وهو المكلف كمعرفة الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية لاختلاف الاحكام بحسب
المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول بكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه
وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ودليل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى يقولنا
وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فوثابت فهذه القضية ثابتة فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه
وبطريق الملازمة بهذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ
فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل الغير
المذكور فاذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا دليل على ثبوته كل ما وجد دليل كذا دال على حكم كذا
يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث فى هذا العلم من الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاول مثبتة للثانية والثانية ثابتة بواسطة
والمباحث التى ترجع الى ان الاول مثبتة للثانية بعضها ناشئة من الادلة الشرعية وبعضها ناشئة عن الاحكام
المحمول فيها ويسمى الشكل الثانى او موضوع فيها ويسمى الشكل الثالث شلا اذا قلت الحج واجب لانه من اوامر الشارع وكل ما هو من اوامر الشارع فهو واجب فالحج واجب
الاوسط وقولنا الحج مما هو من اوامر الشارع هى الصغرى وقولنا كل ما هو من اوامر الشارع هو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية
التى تفهم كبرى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما فى المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ينتج
المطلوب الفقهى من القول الفعل او بعبارة اخرى المتوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن اجمال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها فلهذا تعتبر
فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف سابقا مزيد عليه قوله ويكون القياس قد اوحى
اليه راى مجتهد يعنى لا يشترط ذلك فيما سبق فى اجتهاد آرائهم زعم مخالفة الاجماع لما ان الم يسبق فى المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فالاخفاء فى جواز الاجتهاد
على خلاف قوله والا يبعد ان يقال الظاهر انه لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم لم يصرحوا بان البحث عنه انما وقع من جهته كونه فى مقابلة الاجتهاد

موضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الاحكام ومن العوارض الذاتية للاحكام
وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها فالفارق قوله فيبحث متعلق بمحذوف هذا العلم اي اذا كان علم اصول
الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الضمير في قوله
بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المخالف فيها كالاستصحاب والاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بادلة الاربعة مما
سيدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها
وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس يبحث عنها لكن لها مدخل في الحوق ما هي مبحوث عنها كمعونتها عامة او مشتركة او خبر واحد واشال ذلك ومنها
ما ليس كذلك كونها قديمة او حادثة او غيرهما فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسايل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا
وقيودا للموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام موجب
الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك العوارض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون المبحوث
عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والشافي ما يكون له مدخل في الحوق ما هي مبحوث عنها كاذن متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه
والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسايل هذا العلم والثاني اوصافا وقيود الموضوع القضايا وقد يقع
موضوعا وقد يقع محمول القول الحكم المتعلق بالعباد بحيث يتناول الواحد نحو العقوبة لا بحيث يتناول الجنس ونحو زنوا الصيد عبادة واما الثالث فمن القسم الثاني يقع
كل هذا الاسم وعن مسايله وفي البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وما يتعلق به الضمير المجرور في قوله فيبحث ذو قوله
عما يثبت اي عن احوال يثبت وقوله وما يتعلق بالحكم هو الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فان قيل يتحمل ان يرجع هذا الضمير الى البحث المذكور في قوله فيبحث ذو قوله
على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام قلنا الشافي ان موضوع هذا العلم الادلة فقط واما ما يبحث من الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول
الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الباقية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وفي
مسايل قليلة يذكر على انها لواحق وتوابع لمسايل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة
الى التصور والتصديق فمعظم مسايل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه
كالبحث عن الماهيات انها كلية او لا وللحد فهذا البحث يذكر على طريق المطيعة فلذا ترى هذا ونحوه في بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم
قوله والاتصال الى الفقه لان القدرة يتوصل بها وبقواعده الى مسايل الفقه الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة
قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني اجرا المعاني حذوف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا
ان حذوف هذا المضاف شايع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد موضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ما يعرض شيئا ما بحيث يحمل
على الشيء الخارج عنه ويعرضه ما يكون متشاركا والذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان بواسطة ادراك الفرس ادراك الفرس بواسطة ادراك الانسان
تعجبا او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت
الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض
يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع
محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما يلفق ويدخل في ذلك بكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام
بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسايل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام والا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود
بالنظر في الفن هو الكبريات المقررة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس

الحكم الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد مثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فلثبوته بعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل هو مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد باثبات اثبات العلم او غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فيقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انى لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغنى المحصل عنها وانكان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب مثلا يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوها وبذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم انكان اضافة شئ الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واتحاد انما هو باتحاد المعلوم اي المسائل واختلافها فانما يختلف باختلاف الموضوع بوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى توجب الوحدة فلا اعتبار به على ان الكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيآن فعل المكلف والمقدار وما اورد وامر النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان



وبهذا تعرف ما في ليس اثباته للحكم بنا كما في القراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون البحث عنها في هذا العلم ولا بهامن حيث هي في تحقق ما يبحث عنها من الجهتين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان في الفقه مما يرد عليه والبساطة والتركيب في الدليل جملة اسمية او فعلية مثلا شيء مفردا له او باعتبار معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والتثبيت فلا يبحث عنها في الاصول وذا كما ان الجوهر ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بغرضه من جهة امكانه ومعدوديته وكيفيته ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في من الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصور والتصديق لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فتوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية فيولف منها حجة والجملة جميع مباحث راجعة الى الامور الثلاثة وما لم يدخل فيه وتدقيق البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه انكان بسيطا لا يحد وانكان مركبا من الجنس والفصل يحد وانكان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان المحدود يوصل الى المركب وان البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لما رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من المواد حكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر وابسط لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء وانتفائه غاية ما في الباب ان العلم قد يجيء بمعنى الادراك الجازم او الراجح يعم القطع والظن فيصح في جميع الاوجه وبهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر ويسمى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا

ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما والابحث فيه من تلك الحيثية لان الموضوع يابحث عن اعراضه لامايبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك

لجمهور المحققين متجهب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان في الاشنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها نشيا عن احد المضافين وبعضها نشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها نشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم كالكونة عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لادخل للاحوال النسبية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف في السبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اشتمال المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانا ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا علم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والتعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والادوية والاغذية والاركان والامزجة ونحو ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يجعلوا وحدة معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه ضعيف اورد من المثالين مما تقض نفسه ان موضوع الاصول الشياء كثيرة او مجموعات مسائل ليست اعراضا ذاتية للموضوع الدليل بل لكلما يتبين والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد تذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا واللفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال المطر من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كما توهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو اي موجود يعني انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر اعرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك والابحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاشتمال الموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن وقد تعرض هذه الاعراض المبحوث عنها في الطب فانه يحكم بالمزاج المعتدل الذي هو الصحة في القسم الاول من الموضوع وفي الثاني ببيان الاعراض الذاتية للجوهر الجسم التي يقبل ان تكون عنها في العلم لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يحيث عنها في العلم بتحمل من تحمولات ما ذا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية بقبل ان

ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها ايجابية وبعضها سلبية والشئ منها يلحقه بجزئه لعدم التجزء فالحق بعضها بالابدان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدء فلحوق البعض الآخر انكان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل

القسم الثاني في تقسيد الموضوع على ما هو خط كلام القوم لابيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف يكون البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع وهو لازم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار بقي الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الجيثية من اعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لابد ان تتقدم على العارض فالصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جواب الاول المنع من امكان الصحة والمرض الا بالحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالجيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الجيثية والنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الجيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة بل جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع بحيث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتحد العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد المحمولات بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالحمول واما الوقوع فانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم المسار والعالم من حيث الطبيعة والجيثية فيما يليان للاعراض الذاتية المبحوث عنها الاخر من الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي المسار عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم المسار والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي كواكب العالم من السعادات وما فيها والعناصر الاربعة وما تركبا منها وسكناتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتشييده اياه ومن قسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الجواهر والكيفيات فيما يحث فيه مما يعرض له من حيث هو كذلك كما ذكره ابو علي ولا يخفى ان الجيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظرا اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الجيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنه وقد عرفت ما فيه ثانيا فلانهم لما عادوا لو معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا للحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاط به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متعددة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا ليفرد بالتدوين ويحمل التعلم وجوز الكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان ينظر في احوال شئ وذلك ينظر في احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا

ذلك
نه يلزم استكمال من غيره فاذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشئ الواحد موضوع علمين ويكون لميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها و
ن تحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها واتحاد المعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحيث موضوعاتها
ے راجعة الے موضوع العلم فكذلك يتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي
جعة الے تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة
ي ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم
ن حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلفا بما اختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع
لا يلزم ان لا يبحث فيهما عن تاثير الحيثيتين بل علم يطلبها لهما تين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فصنع الكتاب على
قسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
ذا ترا به فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقرات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه
رف القران بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القران فاحببت عن هذا الدور
لا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القران ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا
التعريف اي نوع من انواع التعريفات

بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجوه فهو الصالح سببا للتمايز اما ثالثا فلانه اما من علم الاول يشتمل موضوعه على اعراض
ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى
غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا يضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء
قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض لذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة
وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
متنوعة ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لا تحاله بجزئه لعدم التجزء له ولا لمباينة لامتناع اصطياح الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي
ان يتعرض لهذا ايضا وح اما يكون لتحقق كل واحد منها صفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي وهي الصفات التي كل صفة منها مبدا لصفة اخرى
وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون لبعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فاما لذاته فيثبت
عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره والا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته والا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحقيقة لذاته والا لزم التسلسل
في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فلا للازم تعدد ما وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها
وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ليصاعرض ذاتي فح فيلزم تعدد الصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف
اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وانكار لغيره فهو باطل لانه يستلزم
النقص ولانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاصطياح في كماله وفيه نظر لانه ان اريد لا استكمال
بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لتحقق البعض الآخر صفة ان اريد عدم المنفصل والصفة فلانه ان اصطياح بعض الصفات الى البعض يوجب
النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وكيف ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل
فتيم بجوعها المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فنصع تفريع على قوله فيبحث عن كنه وكذا اليعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال
الادلة والاحكام نصنع الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد

فان اتمام المجواب موقوف على هذا فقلت ۞ وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان عليا وابن عباس قالوا هو النقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بالترتيب والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز اعما يشتبه به لان المجموع تعريف الكتاب بما يلزم من ذكر المجموع في الحد ذكر القرآن مصدر بمعنى المقروء كالمشمول كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بحيث لا يفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ درج وا على ذلك الا انا لا نرضى بحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا تالله هذا الوهم صرح المصرح بحرف التفسير وقال الى القرآن وهو نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه اما المجموع فلانه دليل على الحكم وذاك آية آية لا المجموع القرآن فاحتجاجهم على تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما كلا وكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره وبعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم للانزال الاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم بتحقق القرآن بدونهما فان النبي عليه السلام وبعضهم للانزال والكتابة والنقل لان المقصد تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم الذين يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا يلتفت عنهما في زماننا فانهما بالنسبة اليهم من اللوازم وادراجهما دلالة على المقصد بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اراد المتجزء هو السورة او مقدارا اقله ثلاث آيات قصار لقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله اقتصر على ذكر النقل في المصاحف لتواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص المصحف الى المخصوص الشهير فكما اختص مصحف ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز وللاحتراز عما نقل بالتواتر بقصد لهم بلا شبهة لحصول المقصود به وانما اقتصر على التواتر لان من ذهب الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وقد جاز الصلوة بها اما هو لا شبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا لا يمنع التكفير فان فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم حيث الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان فواتح فباقي الاركان كما تقدم بان عدة آيات من سورة الرحمن عند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك فلقلت لذلك بخلاف من اضاف يعني بالمصحف آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لبعض الاصوليين ان المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه اقتصر على عمومه مدخل في الحد الحروف والكلمة من القرآن والبسملة فانها في عرف الشرع وان خص بعض الكلام التام خرج بعض السين بكلام تام معنا نه سميت قرانا ويحرم مس محدث وتلاوته على الجنب وعلى اول عليه سياق كلام المصرح المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي والا يرد عليه الا ان يقال عرض الصعوبة فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني اهل الصحيح تفسير بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن الغير حقيقة في البعض حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس بمستبعد كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضع للبعض خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضع مادة للكل خاصة تارة لما نفهم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل البعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتمام المجواب موقوف على هذا فقلت ۞ وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان عليا وابن عباس قالوا هو النقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بالترتيب والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز اعما يشتبه به لان المجموع تعريف الكتاب بما يلزم من ذكر المجموع في الحد ذكر القرآن مصدر بمعنى المقروء كالمشمول كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بحيث لا يفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ درج وا على ذلك الا انا لا نرضى بحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا تالله هذا الوهم صرح المصرح بحرف التفسير وقال الى القرآن وهو نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه اما المجموع فلانه دليل على الحكم وذاك آية آية لا المجموع القرآن فاحتجاجهم على تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما كلا وكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره وبعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم للانزال الاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم بتحقق القرآن بدونهما فان النبي عليه السلام وبعضهم للانزال والكتابة والنقل لان المقصد تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم الذين يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا يلتفت عنهما في زماننا فانهما بالنسبة اليهم من اللوازم وادراجهما دلالة على المقصد بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اراد المتجزء هو السورة او مقدارا اقله ثلاث آيات قصار لقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله اقتصر على ذكر النقل في المصاحف لتواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص المصحف الى المخصوص الشهير فكما اختص مصحف ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز وللاحتراز عما نقل بالتواتر بقصد لهم بلا شبهة لحصول المقصود به وانما اقتصر على التواتر لان من ذهب الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وقد جاز الصلوة بها اما هو لا شبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا لا يمنع التكفير فان فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم حيث الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان فواتح فباقي الاركان كما تقدم بان عدة آيات من سورة الرحمن عند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك فلقلت لذلك بخلاف من اضاف يعني بالمصحف آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لبعض الاصوليين ان المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه اقتصر على عمومه مدخل في الحد الحروف والكلمة من القرآن والبسملة فانها في عرف الشرع وان خص بعض الكلام التام خرج بعض السين بكلام تام معنا نه سميت قرانا ويحرم مس محدث وتلاوته على الجنب وعلى اول عليه سياق كلام المصرح المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي والا يرد عليه الا ان يقال عرض الصعوبة فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني اهل الصحيح تفسير بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن الغير حقيقة في البعض حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس بمستبعد كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضع للبعض خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضع مادة للكل خاصة تارة لما نفهم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل البعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتمام المجواب موقوف على هذا فقلت ۞ وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان عليا وابن عباس قالوا هو النقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بالترتيب والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز اعما يشتبه به لان المجموع تعريف الكتاب بما يلزم من ذكر المجموع في الحد ذكر القرآن مصدر بمعنى المقروء كالمشمول كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بحيث لا يفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ درج وا على ذلك الا انا لا نرضى بحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا تالله هذا الوهم صرح المصرح بحرف التفسير وقال الى القرآن وهو نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه اما المجموع فلانه دليل على الحكم وذاك آية آية لا المجموع القرآن فاحتجاجهم على تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما كلا وكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره وبعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم للانزال الاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم بتحقق القرآن بدونهما فان النبي عليه السلام وبعضهم للانزال والكتابة والنقل لان المقصد تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم الذين يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا يلتفت عنهما في زماننا فانهما بالنسبة اليهم من اللوازم وادراجهما دلالة على المقصد بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اراد المتجزء هو السورة او مقدارا اقله ثلاث آيات قصار لقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله اقتصر على ذكر النقل في المصاحف لتواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص المصحف الى المخصوص الشهير فكما اختص مصحف ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز وللاحتراز عما نقل بالتواتر بقصد لهم بلا شبهة لحصول المقصود به وانما اقتصر على التواتر لان من ذهب الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وقد جاز الصلوة بها اما هو لا شبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا لا يمنع التكفير فان فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم حيث الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان فواتح فباقي الاركان كما تقدم بان عدة آيات من سورة الرحمن عند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك فلقلت لذلك بخلاف من اضاف يعني بالمصحف آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لبعض الاصوليين ان المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه اقتصر على عمومه مدخل في الحد الحروف والكلمة من القرآن والبسملة فانها في عرف الشرع وان خص بعض الكلام التام خرج بعض السين بكلام تام معنا نه سميت قرانا ويحرم مس محدث وتلاوته على الجنب وعلى اول عليه سياق كلام المصرح المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي والا يرد عليه الا ان يقال عرض الصعوبة فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني اهل الصحيح تفسير بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن الغير حقيقة في البعض حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس بمستبعد كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضع للبعض خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضع مادة للكل خاصة تارة لما نفهم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل البعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء

بل تشخیصیہ فی جواب ای کتاب ترید وای عن فوا القرآن بہذا فلیس تعریفا لماہیۃ القرآن الضیابل تشخیصیۃ لان القرآن یطلق علی الکلام الاز
وعلی المفرد فقد اتعیین احد محتملیہ وہو المفرد فان القرآن لفظ مشترک یطلق علی الکلام الازلی الذی ہو صفۃ للحق عز وعلا ویطلق
ایضا علی ما یدل علیہ وہو المفرد فکانہ قیل المعنیین ترید فقال ما نقل الینا الی آخرہ ای ترید المفرد وفعلی ہذا لا یلزم الدور وانما یلزم الدور
اذا ید تعریف ماہیۃ القرآن لانہ لو عرف ماہیۃ القرآن بالمکتوب فی المصحف فلا بد من معرفۃ ماہیۃ المصحف ولا یکفی ح معرفۃ ماہیۃ المصحف
وبعض الوجوہ کالاشارۃ ونحوہا ثم معرفۃ ماہیۃ المصحف موقوفۃ علی معرفۃ ماہیۃ القرآن ثم اذا دان بین ان القرآن لیس قابلا للحل بقولہ
علی ان الشخصی لا یحد فان الحد ہو القول المعرف للشی المشتمل علی اجزائہ وہذا لا یفید معرفۃ الشخصیات بل لا بد من الاشارۃ او نحوہا
الی مشخصاتہا فلم یحصل المعرفۃ اذا عرفت ذلک فاعلم ان القرآن بما نزل بہ جبرئیل علم فقد وجد مشخصا فان کان القرآن عبارۃ
عن ذلک المشخص یقبل الحد لکونہ شخصیا وان لم یکن عبارۃ عن ذلک المشخص بل القرآن ہذہ الکلمات المرکبۃ ترکیبا
خاصا سواء یقرأہ جبرئیل علم او زید او عمرو

حتی ان جعل التعریف المذکور تفسیرا للفظ الکتاب والقرآن وتمیز الزمن عن سائر الکتب والکلام الازلی یجوز فی معرفۃ المصحف الاکتفاء بالعرف والاشارۃ
ونحو ذلک ولا یلزم الدور وان جعل تعریفا لماہیۃ الکتاب والقرآن فلا بد من معرفۃ ماہیۃ المصحف وہی موقوفۃ علی معرفۃ ماہیۃ القرآن ضرورۃ انہ لا معنی لان
یکتب فیہ القرآن فیلزم الدور لا یقال فالدور انما یلزم اذا جعل تعریفا لماہیۃ القرآن لانا نقول ماہیۃ الکتاب ہی بعینہا ماہیۃ القرآن لما مر من انہما امران
لشی واحد فرقۃ فہن المصحف علی ماہیۃ القرآن توقف علی ماہیۃ الکتاب وبعد الظہر ان تفسیر المصحف بما جمع فیہ الوحی المتلو لا یدفع الدور لانہ الصاق
مرادف للکتاب فی القرآن فالمصرح صحیح بانہ لیس تعریفا للماہیۃ سواء عرف بہ الکتاب فی القرآن اشارۃ الی انہ لا فرق فی لزوم الدور بین الصورتین ثم قیل
والمنا یلزم الدور ان اردید تعریف ماہیۃ القرآن اشارۃ الی ان ماہیۃ الکتاب ہی ماہیۃ القرآن فدر کرا حدہما مغن عن الآخر فان قیل لیفسر المصحف بما جمع
فیہ الصحیف مطلقا علی ما ہو موضوع اللغۃ ویحتج بمنسوخ التلاوۃ وعن التعریف بقید التواتر فلا دور قلنا عدول عن اللفظ الی اللفظ وعن الحقیقۃ الی المجاز
العرفی فلا یحسن فی التعریفات فان قیل تعریف الاصولی انما ہو للمفہوم الکلی الصادق علی المجموع وعلی کل بعض ومعرفۃ المصحف انما توقف علی القرآن
بمعنی المجموع الشخصی وہو معلوم محدود بین الناس محفوظ مدون متداول متواتر مسلم معرفۃ المجموع الشخصی بحقیقتہ بدون معرفۃ المفہوم
الکلی فہنی کلام المصنف ان التعریف للمجموع الشخصی دون المفہوم الکلی قولہ بل تشخیصیۃ ای تمییزیۃ ونحو اصہ فان کلمۃ ای لطلب بہا التمییز الشی بما یخصہ فتضمن
کان او غیرہ قولہ المطلق علی الکلام الازلی کما فی قولہ علیہ السلام القرآن کلام اللہ تعالی غیر مخلوق بالحدیث وہی صفۃ قدیمۃ مناقیۃ للسکوت والآفۃ لیست
من جنس الحروف والاصوات الآتی تختلف الی الامر والنہی والاخبار ولا تتعلق بالماضی والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات کالعلم والقدرۃ
وغیرہا الکلام اللفظی الحادث المولف من اللی اصوات والحروف القائمۃ بمحالہا یسمی کلام اللہ تعالی والقرآن علی معنی انہ عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم لان
الاحکام لما کانت فی نظر الاصولی منوطۃ بالکلام اللفظی دون الازلی جعل القرآن اسما لہ واعتبر فی تفسیرہ ما یمیزہ عن المعنی القدیم لا یقال التمییز یحصل بکونہ
ذکر المنقل فلا حاجۃ الی باقی القیود لانا نقول التعریف وامکان التمییز لا بد وان یساوی المعرف فذکر باقی القیود لتحصیل المساواۃ قولہ علی ان الشخصی
لا یحد لان معرفۃ لا یحصل الا بتعیین مشخصاتہ بالاشارۃ او نحوہا کما تعبر عنہ باسم العلم والحد لا یفید ذلک لان عامۃ الحد التام وہو انما یشتمل علی نفس
الشی دون مشخصاتہ ولقائل ان یقول ان الشخص مرکب اعتباری من مجموع الماہیۃ والتشخص فلم لا یجوز ان یحد بما یفید معرفۃ الامرین لا یقال تعریف المرکب الاعتباری
لفظ والکلام فی الحقیقۃ لانا نقول لو سلم ذلک فمجموع القرآن مرکب اعتباری لا محالۃ فخ لا حاجۃ الی سائر القیدات والی ما ذکر فی حصیتہ من التکلفات وقد یقال
ان اقتصر فی تعریف الشخصی علی مقومات الماہیۃ لم یتخلص بالشخص فلم یفد التمییز الذی ہو اقل مراتب التعریف ان ذکر معہا العرضیات المشخصۃ الغیر لم یجب دوام
صدقہا لامکان زوالہا فلا یکون حدا وفیہ نظر لجواز ان یذکر معہا العرضیات المشخصۃ وعند زوالہا یزول المحدود ایضا عنی ذلک الشخص فلا یضر عدم صدق

على ان الحق هذا نقول نا على ان الشخصي لا يحد لانه تاويلان احدهما ان لا نعني ان القرآن شخص بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض ينتهي منتهى مشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذواتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأ بارا زيدا وعمرو فعينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفة لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرفت ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص وعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ؛ ونور دار باحاثه اي ابحاث الكتاب ؛ في ما بين الاول في افادته المعنى ؛ اعلم ان الغرض من افادة الحاكم الشرعي لكن افادة الحاكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من انه يفيد المعنى ؛ والثاني في افادة الحاكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي والسداد عاءة الباب الاول ان المحمل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن الاشتراك بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذهني لا يختلف باختلاف الملفظين المتقطعين بان يقرأ كل احد منهما هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام لو كان عاريا عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان اعم اغلاطا عينية وذهنا لان اعراض الشخص محالها فتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب وشعر نسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قراه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقرير الحق ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة بل يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة الا بالاشارة ونحو ما نقل ان القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقة الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات هذا التقرير وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذهني لا يتعدد ولا يتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقة الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف حقيقة واما اذا قصد التمييز فيمكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حد الا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرء القيس ؛ ففاتيك من ذكرى حبيب ومنزل ؛ الى آخره القصيدة فانها بواسطة مشخصاتها من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه المحل وليصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمراد بالشخص ما يصطلح على تسميته مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان ينضاف اليه المحل وليصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لا دور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل بعض مترجم اوله وآخره وقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والتوراة الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونور دار باحاثه اي

حاشیہ بلا استعانۃ بخیوط ۵

اما باظہار علی ادعاء المعنی فی التعریف الاصح او علی
ان المساواۃ شرط لجمیع ذلک التعریف والارفاق تکمیلی
فیخیل ان المساواۃ شرط لجمیع ذلک التعریف بالحمل الاول
اعلم ان المحصل المتفرقۃ الا بالاعتبار کما ان
الامور الموجودۃ فی الخارج کذلک فقول الشارح
الغطا بالعلم او بصفۃ من صفاتہ الخ اشارۃ الی توجیہ کلام المرغینانی
الشخص الذی یعرفہ فان العلم الموضوع لشخص
اجزاء ان المتبنی عرفہ بالکنایۃ التعریف الذی یفید
ویمیز ذلک الشخص عن کثیرین مشارکین فی التعلیل نفی
تعیینہ بحیث لا یشارکہ فی مفہومہ اصلا کان تعریفا
او رسما فافہم الشارح الی توجیہ بان مرادہ من التعلیل نفی
افادۃ الحد التام الذی ہو غایۃ فی افادۃ تصور المشترک
تعیین شخص حتی یتعلق بہ الاشارۃ فی ذلک بناء علی شرط
الاولی لکن حمل الحد التام علی ما افقد صرحوا بان الرسم التام
المتبادر الی الافہام والاقرب الحمل من الحدود التام
من جمیع الذاتیات والعرضیات المشخصۃ او دون مشخصات ای
مقولۃ علی متعلقات الشخص علی حذف المضاف ای امتیاز
الشخص او الالفاظ المشخص من متعلقات علی المعلوم الذی
الشیء او الالفاظ المشخص من حیث یحصل علی المعلوم الذی
قولہ الشخص کب باعتبار ما یحصل کما یقال
قولہ الشخص کون بعض الشخص کما یقال
فی قولہ تعریف ان کون الشخص وحی الان
کیفی البعض اتحاد عدۃ الکلیۃ وحی الان
الشخص الاتحاد اصلا او کلا
حمل علی

عندنا الکفر خبرا واصل فی ہویتہ ذوالا قابل ترکیب
قولہ لقطع وہو الکلام فی ہویتہ ذوالا قابل ترکیب
والمعنی المتشابہ ویکون قولہ وسلم اشارۃ الی منع المقدمۃ
الی الاولی ویحمل ان یکون اللفظی والخفی علی ما
یکون تعریفا لوجود کما ہو رای المصنف والخفی علی ما
اشارۃ الی منع المقدمۃ الثانیۃ اذ لا دلیل فی کلام الجماعۃ
یذکر صحۃ العرضیات الشخصیۃ قولہ فی کلام الجماعۃ
الذاتیات فالبحث علی ذکر العوارض الشخصیۃ فان قلت الخاصۃ تکون من
نفول احد عند المحققین فان قلت ذکر العوارض الشخصیۃ
فائدۃ اصطلاح المنطقیین بان یکون جامعا ومانعا فالمذکورۃ
لا یخلص الحد ولا تمامہا عند العقل ان یکون الا ذر قلت
العرض ورد قول المستدل لا یمکن ردہا بنوع من انواع الرد
لا یخفی قائلا ان ہذا استحقاق ہذا الحکم ای
اثر تقریر مجموع القرآن ولیس جنسہ ان کان ظرف انہ
یقرؤہ القرآن ہذا ظرف لوجب اشتمال کل آیۃ علی جمیع
ما یشمل علی الاصطلاح الواحدۃ لجنسہ من تلک الفقرۃ وہی
علی الفاظ فقد ورد ذا بدون الجنس الحال قولہ الشخصی
ان من تجویز الشارح ان الذی کل سورۃ الخ اشارۃ
قولہ من جنسہ فی البلاغۃ وہو الفصاحۃ قولہ
بحیث ازیزم من بدالوجہ
ان لا یتناول

اورد آخرہ وقد یقال ان السورۃ کالکلمۃ
من بین الکلمۃ والسورۃ کالکلمۃ
الکشاف السورۃ طائفۃ من القرآن
المترجمۃ وفیہما سور غیر القرآن عدول من
لفظ الی لفظی ومن الحقیقۃ الی المجاز کما ذکرہ نفسہ فی تعریف المصحف وواجب فی فصول البدائع
الدوربان یتیسر القرآن یتصور ما یتیسر الاصطلاحی
فیقرآن یتوقف معرفۃ السورۃ علی تیسرہ ویکون
الموقوف علیہا تصور ما یتیسر ویقرب من ہذا
ذکرہ الشرح المطول دفعا للدور عن تعریف
الکل علم المعانی بتتبع خواص ترکیب الکلام
قولہ وہذا احتراز عما قیل علیہ الاحتیاج الی
قولہ منہ لیس تتیسر سورۃ القرآن عن سورۃ
غیرہ بل لبیان ان السورۃ من جنسہ فی البلاغۃ
وجواب ان تقدیر الجنس انما یحتاج علی تقدیر ان
لا یکون المحدود کل القرآن بل الکلی الشامل
للکل والجزء علی ما یدل علیہ صریح کلامہ ولیس
الحصر فی حاجۃ الی بیان ان السورۃ من جنس
الکلام المنزل فی البلاغۃ حتی یحتاج الی قولہ
لانہ اراد تعریف المجموع وبدونہ یتعلق
علی المعنی الکلی الشامل الکل
والبعض *

انہ لیستقر فی الواجب تعالی
الاعجاز
ان المتحدی ان کان زائدا علی ما یتم
وقد یکون ان یکون الاعجاز موجودا فی کل سورۃ
وانظر ہل یلیس الاتی ذلک الاعجاز کما تقرر فی کل سورۃ
الا عجاز موجود لیس الا فی بعض آیات لان علو الطبقۃ مشترک
وہکذا ان یکون الاعجاز فی بعض الآیات الاحوال
فی علو الطبقۃ لان المعتبر ان یکون الکلام الشامل علی
کیفیا تہا متمایزا بحیث یمتاز عن کل کلام آخر
الترتیب اللائق بہا بحیث لا یتغیر بالتقدیم والتاخیر
والسورۃ وکذا بین الآیات بالنظر الی ان الاحوال
المقتضیۃ للاعتبارات الراجعۃ فی بعضہا اکثر تا لمقتضیات
الراجعۃ فیہ وان من المقتضیات الراجعۃ فی الاخری و
ذلک لا یقدح فی ان یکون کل منہا فی اعلی طبقۃ البلاغۃ
اعلی ما یمکن من البلاغۃ فوقہا بالنسبۃ الی جمیع
تعالی لا یمکن ہذا الجواب اذ ثابت ان
الآیۃ الواقعۃ علی الکلام تمام القراءۃ اذ الوصف بالبلاغۃ
فی الشہود الاذکی وہنا بحث قولہ البعض ترجم اولا
اخرہ ہا اختار انہ منقوض بالآیۃ فانہا ہی الغرض ترجم اولہا
اخرہ ہا والقول بان المراد ترجم اولہا بالاعتبار بالنسبۃ
ان کان قولہ انما اخرہ ہو ان لم یکن واخرہ ہا الاحوال
والوصف لا یغیر من التعریف شیئا ہم کالبقرۃ دال عجزہ
بعض تتر جمہ قبیلا ای مسمی باسم کالبقرۃ والتعلیب کی
واتیۃ الکل حی یجوز اضافۃ التسمیۃ والتعلیب کی
ذکر ہا الشارح فی حواشی الکشاف قولہ قرآنا کان
او غیرہ بدلیل آمرد علیہا ان الشارح علی بعض القرآن
فی عرف الشرع علی بعض القرآن
المترجم

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات ۞ المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرء

بيان قسمة احوال المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالاحكام المتعلقة بافادة المعنى ما يزيد تعلق بافادة الاحكام ولهم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية والا ان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى ومفهوم تمام الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك لمباحث المذكورة في الباب الاول بل الثاني ايضا فلهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا تحفظ به كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن مع ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقساما للنظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارة النص ودلالته واقتضائه وذكر في تضعيفه هو صفة للمعنى لكن الثابت بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرط الصحة عند بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص رح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الاتفاق على العبارات واختلاف فهم من دار المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا بالنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى المجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز متعلق بالبلاغة وهي من اوصاف الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتركيب صحيح ثمت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حد المعجز معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يأتي ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بان يحمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر وقوله ومقصودا والمشايخ نص قوله هو النظم والمعنى جميعا ودفع التوهم الناشئ من قول البعض فيه حقيقة رجح جواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان المراد عند اسم للمعنى خاصة قوله والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة لمعان متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لانا نقول اليها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق وهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قولك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو ايضا مطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد باللفظ الا غير المهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ المفردة فيدخل الصفة للنظم نفسه اذا الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الورى فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه علما النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم درخصة الاسقاط لا تختص بالعذر ولذلك جوز لغير المتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير معتد لها ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجونا فيه اذا وزن بقدر ما فيقتل واما الكلام في ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن عند عدم

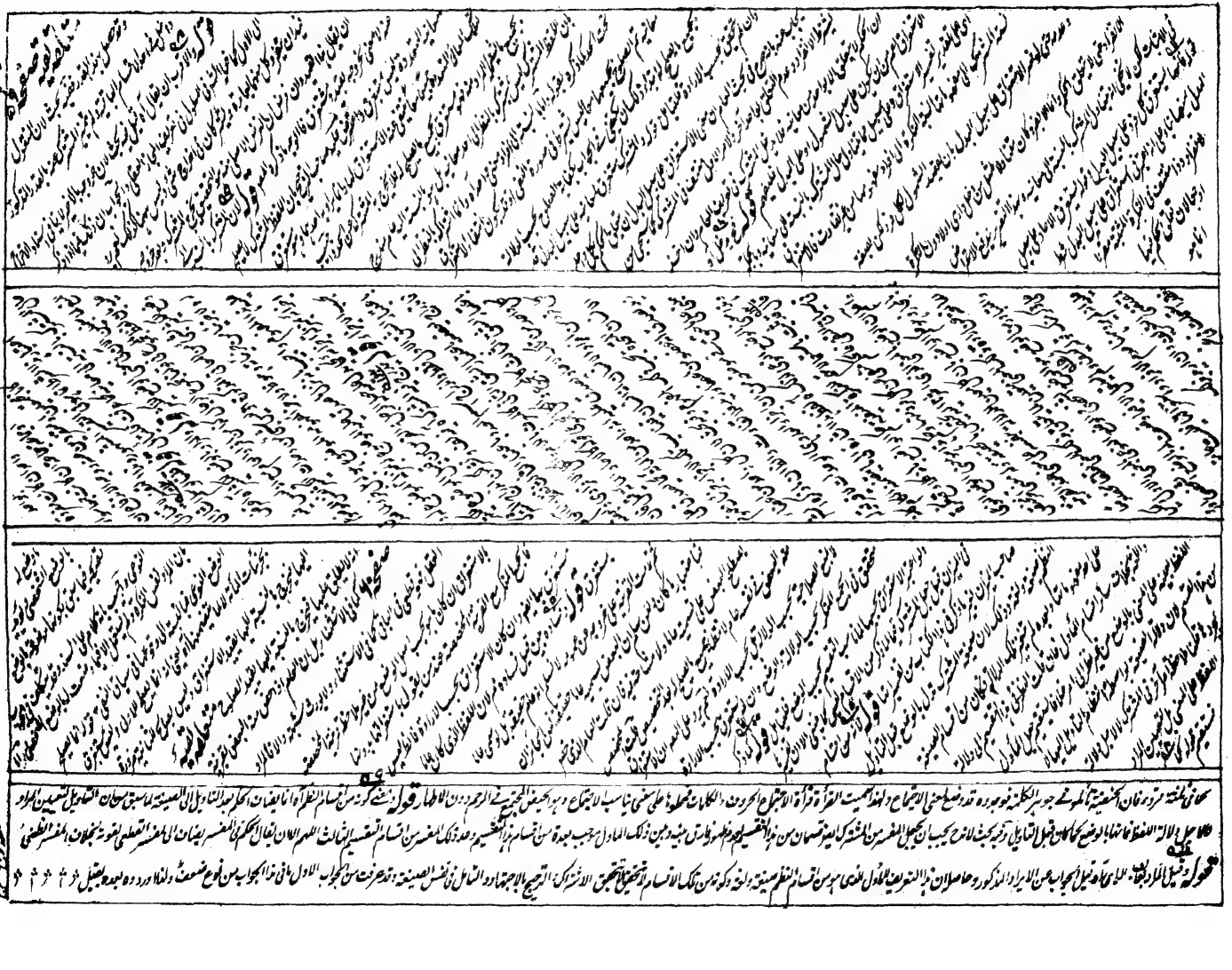
بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه لهذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فتقسيم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما ياتي وهذا ما قال فخر الاسلام رح الا في وجه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فتقسيم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما سيجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عند خفائه ومراتبها

صدق الحد عن المنقول بين في فتى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام نظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او جعل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين التحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول ومجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ومشبهه الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك قيل خلاف في الفارسية لانه قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد حصل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا قوله خاصة قلنا بنى كلامه على ان المقدمين فانه لا نص صنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولها على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان اقاويل ظاهر احيث ووصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاءه ثم ان اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التعرف في الكلام نوعان تعرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى المجرد ايضا ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم باعتبار التقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك وهو المؤول وعلى الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو مشترك والمصير اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمل المنكر بالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل التاويل فان كان قطعي الوجود فهو المحكم وان استر فكنائ

وهذا ما قال فخر الاسلام رح والثاني في وجوه البيان هذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا
على عكس ما اورده فخر الاسلام رح لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام رح
في وجوه الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ لمعنى اللفظ ان وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك
كالعين مثلا ووضع تارة للمباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اي وضع لكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور
فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا
واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثال وضعت وضعا واحدا الكثير غير محصور
مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله + +

قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فعلى الصيغة واللغة مترادفتان والمقصد تقسيم النظم باعتبار معناه
نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصرح وجوابه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم بعض الحروف على بعض والتقدم في اللفظ الموضوع والمراد هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف
ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئة بازاء المعنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بكل منهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم
الثاني بقوله في وجوه استعمال وذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانما في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في
طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان
بذلك النظم اي في طريق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم وهذا
الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون في وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير
بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان للفظ
مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون في وضعه لواحد شخصي او
نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فيخص اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص الواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير فيرد معنى الكثرة
ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني
العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل بمجيع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران فتخرج بذلك
وليست من المشترك على ما صرح به البعض قوله فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة
الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعين لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق
والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما سيجئ فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ
الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فدكذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فيجب ان يدخل
في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانها يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع
المنكر فانه مستغرق للاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع الكثير الوضع لكل واحد من احاد الكثير او لام مشترك فيه وحدان
الكثير او المجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه يوضع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم
كالاحاد المائة فانها متساوية المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من التشخيصي والنوعي

والا فجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعمومه الجمع المنكر يكون جمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى وان كان اى الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او باعتبار الجنس كانسان ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى ماولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع الى الخاص فالعام والمشترك والماول والمأول والمجمل والمتشابه لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى عن الاحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عموما عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لانا بينا فى ذلك ان لا يفيد النكرة المنفية والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الانسان انما مجاز كثيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شراح اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح بخزئيات المائة لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر المطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماء اشاشل الرجال والمسلمين والربط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت فى الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بسبب الدلالة قوله والا فجمع منكر المتعبر فى العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله وهو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمصحح لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم الاستغراق وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله والا فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا فى الدار رجال الا ان هذا خبر مخصص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل منفصل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصلد خوله فى قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفسادين قوله او ما يعم النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادات فى الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى وادرجه على ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجح قد لا يكون بغالب الرأى كما ذكر فى الميزان ان الخفى والمشكل والمشترك والمجمل اذا احتملها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا واذا زال خفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذى يسمى ماولا وعن الثانى بان غالب الرأى مهما اقتضى الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل فى الصيغة كما فى ثلثة قروء او معنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأى التامل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة

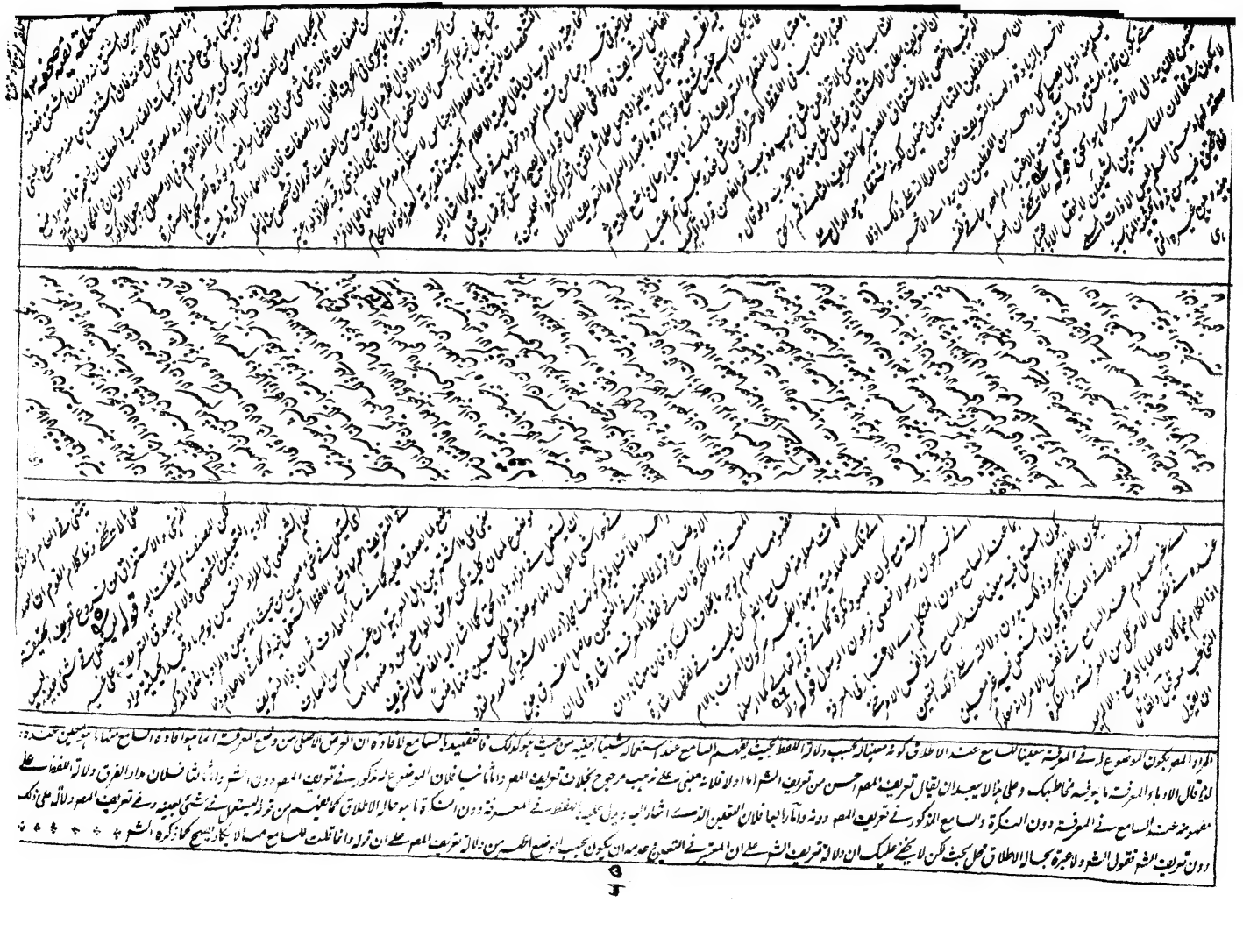


وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق وصفته والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه قيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعرف او منكرا فنكرة فمعنى ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عنده الاطلاق له اى للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جارنى رجل يكون ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم صدود كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافى بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بينهما والحيثية من حيث ان العيون شاملة لافرادها الحقيقة وهى عين الماء ومثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافى بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافى اذ لا يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبروا فى البواقى فانه سيأتى بعد الوقوف على الحدود ان شاء الله تعالى ذكره

يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر الى الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة واسى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيرا لا تاويلا ابقياسا لو خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة ولكنه اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعى او ظنى قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فانهما ليسا بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم اول على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحتر بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة فانه يؤخذ كل من المشتقات اذ ليس معنى المقتل مع القتل مع المفعل ومعنى المقتل هو القتل مع المفعال اذا الاكثير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او بالمفعول لان التعبير عما يقوم بالمعنى انما يكون بالفاعل والمفعول الا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعل ويؤخذ كذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة والاستخراج مع المستفعل والمفعل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعل قوله وهما اى المشتق واسم الجنس اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه قيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعرف او منكرا فنكرة فمعنى ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عنده الاطلاق له اى للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جارنى رجل يكون ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم صدود كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافى بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بينهما والحيثية من حيث ان العيون شاملة لافرادها الحقيقة وهى عين الماء ومثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافى بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافى اذ لا يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبروا فى البواقى فانه سيأتى بعد الوقوف على الحدود ان شاء الله تعالى ذكره

يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر الى الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة واسى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيرا لا تاويلا ابقياسا لو خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة ولكنه اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعى او ظنى قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فانهما ليسا بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم اول على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحتر بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة فانه يؤخذ كل من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المقتل هو القتل مع المفعال اذا الاكثير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او بالمفعول لان التعبير عما يقوم بالمعنى انما يكون بالفاعل والمفعول الا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعل ويؤخذ كذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة والاستخراج مع المستفعل والمفعل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعل قوله وهما اى المشتق واسم الجنس اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه قيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعرف او منكرا فنكرة فمعنى ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عنده الاطلاق له اى للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جارنى رجل يكون ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم صدود كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافى بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بينهما والحيثية من حيث ان العيون شاملة لافرادها الحقيقة وهى عين الماء ومثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافى بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافى اذ لا يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبروا فى البواقى فانه سيأتى بعد الوقوف على الحدود ان شاء الله تعالى ذكره

فصل الخاص من حیث هو خاص ای من غیر اعتبار العوارض والموانع کالقرینة الصارفة عن ارادة الحقیقة مثلا وجب الحکم فاذا قیل زید عالم فزید خاص بمعناه فیوجب الحکم بالعلم علی زید وایضا العالم لفظ خاص بمعناه فیوجب الحکم بذلک الامر الخاص علی زید قطعا وسیجی انه یراد بالقطع معنیان والمراد ههنا الاعم وهو ان لا یکون له احتمال ناشئ عن دلیل لان لا یکون له احتمال اصلا ففی قوله تعالی ثلاثة قروء لا یحتمل القرء علی الطهر والا فان احتسب الطهر الذی طلق فیه بحسب طهران وبعض طهر وان لم یحتسب یجب ثلاثة وبعض ۞ اعلم ان القرء لفظ مشترک وضع للحیض ووضع للطهر ففی قوله تعالی والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحیض عند ابی حنیفة والطهر عند الشافعی فنحن نقول لو کان المراد من القرء الطهر یبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو کان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذی یکون فی حالة الطهر فالطهر الذی طلق فیه ان لم یحتسب من العدة یجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب کما هو مذهب الشافعی رح یجب طهران وبعض من حیث انه وضع وضعا کثیرا للعین الجاریة والعین الباصرة والشمس والذهب وغیر ذلک وقد تقدم فیان کالوضع لکثیر غیر محصور والوضع لواحد او لکثیر محصور فاللفظ الواحد لا یکون عاما وخاصا باعتبار الحیثیتین لان الحیثیتین متنافیان لاجتماعهما فی لفظ واحد وما ذکر من ان النکرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فیحتاج جوابه ههنا غایة ما تکلف فی تقریر هذا التقسیم وتبیین الاقسام والکلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الکلام فی التقسیم اورد ستة فصول للاحکام المتعلقة بالاقسام الاول فی حکم الخاص الثانی فی حکم العام الثالث فی قصر العام الرابع فی الفاظ العام الخامس فی المطلق والمقید السادس فی المشترک قد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او للکثیر محصور وضعا فی واحدا واشار الی ان مثل لفظ الماية الضرب موضوع لواحد بالنوع کالرجل والفرس لان المصنف جعله قسیما له نظرا الی استمال معناه علی جزاء متفقة فاتضح فی التعریف الی کلمة او ذکر فخر الاسلام رح ان الخاص کل لفظ وضع لمعنی واحد علی الانفراد وکل اسم وضع لمسمی معلوم علی الانفراد فقیل المراد بالمعنی مدلول اللفظ واحترز بقیید الوحدة عن المشترک وبقید الانفراد عن العام ولم یخرج التثنیة لانه اراد بالانفراد عدم المشارکة بین الافراد وقد تقدم التعریف بهذا الا انه افرد خصوص العین بالذکر لیطرق علیه التحقیق علی العام تنبیها علی کمال مغایرته لخصوص الجنس والنوع وقوته بخصوصه بحیث لا شرکة فی مفهومه اصلا ولا یخفی ما فی هذا من التکلف وقیل المراد بالمعنی ما یقابل العین کالعلم والجهل وهذا التعریف لقسمی الخاص الاعتباری والحقیقی تنبیها علی جریان الخصوص فی المعانی والمسمیات بخلاف العموم فانه لا یجری فی المعانی وهذا وهم ازلیس المراد بعدم جریان العموم فی المعانی انه مختص باسم العین ودون اسم المعنی للقطع بان مثل لفظ العلم والحرکات عام بل المراد ان المعنی الواحد لا یعم متعددا واعترض ایضا بانه اذا کان تعریفا لقسمی الخاص کان الواجب ان یورد کلمة او دون الواو ضرورة ان الحد لیس مجموع القسمین وجوابه ان المراد ان هذا بیان تقسیمه علی وجه یؤخذ منه تعریف قسمی الخاص بدلیل انه ذکر کلا کل والخاص اسم لکل من القسمین لا الاحد القسمین علی ان الواو قد تستعمل بمعنی او وقیل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراک علی معنیین احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعنی الاسم الموضوع للمسمی المعلوم الی المعین المشخص قوله یوجب الحکم ای یثبت اسنادا مالی آخر علی ما ذکر فی مثل زید عالم ان زیدا خاص فیوجب الحکم بثبوت العلم له وکذا علم وان فسر بالحکم الشرعی بنا علی ان الکلام فی خاص الکتاب المتعلق بالاحکام لم یبعد فان قیل الموجب للحکم هو الکلام لا زید وعالم قلنا کانه اراد ان وضلافی ذلک وعبارتهم فی هذا المقام ان الخاص متناول مدلوله قطعا ویقینا لما اریه من الحکم الشرعی کلفظة الثلاثة فی ثلثة قروء متناول الاحاد المخصوصة قطعا لا جل ما اریه من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا ای علی وجه یقطع الاحتمال الناشی عن دلیل وسیجی فی آخر التقسیم الثالث ان القطع یطلق علی نفی الاحتمال اصلا وعلی نفی الاحتمال الناشی عن دلیل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشی عن دلیل اخص من مطلق الاحتمال ونقیض الاخص اعم من نقیض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنی الاعم قوله ففی قوله تعالی ثلثة قروء بیان لتفریعات علی ان موجب الخاص قطعی تقرر الاول ان القرء اذا حمل علی الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق واما بالزیادة ان



علی ان البعض الطهر لیس بطهر والا کان الثالث کذلک هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان یقال لم قلتم انه اذا اجتمع یکون الواجب طهرین بعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنی ما یطلق علیه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فی جوابه ان بعض الطهر لیس بطهر لانه لو کان کذلک لا یکون بین الاول والثالث فرق فیکفی فی الثالث بعض طهر فینبغی انه اذا مضی من الثالث شئ یحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعی رح وقد تفردت بهذا وقوله تعالی فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقیب وقد عقب الطلاق بالاقدار فان لم یقع الطلاق بعد الخلع کما هو مذهب الشافعی رح یبطل موجب الخاص تحقیقه انه تعالی ذکر الطلاق المعقب للرجعة مرتین ثم ذکر اقتدار المراة وفی تخصیص فعلها هنا تقریر فعل الزوج علی ما سبق وهو الطلاق فقد بین توعیه بعد مال وبمال لانا یقول الشافعی رح ان الاقتدار فسخ فان ذلک زیادة علی الکتاب لان الاقتدار غیر دال علی الفسخ بخلاف الحمل علی الطلاق لان الطلاق مذکور فی اول الکلام ثم قال فان طلقها ای بعد المرتین سواء کانتا بمال او بغیره ففی اتصال الفاء باول الکلام وانفصاله علی الاقرب

لم یعتبر وهو ظاهر فان قیل کلاهما جائز ان اما النقصان فکما فی الطلاق الاشهر علی شهرین وبعض وبعض فی قوله تعالی الحج اشهر معلومات واما الزیادة فلیزنکم من حمل الفرء علی الحیض فیما اذا طلقها فی الحیض فانه لا یعتبر تلک الحیضة فالواجب ثلثة حیض وبعض واجیب عن الاول بان الکلام فی الخاص والاشهر لیس کذلک بل هو عام او واسطة وعن الثانی بانه وجب تکمیل الحیضة الاولی بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحیضة الواحدة لا تقبل التجزی ومثله جائز فی العدة کما فی عدة الامة فانها علی النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئین ضرورة ولیس الواجب عند الشافعی رحمة الله ثلثة اطهار غیر الطهر الذی وقع فیه الطلاق حتی یاتی له مثل ذلک والذی یظهر حمل الکلام علی الطلاق المشروع الواقع فی الطهر لانه المقصد بنظر الشرع فی بیان ما یتعلق به من الاحکام ویعرف حکم غیر المشروع بدلالة النص او اجماع فکان قوله والطلاق المشروع هو الذی یکون فی حالة الطهر اشارة الی هذا وعلی هذا یسقط السؤال المذکور منع لطیف وهو انا لا نسلم انه اذا لم یعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق کان الواجب ثلثة اطهار وبعض بل الواجب بالمشروع لا یکون الا الاطهار الثلثة الکاملة ویلزم مضی البعض الذی وقع فیه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه ما وجب بالعدة لکنه لا یفید الشافعی رح لانه لا یقول بوجوب ثلثة اطهار کاملة غیر ما وقع فیه الطلاق نعم یفید ابا حنیفة رح فی دفع ما یورد من المعارضة بوجوب ثلثة حیض وبعض فی اذا طلقها فی الحیض قوله علی ان بعض الطهر جاء بال التی تجیء لا ان اذا اعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق کان الواجب طهرین وبعضا لا ثلثة وانما یلزم ذلک لو کان الطهر اسما للمجموع ما تخلل بین الدمین وهو ممنوع بل هو اسم للقلیل والکثیر حتی اطلق علی طهر ساعة مثلا وتوجیه الجواب علی ما ذکره القوم ان الطهرین کان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذکرنا سالما عن المنع وان لم یکن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله علی ثلثة اطهار واکثر باعتبار الساعات وعلی ما ذکر المعارضة ان لم یکن اسما للمجموع لم یبق فرق بین الاول والثالث فی صحة الاطلاق علی البعض فیلزم انقضاء العدة ببعض شئ من الطهر الثالث من غیر توقف علی انقضائه ولیس کذلک فان قیل الطهر حالة مستمرة لا یدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحیض کسائر الامور المستمرة مثل القیام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وکون کل بعض من تلک الحالة المستمرة طهرا واحدا فعلی هذا لا یلزم انقضاء العدة بطهر واحد لانا نقول لا یلزم ذلک لان کل بعض منه طهرا واحدا ولا یلزم عدم الفرق بین الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحیض فیکون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا یکون طهرا واحدا ما لم ینقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد کما یتوقف علی انتهاء یتوقف علی ابتداء وفاء لکن لا بنصف اول النهار بکونه یوما واحدا فکذلک آخره فان جاز الطلاق الطهر الواحد علی البعض من الاول بمجرد الانتهاء الی الحیض جاز الطلاق علی البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحیض وان امتنع هذا امتنع ذلک وان ادعی جواز الاول دون الثانی لم یکن بین البیان قوله وقوله تعالی فان طلقها ذکر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالی الطلاق مرتان

فساد التركيب اعلم ان الشافعي رح وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون حشوا معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا قابل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المخالفة لا يخالفها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان هذا كون الاول من هذا الباب ليس لظاهر النص على الثاني مشيرا في اشارة تحقيقا الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصرح وليس بشيء لان قوله والمطلقات يتربصن لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق المشروعة وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر كانه قال اي ذكر الطلاق الذي يكون مرتين يقول الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين تطليقتين ثم ذكر انه قد ارادت المرأة بقوله فان خفتم الى قوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت بنفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لما ان تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انهما لا يتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا للنوع الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وبهذا كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهبت اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالنص والمصرح بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه دخل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل الفاء الذي بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا دارد اي بيان الخلع غير مرتبط الى الطلقتين المذكورتين وانما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين رح ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان بمعنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين التين كلتاهما واحدة بهما خلع وافتدأ وبهذا اندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثاني لزوم وقوع الطلاق بقوله فان طلقها المرتبة على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل اداء على تقدير الخوف لاجتماع في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وقد نفيتما ان يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق واذا لحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وعليه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعا في انه طلاق فانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وقوع التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزائدة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلت لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور

ان تبتغوا بامو الكم الباء لفظ خاص لوجب الالصاق فلا ينفك الا بتعذر الى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف المفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي والخلاف بيننا في مسئلة المفوضة اتى التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رح عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احد هما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون اذا ناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع لا ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاصل غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الاولى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لتقوم اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رح كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل اخر اورد تها في الزيادة على النصف في آخر فصل التسع الاسئلة تركتها بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهبة والقطع مع الضمان ؛ فصل

كلمة حتى العسية لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الغاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالرجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وجه الدلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان يتبغوا مفعول له اي بين لكم لاجل مباحكم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما دل ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لما بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجابا جابل يتراخى الى الوطي قوله والخلاف بيننا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل الخلاف من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يرد ان المفوضة بفتح الواو على ان الاولى فوضها اي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب بمعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والآثار من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطفه بما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل صحة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها او فرضوا لمن فرضيدي اي قدروا وفرضنا ما اي قدرنا ما ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتقديره بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فوضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصرح عن ذلك قال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في بيان مقدار المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا انما يتم منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلة الهدم والقطع مع الضمان بيانه مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح محتجا بان الهبة يذكر العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في افادة اثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا للحل جديدا وانما يثبت الحل بسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجوده

حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع ؛ فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالانهاية له فانه اذا قال لفلان علي دراهم يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا ؛ وانه يوكد بكل واجمع ولو كان مستعرقا لما احتيج الى ذلك ولانه مذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا ؛ المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الاولى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن ؛ فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص ؛ وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو بنسبته المجيء الى كل افراده تناولها القوم

ففي القول بانه يعدم ما دون الثلث البتة كما هو مذهب ابي حنيفة رح بنار على ان وطئ الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لما حتى تذوقي عسيلته وتذوق عسيلته حيث قال لما حتى تذوقي عسيلته لعدم العود فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له اجعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي مادون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للمحل الناقص بالطريق الاولى ولتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشئ من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان استقرار الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورة تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد محلا سالما قائما له كالعصير اذا تخمر وفي المستثنين اعتبارات سوالا وجوابا اعرضنا عنها محافظة المطول ؛ قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الشبعي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والشئة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناولها وامن الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه لو كوكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق قلو كان الاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يوكد بكل عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد لدليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لان التاكيد اصرح بذلك لغة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه لتقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يصيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد عزم ونهم وجعل لنعيم بن مسعود عشر امن الابل على ان يخوف المومنين فيهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا لكم الجيش كلهم اي فاحذروهم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين الواحد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم توجه على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انا نثبت اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون اولى ؛ قوله لا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الاقل في جمع الكثرة ايضا

لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في المخاطبات قد وضع الالفاظ لها قد قال علي رض في الجمع بين الاختين بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما آية وهي قوله او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فالجمع راجح وكما يأتي في مثل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن مسعود رض جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل واختلف علي رض وابن مسعود رض في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته في ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال الآية نزلت بعد قوله والذين يتوفون الآية فقول ابن عباس رض يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملة قوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله اولات الاحمال ناسخا لقوله تربصن بمقدار ما تناوله الآيتان وهو اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كالنص الموصوف بالاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه الى التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي سواء للخاص ويسمى معنى القطع فلا يجوز تخصيصه لواحد منها مالم يخص قطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو اراده البعض بلا قرينة لارتفع الايان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص كاحتمال المجاز في الخاص فالتأكيد يجعله محكما هذا جواب عامة اقوال الواقفية انه لو كان كذلك لوجب ايضا عامة اقوال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي يبقى فيه احتمال اصلا لانه ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان اراد البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار بها فاذا كان لفظ خاص معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين يتساويان في الدلالة على المعنى الحقيقة بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها والمسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان التخصص اذا كان بدليل العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سكت ذلك داخل تحت العام والكل ان التخصص بهذا الكلام فان كان مستترا خيالا فلا نسلم انه تخصص بل ناسخ فبقي الكلام في التخصص الذي يكون موصولا وقليل هو هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على مذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر ويمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة لكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها وللحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه حقيقة وقيد لفظ لان المعنى الذي قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك ونحوهما كالخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان بناء اثبات الوضع بالقياس وامّا الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان قبيل فهم ذلك بالقرائن فلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان ان قالين لتام يقولون الوضع بل اخذوا الاكثر من متتبع موارد الاستعمال فهو المجمع بينهما وطريقة اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى

فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رح انه يخص به وعندنا ما ثبت حكمه التعارض في قدر ما تيقنا ولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان مستقرا خيار ينسخه في ذلك القدر عندنا اه اي في القدر الذي تيقنا وله للعام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط

فاعترض بان هذا جواب لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيع الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فيكون قطعيا فعارضه النص المحرم والامكان بطريق الدلالة فاشار المصالي ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى والان تجمعوا في متضى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم والجمع بين الاختين سواء كان بنكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار ما تيقنا وله لانه الاحمال لما تيقنا والمستوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون الخ واولات الاحمال مطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رح قد سبق ان القائلين بان العام ان يوجب الحكم فيما تيقنا وله منهم من يرجح ظني منهم من يرجح الخاص قطعا معنى انه لا يحتمل التخصيص اصلا فاشار الى الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بحيث ان العام لا يخ عنه الا قليلا بمجموعه القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وبكل ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل لما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى هذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كان في احتمال المجاز وهو قائم لاحتمال السبيل للقطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصالي موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسك ثالث اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا به لذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص مثبت مساواه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم بالفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم لعبيد جميع عبيد من قال لكل عبدي فهو حر وبه اليودي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لم لا يكلف الله ما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها تقتضي الوقوف في حق الطبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وقد نظر الانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان اريد عدم اعتبارها في حق التتبع احتياطا وذلك في حق العمل والاصل اصل قوي من التتبع فيجوز ان لا يقوى بمثبت التتبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال الفاتحين بالتوقف في العموم بانه لو كلف بكل واحد من جميع وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا يمنا في القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيكلف العام بكل واحد من جميع ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يكلف الخاص مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد به احتمال التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه هو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سبق وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او منفصل ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فلان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه يعني ان اكثر العمومات مقصور على البعض فوجب الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر الخصوص او لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والصحيح عدم سوق ان اراد الخصم ان التخصيص شائع في العام

باب الرجعة

باب العدة

باب الايلاء

باب الظهار

باب اللعان

باب الطلاق

باب الخلع

باب الطلاق على المال

باب الطلاق بالكنايات

باب الطلاق بالشروط

باب الطلاق بالتفويض

باب الطلاق بالتخيير

باب الطلاق بالتعليق

باب الطلاق بالتعليق

باب الطلاق بالتعليق

قوله تعالی

قوله تعالی

قوله تعالی

حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في البابين كالخاص الذي خصص منه البعض ثم فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا
بمن ان يكون بغير مستقل ثم اي بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او
لم يكن وهو اي غير المستقل ثم الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط
يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو ان طلقت الدار والصفة يوجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل
السائمة زكوة والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية صدرا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وعلى ما وراء الغاية
نحو اتموا الصيام الى الليل ثم يستقل وهو التخصيص وهو لا بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره ثم نحو خالق كل شيء لعلم ضرورة
ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص النبي بمعنى المجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وقد ورث الشبهة في قوله تعالى يحيج الناس البقي بعد التخصيص
لما هو الحق ذهب الى ان العام الذي خص منه البعض فهذا قال لانعم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بالقرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص الفصل
شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في المجيح وح لا ينطبق الجواب المذكور على ما اذا كان بالقرينة بقي
ثم لا يخفى ان قوله وان كان الخ مخصص وهو الكلام فان كان مستراخيا فلا نعم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول باراءة المخصص وح لا فائدة في منع كونه مخصصا
بالمعنى الآخر الاخص في قوله بالقرينة وان لم يكن صريحا في كلام المصنف الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشار اليه فلهذا اصر حه في قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رح فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يقابل
تاخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتاخره عنه لكن الظاهر انه لا يجوز ان
ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لانا سخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخصص العام بالخاص لان ظني والخاص قطعي فثبت
حكم التعارض عندنا ثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لانا في القدر الذي تقرر العام متناولا له فان حكمه ثابت بلا معارض وتصحيح
حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي على نفس فثبت حكم التعارض
في الحامل المتوفى عنها زوجها في الحامل المطلقة اذ الاية تناولها الاول دلالة في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ الاية تناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام
فلنا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة الى العام بان تناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم الخصوص
من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في قتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر ايضا العام والمتقدم الخاص
فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ لقدر ما تناوله وان كان مستراخيا عنه كما في الآيتين على راي
ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثال الاول المتاخر
عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص للعام المتاخر ينبغي ان يبطل
بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل على ما سيجيء
هذه الجهة يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص
فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون تنزيع على جعل الخاص
المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء قوله وفصل قصر العام على بعض
ما تناوله تخصيص عند الشافعية والحنفية رح تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالواو
فالاستثناء والا فالكل بان دل دليل مؤد الى سقوط الاول فان كان بالى ونحوها يفيد ما معنا فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة اخرجها نحو جاء
القوم الا زيدا فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني وهو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادة وتفسر

والا النحو اوتیت من کل شیٔ واما العادۃ نحو لایاکل راسا یقع علی المتعارف واما کون بعض الافراد ناقصا فیکون اللفظ اوسع بالبعض الآخر نحو کل مملوک لی فہو حر لایقع علی الموالی المکاتب ویسمی مشککا او ما زاد عطف علی قولہ ناقصا ای کالفاکہۃ لایقع علی فغیر المستقل ای فیما اذا کان الشیٔ الموجب لقصر العام غیر مستقل ہو ای العام حقیقۃ فی الباقی لان الواضع وضع اللفظ الذی استثنی منہ الباقی وہو ای العام حجۃ بالاشتراک فیہ ای فی الباقی وہذا اذا کان مجہولا فلا وفی المستقل کلما او غیرہ مجازۃ

ای فیما اذا کان القاصر مستقلا ویسمی ہذا تخصیصا سواء کان المخصص کلما او غیرہ مجازۃ

غیر المستقل بکلام یتعلق بصدر الکلام ولا یکون تاما بنفسہ لا یقال انہ غیر شامل للشرط المتقدم علی الجزاء والاستثناء المتقدم علی المستثنی منہ نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنی فی الا زید احد لتعلقہما بآخر الکلام لا بصدرہ والمراد بصدر الکلام ما ہو متقدم فی الاعتبار سواء تقدم فی الذکر او اخر ولا یخفی انہ لابد من اعتبار الشیٔ او لائم اخراج البعض منہ او تعلیقہ وقصرہ علی البعض التقادیر والمراد بالکلام الغیر التام ما لا یفید المعنی المقصود منہ وہو الجمل الموصوفۃ والاستثناء مثل لیس زید او لا یکون زید اذ کل ذلک لا معنی للقصر الا ثبوت الحکم للبعض ونفیہ عن البعض وہذا مفہوم الصفۃ والشرط وہو خلاف المذہب قلت بل المراد ہہنا ان یدل علی الحکم فی البعض ولا یدل فی البعض الآخر لا نفیا ولا اثباتا حتی لو ثبت بدلیل آخر ولو العدم اعدم ما بعدم الاصلی وبہذا یخرج الجواب عن اشکال آخر وہو ان کون الشرط للقصر علی بعض التقادیر انما ہو مذہب الشافعی وعند ابی حنیفہ رح مجموع الشرط والجزاء کلام واحد موجب للحکم علی تقدیر وساکت عن سائر التقادیر حتی ان مجرد الجزاء بمنزلۃ انت من انت طالق ولیس ہو مفید للحکم علی جمیع التقادیر والشرط تعلیقا وقصرا علی البعض کما ہو مذہب الشافعی رح وجواب آخر وہو انہ لولا الشرط لافاد الکلام الحکم علی جمیع التقادیر فحین علق بالشرط لم یقد ذلک بل کان قصرا علی البعض وکذا الکلام فی الاستثناء علی ما یجیٔ فان قیل جعل المستقل ہہنا مخصصا من غیر فرق بین المتراخی وغیرہ وقد سبق ان المتراخی نسخ لا تخصیص قلنا التخصیص قد یطلق علی ما یتناول النسخ فلا تقید بعدم المتراخی ولہذا یقال النسخ تخصیص وقد یطلق علی ما یقابلہ وہو المقید بعدم المتراخی والقول بان التخصیص لا یطلق الا علی غیر المتراخی یوجب بطلان کلام القوم فی کثیر من المواضع مثل تخصیص الکتاب بالسنۃ والاجماع وتخصیص بعض الآیات بالبعض مع المتراخی قولہ واما الحس فیہ تسامح لان المدرک بالحس ہو ان لم کذا وکذا واما انہ لیس لہ غیر ذلک فانما ہو بالعقل للاغیر فی التمثیل بقولہ واوتیت من کل شیٔ رد علی من زعم ان التخصیص لا یجری فی الخبر کالنسخ قولہ واما العادۃ فلو حلفت لایاکل راسا فالراس وان کان مستعملا عرفا فی راس کل حیوان الا انہ معلوم عادۃ انہ غیر مراد اذ لا یدخل فیہ عادۃ راس العصفور والجراد فیخص بما یکون متعارفا بان یکبس فی التنانیر ویباع مشویا وباختلاف العادات یختلف الازمنۃ والامکنۃ حصد ابو حنیفہ رح اولا برأس البقر والغنم والابل وثانیا برأس البقر والغنم بہبار راس الغنم خاصۃ قولہ ویسمی مشککا یعنی اللفظ الموضوع لمعنی الیستوی فیہ جمیع افرادہ بل یختلف بالشدۃ والضعف کالمملوک فی الفن المکاتب اولا بالاولویۃ او بالتقدم والتاخر کالوجود فی الواجب والممکن ویسمی مشککا لانہ یشکک الناظر انہ من قبیل المشترک ولا تواطی اعنی ما وضع لمعنی واحد یستوی فیہ الافراد فلو قال کل مملوک لی فہو حر لا یدخل فیہ الکاتب بنقصان الملکیۃ لان ملک رقبتہ لا یملک المولی استکسابہ ولا وطی المکاتبۃ بخلاف المدبر وام الولد فان قیل یتادی الکفارۃ بالمکاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلک باعتبار الرق وہو فی المکاتب کامل لانہ عبد ما بقی علیہ درہم والکتابۃ تحتمل الفسخ لان اشتراط الملک زمانا ہو بقدر ما یصح بہ التحریر وہو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فیہما ناقص لان ما ثبت فیہما من جہۃ العتق لا یحتمل الفسخ ولو حلف لایاکل فاکہۃ ولا تبۃ لم یحنث باکل العنب والرطب والرمان عند ابی حنیفہ رح لان کلا منہا وان کان فاکہۃ لغۃ وعرفا الا ان فیہ معنی زائدا علی التفکہ اعنی التلذذ والتنعم وہو الغذائیۃ وقوام البدن بہ فہذہ الزیادۃ یخص عندہ عن مطلق الفاکہۃ قولہ لنفی غیر المستقل اختلفوا فی العام الذی خرج منہ البعض ہل ہو حقیقۃ فی الباقی ام مجاز فالجمہور علی انہ مجاز وقالت الحنابلۃ حقیقۃ وقال ابو بکر الرازی حقیقۃ ان کان غیر منحصر ای لکثرۃ لتعذر العلم بقدرہا والا فمجاز قال

ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجازا ان كان بمستقل منه عنه او مع وقال القاضي هو بالعكس حقيقة ان بشرط او صفة او استثناء او غاية وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة الكل بشرط او صفة الاستثناء وغيره وقيل حقيقة الكل بدليل لفظ الافضل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول لما وراءه الاول فلان اللفظ الذي خرج منه البعض بالمستقل او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا او قال عليه السلام اخرجوا الاسامي فالعبد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اريد بالوضع الشخصي يعني انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو موضوع والا لكان مشتركا وسيجئ في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اريد بالوضع النوعي يعني انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون بعناه الباقي فالملفظ لا يصير بهذا حقيقة للباقي ايضا كذلك على ما سيجئ وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك فالكون بانه مجاز فيه هذا ولنتنبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بصيغة كذا موضوعا لمعنى كذا بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو مثنى مرفوع من حيث مدلول الملحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال مسلمين ومسلمات فجموع من سميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بل هي انما بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعاني بالهيئة وقد يكون ثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين له دلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا وذال عليه يعني انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في الصغ المجازي لكانت دلالته عليه فهمه منه عند قيام القرينة مجازا لها وشامله مجاز لتجاوز المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او مدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز وشامل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد الشجعان مستعمل في غير موضوع ومن حيث قصد الحيوان مستعمل فيما وضع له فليتدبر والمراد بالثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض يبقى مستعملا في الباقي وهو غير موضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا ترى انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول والمطرد عدم ارادة البعض وهذا لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من حيث التناول مجازا من حيث الاقتصار على البعض فهذا في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار ضمين والمجاز بجعل وضع واحد ذلك المعنى اما الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس بنفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت الارادة باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما المطرد عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبد بغير السالم للسالم بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان خرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اشارة في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصاهنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا يضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانه ناقضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين تحقيق كون حقيقة في التناول ان العلم بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة بحسب ما نقل اهل العربية بيان معنى الرجال فلان فلان الى ان استوعب وانما وضع الرجال لاختصار الذكر لا للاشارة الى اتحاد ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا هنا واجيب بان المقصود من تكرير الاحاد هو وضع الكل فاخراج البعض صيره مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فاخراج البعض لا يصيره مستعملا في غير معناه فيكون حقيقة وقد سلم ان تكرير الاحاد بمنزلة العلم

اى لفظ العام مجازا ؛ فى الباقى بطريق الالزام لكل البعض من حيث القصر ؛ اى من حيث انه مقصور على الباقى ؛ حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى بكون حقيقة فيه ؛ على ما ياتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه كلاما او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره ؛ لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالفعل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه خرف الاستثناء معتمد على العقل على انه مرفوع عنه حتى لا تقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة دليل فيه شبهة وبذا فرق قد تقرر بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب التعقل تخصيصه يخصص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى رح لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستثنى من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره ؛ او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله واحل الله البيع الآية لانه لما صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء او هو بين انه لم يدخل ؛ اى التخصيص بين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه بين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا والا يثبت به ما يحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ؛ والاصل فى النصوص التعليل ؛ ولا يدرى كم سخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض الكل معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء فى انه بين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل ؛ اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفى صورة الاستثناء العام حجة فى الباقى كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ؛ من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى العام حجة فى الباقى وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا ألفاء ان العام الى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا لا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق لصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام

وفلانا ولا مملوك له سوا هما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذ كان سواهما بخلاف ما لو قال مما ملكنى احرار لا مما ملكنى

قوله اى بلفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى للفظ العام بلا وصف ودون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض الخلو من ان يكون غير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما بحالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى ان تبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وذلك لان العقل قد يقتضى اخراج البعض مجهول بان يكون الحكم ممتنعا على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتماع والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المص فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان فى عدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعى فى الباقى

وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعض لطريق المجاز فاذا كان كل افراده باقية وعلم ان الباقية غير مراده فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه لقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى تخصيصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص لشبه المانع بصيغة والاستثناء بحكمها فانا فان كان مجملا لا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام لشبه المانع فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يعمل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فلما شبه الاول يصح تعليله

والكان مجملا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجملا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله اذ كان لان المجمل لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالة توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجملا بجملة ستوفى على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض لدليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا خرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في الخصوص المجمول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما دار المخصوص تعين شلا اذا خرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا خرج عشرون تعين ثمانون واذا خرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل الكل فيما دونه مجازا وما كان معلوما يترجح مجموع ما دار المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجمول قوله حتى تخصيصه يعني لما ثبت العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والخبر المتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر العنبسة على القياس وكذا الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما دار المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فجوز ان العام قاصر القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا وقد يستدل لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للمقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس متى ظهر لا مثبت فالمخصص في الحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل والا لعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص شبيه المانع بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام وشبهه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما دار المخصوص وعدم دخوله المخصوص تحت حكم العام لان رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى كل واحد من كل منهما حقه ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجملا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا يتعدى جهالته الى العام كالمانع المجمول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقه الشك في سقوط العام

الامر يقول فالمختار الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي يسمى بعض افراد العام تخصيصا بالقياس
بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي هذا في الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح
تعليله كما هو عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للكرخي واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس
وكم يبقى تحت العام فيجب حمله على اقل ما يبقى تحت العام والشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط
وهو الشبه الثاني وهو مشابه الاستثناء من حيث ان المخصص بين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب
البعض كما لا يصح تعليل المستثنى واخرج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام حجة مجملا فلا يثبت
العام حجة ومن حيث لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا
يريد علما انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا يمكنكم
الجواب بانه لما كان المذهب عندنا

فنظیر للاستثناء ما اذا باع الحر والعبد معین وفی هذه المسئلة لم یدخل الحر تحت الایجاب اذ باع عبدین الا بذا بحصته من الالف یبطل البیع لا
احدهما لم یدخل فی البیع فصار البیع بالحصة ابتداء ولان مالیس مبیع لیصیر شرطا لقبول البیع فیفسد بالشرط الفاسد
ففی المسئلة الاولی لیس حقیقة الاستثناء لکنهما تناسب الاستثناء فی ان الاستثناء یمنع دخول المستثنی فی حکم صدر الکلام
وفی هذه المسئلة لم یدخل الحر تحت الایجاب مع ان صدر الکلام تناوله فصار کانه مستثنی وفی المسئلة الثانیة وهی ما اذا
باع عبدین الا بذا حقیقة الاستثناء موجودة فاذا لم یدخل احدهما فی البیع لا یصح البیع فی الآخر بوجهین احدهما انه یصیر البیع
فی الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبیع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البیع بالحصة بقاء صحیح
کما یاتی فی المسئلة التی هی نظیر النسخ والثانی ان البیع فی الآخر بیع بشرط مخالف لمقتضی العقد وهو ان قبول مالیس مبیع
وهو الحر والعبد المستثنی یصیر شرطا لقبول البیع ونظیر النسخ اذا باع عبدین بالف فمات احدهما قبل التسلیم یبقی العقد
فی الباقی بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حیث ان العبد الذی مات قبل التسلیم کان اخلاحت البیع لکن بالموت ما
فی ید البائع قبل التسلیم النسخ البیع فصار کالنسخ لان النسخ تبدیل بعد الثبوت فلا یفسد البیع فی العبد الآخر مع انه یصیر بیعا
بالحصة لکن فی حالة البقاء وانه غیر مفسد لان الجهالة الطاریة لا تفسد ونظیر التخصیص ما اذا باع عبدین بالف علی انه بالخیار فی احد
بهما صح ان علم محل الخیار وثمنه لانه البیع بالخیار یدخل فی الایجاب لا الحکم فصار فی السبب کالنسخ وفی الحکم کالاستثناء فاذا
جعل احدهما لا یصح تشبیه الاستثناء واذا علم کل واحد منهما یصح تشبیه النسخ والمعتبر ههنا شبه صحح الاستثناء حتی یفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بین حصة کل واحد منهما عند ابی حنیفة رح وبیان مناسبتها التخصیص ان التخصیص لشبه النسخ بصیغته
والاستثناء بحکمه وههنا العبد الذی فیه الخیار داخل فی الایجاب لا الحکم علی ما عرف فمن حیث انه داخل فی الایجاب یکون رده
بخیار الشرط شبیها بالنسخ ومن حیث انه غیر داخل فی الحکم یکون رده بخیار الشرط بیان انه لم یدخل فیکون کالاستثناء
واذا کان له شبهان یکون کالتخصیص الذی له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعایة الشبهین قلنا ان علم محل الخیار وثمنه
یصح البیع والا فلا وهذه المسئلة علی اربعة اوجه احدها ان یکون محل الخیار وثمنه معلومین کما اذا باع هذا وذلک بالفین هذا بالف وذلک
بالف صفقة واحدة علی انه بالخیار فی ذلک والثانی ان یکون محل الخیار معلوما لکنه ثمنه لا یکون معلوما والثالث علی العکس والرابع
ان لا یکون شیء منهما معلوما فلو راعینا کونه داخلا فی الایجاب یصح البیع فی الصور الاربع غایته ما فی الباب انه یصیر بیعا بالحصة لکنه
فی البقاء تلاقی الابتداء فلا یفسد البیع ولو راعینا کونه غیر داخل فی الحکم ویفسد البیع فی الصور الاربع اما اذا کان کل واحد من محل الخیار
وثمنه معلوما فلان قبول غیر المبیع یصیر شرطا لقبول المبیع واذا کان احدهما او کلاهما مجهولا فلهذه العلة

باق علی ما هو الاصل فی المنصوص واذا ادرک فاحتمال الغیر قایم لما فی العلل من التراجم وبعد ما تقدیرت لا یدری انها فی ای قدر من افراد العام توجد کان هذا
یوجب جهالة العام وبطلان حجیته قلنا لا بل یوجب تمکن الشبهة فیما عرفت من انه ثابت بیقین والشک لا یوجب زوال الاصل الیقین بل وصف کونه یقینیا
قوله اذ هو اولی القیاس لا یعارض النص لانه دون النص قلا ینسخ لان عمل الناسخ انما هو فی رفع الحکم باعتبار المعارضة لکن تخصیص النص العام الذی خص
منه البعض لان عمل المخصص انما هو علی وجه البیان دون المعارضة فالقیاس المستنبط من المخصص بین ان قدر ما تعدی الیه العلة لم یدخل تحت العام
کما ان النص المخصص بین ان قدر ما تناوله لم یدخل تحته فان قیل فلم لم یجز التخصیص بالقیاس ابتداء قلنا لان ما تناول القیاس داخل تحت العام
قطعا والقیاس بین عدم دخوله ظنا فلا یسع بخلاف العام بعد التخصیص فانه ایضا ظنی والقیاس موید بما یشارکه فی بیان عدم دخول الخصوص فلهذا
وقد یقال ان الاصل الذی یستند الیه القیاس لا یصلح بینا لهذا العام بعد ما تناول شیئا من افراده فکذا القیاس المستنبط منه لا یصلح بینا

والجہالۃ المبیع او الثمن او کلیھما فاذا علم ان شبہ النسخ توجب الصحۃ فی الجمیع وشبہ الاستثناء یوجب الفساد فی الجمیع فرأینا الشبھتین وقلنا
اذا کان محل الخیار او ثمنہ مجھولا لا یصح البیع لشبہ الاستثناء واذا کان کل واحد منھما معلوما یصح البیع رعایۃ لشبہ النسخ ولم یعتبر ھھنا
شبہ الاستثناء حتی یفسد بالشرط الفاسد وھو ان مالیس بمبیع یصیر شرطا لقبول المبیع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقۃ واحدۃ
وبین ثمن کل واحد منھما حیث یفسد البیع فی العبد عند ابی حنیفۃ رح لان الحر غیر داخل فی البیع اصلا فصیر کالاستثناء بلا مشابہۃ
النسخ فیکون مالیس بمبیع شرطا لقبول المبیع ۞ فصل فی الفاظہ وھی اما عام بصیغتہ ومعناہ کالرجال واما عام بمعناہ ونداما ان
یتناول المجموع کالربط والقوم وھو فی معنی الجمع او کل واحد علی سبیل الشمول نحو من یاتینی فلہ درہم او علی سبیل البدل
نحو من یاتینی اولا فلہ درہم

للعام فلو اعتبرنا ممکن الی معارضاہ فیہ نظر لان عدم صلوح الاصل انما ھو باعتبار عدم التناول الشمولی من افراد العام والکلام فی القیاس المتناول لہ والا لم یکن مخصصا کونہ
فعدم صلوح الاصل للبیان لا یستلزم عدم صلوح القیاس لذلک ایضا لم یشترطوا فی القیاس المخصص للعام الذی خص منہ البعض ان یکون لہ اصلہ مخصصا لذلک العام بل الشخص
العام یقطع صارطنینا فجاز تخصیصہ بالقیاس وان کان مستندا الی اصل لا یتناول شیئا من افراد العام قولہ فیظہر للاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد اذ لو
فصل الثمن بان قال لبعتھما بالف کل واحد بخمسمائۃ صح فی العبد عندھما خلافا لابی یوسف رح قولہ لم یدخل الحر تحت الایجاب لان دخول الشئ فی العقد انما ھو بصفۃ البالیۃ
والتقدیر وذلک لانہ لو جد فی الحر دون العبد اذا جمع بین حر میت او بین میتۃ وزکیۃ او بین خل وخمر قولہ فصار البیع بالحصۃ ابتداء بان یقسم الالف علی قیمۃ العبد
وقیمۃ الحر بعد الفرض عبدا فی الصورۃ الاولی وعلی قیمۃ العبد المبیع وقیمۃ العبد المستثنی فیما نحن فیہ لو کان قیمۃ کل واحد منھما خمسمائۃ فحصۃ العبد من الالف خمسمائۃ علی القیاس
وصورۃ البیع بالحصۃ ابتداء ما اذا قال بعت منک ھذا العبد بحصتہ من الالف الموزع علی قیمتہ وقیمۃ ذلک العبد الآخر وھو باطل لجھالۃ الثمن وقت البیع قولہ والا لم یکن
بمبیع یصیر شرطا وذلک لانہ لما جمع بینھما فی الایجاب فقط شرط فی قبول العقد فی کل منھما قبول فی الآخر حتی لا یملک المشتری قبول احدھما دون الآخر فان قیل ان الکلی شرط
انما ھو عند صحۃ الایجاب فیھما لکی لا یکون المشتری ملجأ للضرر بالبائع فی قبول احدھما دون الآخر بخلاف ما اذا لم یصح کما اذا اشتری عبدا ومکاتبا او عبدا وامہ ام الصبی
اجیب بان الکلام فی کونہ شرطا فاسدا وذلک انما یکون عنده عدم صحۃ الایجاب فیھما واما اذا اوجد فوجد شرط صحیح وفیہ نظر لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحۃ الایجاب
فیھما واذکرہ لا یدفع المنع قولہ وبذا العبد الذی فیہ الخیار داخل فی الایجاب وھو الایجاب علی العبدین لانی لحکم لما عرف فی موضعہ من ان شرط الخیار یمنع الملک عن الثبوت لا السبب
عن الانعقاد علی ما یجیء تحقیقہ فی فصل مفہوم المخالفۃ قولہ وبذا المسئلۃ علی اربعۃ وجہ لانہ اما یکون محل الخیار والثمن کلاھما معلوما او الثمن مجہولا
او بالعکس کلاھما مجھولین مثل الاول باع سالما وغانما بالف صفقۃ واحدۃ علی ان البائع او المشتری بالخیار فی سالم الثانی باعھما بالف علی ان
فی سالم مثل الثالث باعھما بالف علی انہ بالخیار فی احدھما مثل الاول قولہ علی انہ بالخیار فی احدھما بالف علی انہ بالخیار فی الکل وقولہ والما فی الخیار فی احدھما من غیر تعیین لثمن کل واحد والما فی الخیار فی الکل
اعنی کون محل الخیار داخلا فی الایجاب یقتضی صحۃ البیع فی الصور الاربع لان کلا من العبد بن بالنظر الی الایجاب مبیع بیعا واحدا فلما کان علی سبیل الاشتراط لا
اعنی کون محل الخیار غیر داخل فی الحکم یقتضی فساد البیع فی الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فی الاولی مع جھالۃ الثمن وفی الثانیۃ والثالثۃ وجھالۃ المبیع وفی الرابعۃ فلما تعارضا
صح البیع فی الصورۃ الاولی دون الثلاث الباقیۃ اعنی صح فی الاولی رعایۃ لشبہ النسخ ولم یصح فی الثوانی رعایۃ لشبہ الاستثناء ووجہ الاقتصاص من معلومیۃ محل الخیار والثمن ترجح
جانب الصحۃ فلائم شبہ النسخ المقتضی للصحۃ وجھالۃ محل الخیار والثمن ترجح جانب الفساد فیلائم شبہ الاستثناء وقد یقال ان کل من الصور علی الاحتمالین اما فی الاولی فلان شبہ الاستثناء
ایضا یوجب صحتھا لکونہ استثناء معلوما واما فی الثانیۃ فلان شبہ النسخ یوجب لزوم العقد فی غیر محل الخیار لان جھالۃ الثمن طارئۃ وشبہ الاستثناء یوجب فسادہ فلا یتحقق بالشک واما فی الاخیر من فلان شبہ الاستثناء یوجب فساد العقد وشبہ النسخ یوجب انعقادہ فی العبدین فلا ینعقد بالشک وفیہ نظر اما اولا فلان مجرد شبہ الاستثناء ان محل الخیار غیر داخل فی الحکم فیکون ھذا
الاعتبار غیر مبیع فیکون قبولہ شرطا فاسدا مفسدا للبیع ومعلومیۃ الاستثناء لا تدفع ذلک لھذا اصل الاستثناء فی صورۃ جھالۃ الثمن وحدہ موجبا للفساد مع انہ معلوم ولما
فلان الاصل فی العقود ھو الانعقاد والجواز اذا لم توضع فی الشرع الا لذلک فعلی ذکرہ یلزم ان لا یثبت الفساد فی شئ من الصور لانہ لا یثبت الشک قولہ لجھالۃ المبیع او

فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا، فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى اللانهاية له فاذا اطلق على عدد معين دل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان لثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فيقال عبيدي احرار لتحقق جميع العبيد وليس المراد انه تحصيل الثلثة فصاعدا فان هذا اثنا في معنى العموم، لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وانما اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع والنزاع في الارث والوصية، فان اقل الجمع فيهما اثنان، وقوله قلوبكما مجاز كما مر ذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام، فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي صلى الله عليه وسلم اعن ان يسافر واحدا واثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بخط فعلنا لان مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى صيغة مخصوصة بالجمع ويطلق على اثنين فعلم ان الاثنين جمع

فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع

كان قبل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بصحة التسمية فلم يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بقي قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن استدراكا بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولها دائما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لان النص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لابقضاء القاضي ثم يخرج فيصير الثمن جهالة تمنع القن قوله ولم يعتبره هنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول المبيع بمبيع شرط القبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه المبيع فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع بغاية لشبه المبيع وفي غير هذه جهة كونه غير مبيع حتى يفسد بغاية لشبه الاستثناء قوله فصل في الفاظ اى الفاظ العام على ما ذكره المصرح والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام لصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سوار وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد الصيغة وهذا الى العام بمعناه فقط اما يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول الكل واحد اما ان يتناول له على سبيل الشمول او على سبيل البدل اعلم ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لان داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوصف الضمير العايد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم الصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول الجميع احاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن فلكذا فدخله جماعة كان للاول ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل

جارنی القوم الا زیدا ومن شرطه دخول المستثنی منه لولا الاستثناء قلت من حیث ان مجئ الجمیع لا یتصور بدون مجئ کل واحد حتی لو کان الحکم متعلقا بالمجموع من حیث هو المجموع من غیر ان یثبت لکل فرد منه یصح الاستثناء مثل یطیق رفع هذا الحجر القوم الا زیدا وهذا کما یصح عند عشرة الا واحدا والاصح العشرة زوج الا واحدا اذ لیس الحکم علی الاحاد بل علی المجموع والثانی ان تعلیق الحکم بکل واحد سوا رکان مجتمعا مع غیره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد بعد آخر حتی دخلوا جماعة معا او متعاقبین استحق کل واحد الدرهم والثالث ان تعلیق الحکم بکل واحد بشرط الانفراد وعدم المعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فکل واحد دخلا اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا او متعاقبین استحق شیئا ولو دخله متعاقبین لم یستحق الا الواحد السابق وسیاتی تحقیق ذلک فالحکم فی الاول مشروط بالاجتماع وفی الثالث بالانفراد وفی الثانی غیر مشروط بشیئ منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وفی معناه من العام المتناول للمجموع مثل المرهط والقوم یصح الطلاقه علی ای عدد کان من الثلثة الی ما نهایة له یعنی ان مفهوم جمیع الاحاد سوا رکانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلک ولیس المراد انه عند الاطلاق یحتمل ان یراد به الثلاثة وان یراد به الاربعة وغیر ذلک من الاعداد لانه ح یکون بهما غیر دال علی الاستغراق فلا یوجب العموم بل بنا فیه لان الدلالة علی الاستغراق شرط فیه لا یخفی ان الکلام فی الجمع المعرف واما المنکر فسیاتی ذکره وکذا سائر اسمار الجموع والافقد سبق ان المرهط اسم لما دون العشرة من الرجال علی ما صرح به فی کتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام المجموع واسمائها الجمیع الافراد قلت او کثرت وان کان بدون اللام لما دون العشرة کالمرهط وللعشرة فما دونها جمع القلة مثل المسلمین والمسلمات والانفس ونحو ذلک واما تحقیق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحروف التعریف او الاسم بشرط التعریف وعلی الثانی بل بصیر مشترکا حیث وضع بدون التعریف المطلق الجمع وان الاولی لا شک انه نوعی فکیف یکون اللفظ باعتباره حقیقة وان الحکم فی شله علی کل جمع او کل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جمیعا وان مدلوله الاستغراق الحقیقی او اعم من الحقیقی والعرفی فالکلام فیه طویل لا یحتمل المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا فی اقل عدد یطلق علیه صیغة الجمع فذهب اکثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الی انه ثلثة حتی لو حلف لا یتزوج نساء لا یحنث بتزوج امراتین وذهب بعضهم الی انه اثنان حتی یحنث بتزوج امراتین وتمسکوا بوجوه الاول قوله تعالی فان کان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوین یحجبان الام من الثلث الی السدس کالثلاثة والاربعة وکذا کل جمع فی المواریث والوصایا حتی ان المراد للاخوین الثلثین کما للاخوات وفی الوصیة للاثنین ما وصی لاقاربه فلان الثانی قوله تعالی فقد صغت قلوبکما ای قلبا کما اذ ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه الثالث قوله علیه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوی فکیف من النبی علیه السلام وتمسک الذاهبون الی ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربیة علی اختلاف صیغ الواحد والتثنیة والجمع فی غیر ضمیر للمتکلم لما عرف مثل رجل رجلان رجال هو فعل وهما فعل وهم فعلوا وهما فعلا وهم فعلوا وایضا ما فوق الاثنین هو المتبادر الی الفهم من صیغة الجمع وایضا یصح نفی الجمع عن الاثنین مثل ما فی الدار رجال بل رجلان وایضا یصح رجال ثلثة واربعة ولا یصح رجال اثنان ولیس ذلک لمراعاة صورة اللفظ بان یکون الموصوف والصفة کلاهما مثنی او مجموعا لان اسماء الاعداد لیست جموعا ولا لفظ اثنان مثنی علی ما تقرر فی موضعه ولانه یصح جارنی زید وعمرو العالمان والصحیح العالمون ثم اجابوا عن تمسکات الحنفی لف اما عن الاول فلانه لا نزاع فی ان اقل الجمع اثنان فی باب الارث استحقاقا وحجبا والوصیة لکن لا باعتبار ان صیغة الجمع موضوعة للاثنین فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدلیل ان للاثنین حکم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالی فان کانتا اثنتین الاختین لابام او لاب وام اثنتین فلهما الثلثان مما ترک ان للاختین حکما للاخوات فی استحقاق الثلثین مع ان قرابة الاخوة متوسطة لکونها قرابة محاورة فکیف للبنتین الصلبیتین الحکم للبنات فی استحقاق الثلثین بطریق الاولی لان قرابتهما قریبة لکونها قرابة البنوة ایضا یعلم ذلک بطریق الاشارة من قوله تعالی فلذکر مثل حظ الانثیین فانه یدل علی ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فیکون ذلک حظ الانثیین اعنی البنتین ثم لما کان هذا موهما ان النصیب یزداد بزیادة العدد نفی ذلک بقوله تعالی فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک فان قلت یشکل بانه یعلم ان خط البنتین مع الابن مثل حظه مع البنت لکن من این یعلم ان حظهما ذلک بدون الابن قلت من حیث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطریق الاولی واما الحجب فلانه مبنی علی الارث اذ الحاجب لا یکون الا وارثا بالقوة او بالفعل علی ان الحجب بالاخوین قد ثبت باتفاق من الصحابة کما روی ابن ابن عباس رضی الله عنه عن عثمان رضی الله عنه حین ورد الام من الثلث الی السدس بالاخوین قال الله تعالی فان کان له اخوة فلامه السدس ولیس الاخوان اخوة فی لسان قومک فقال عثمان رضی الله عنه لا استحجن ان اخالف فهما رادا وروی لا استطیع ان انقض امرا کان قبلی

فتصیح تخصیص الجمع تعقیب لقولہ ان اقل الجمع ثلثۃ والمراد بالتخصیص بالمستقل ما فی معناہ کالربط والقوم فی الثلثۃ والمفرد بالجر عطف علی الجمع ای المفرد الحقیقی کالرجل وما فی معناہ کالجمع الذی یراد بہ الواحد نحو لا تتزوج النساء الی الواحدۃ ای لتصیح تخصیص المفرد الی الواحد والطائفۃ کالمفرد بہذا فسر ابن عباس رضہ قولہ تعالی فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ ومنہا ای من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم یکن معہودا لان المعرف لیس ہو الماہیۃ فی الجمع والبعض الافراد لعدم الاولویۃ فتعین الکل اعلم ان لام التعریف اما للعہد الخارجی او الذہنی واما الاستغراق الجنس واما التعریف الطبیعۃ لکن العہد ہو الاصل ثم الاستغراق ثم تعریف الطبیعۃ لان اللفظ الذی یدخل علیہ اللام دال علی الماہیۃ بدون اللام فتحمل اللام علی الفائدۃ الجدیدۃ ای من حملہ علی تعریف الطبیعۃ والفائدۃ الجدیدۃ اما تعریف العہد او استغراق الجنس وتعریف العہد اولی من الاستغراق لانہ اذا ذکر بعض افراد الجنس حاز جازا وذہب فتحمل اللام علی ذلک البعض اولی من حملہ علی جمیع الافراد لان البعض متیقن والکل محتمل فاذا علم ذلک ففی الجمع المحلی باللام لا یمکن حملہ بطریق الحقیقۃ علی تعریف الماہیۃ لان الجمع وضع لافراد الماہیۃ لا للماہیۃ من حیث ہی لکن یحمل علیہا بطریق المجاز علی ما یاتی فی ہذہ الصفحۃ ولا یمکن حملہ علی العہد اذا لم یکن عہد فقولہ والبعض الافراد لعدم الاولویۃ اشارۃ الی ہذا فتعین الاستغراق وتمسکہم بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام الائمۃ من قریش لما وقع الاختلاف بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلافۃ وقال الانصار منا امیر ومنکم امیر تمسک ابوبکر رضی اللہ عنہ بقولہ علیہ السلام الائمۃ من قریش ولم ینکرہ احد

ونوارثہ الناس واما الوصیۃ فلانہا ملحقۃ بالمیراث من حیث ان کلا منہا یثبت الملک بطریق الخلافۃ بعد الفراغ عن حاجۃ المیت واما الجواب عن الثانی فہو ان الاطلاق الجمع علی الاثنین مجاز بطریق اطلاق اسم الکل علی البعض او تشبیہ الواحد بالکثیر فی العظم والخطر کما یطلق الجمع علی الواحد تعظیما فی مثل قولنا والمالک محافظون مع الاتفاق علی ان الجمع لا یطلق علی الواحد حقیقۃ وانما اکثر مثل ہذا المجاز اعنی ذکر الصفۃ الذی لا یکون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافۃ الی الاثنین مثل قلوبہما وانفسہما ورؤسہما ونحو ذلک احترازا عن مستقل الجمع بین التثنیتین مع وضوح ان المراد بمثل ہذا الجمع الاثنان وقد یصحح بان المراد بالقلوب السیول والدواعی المختلفۃ کما یقال لمن مال قلبہ الی جہتین او تردد بینہما انہ ذو قلبین فما الجواب عن الثالث فہو انا لما دل الاجماع علی ان اقل الجمع ثلثۃ وجب تاویل الحدیث وذلک بان یحمل علی ان للاثنین حکم الجمع فی المواریث استحقاقا ترجیحا او فی حکم الاحتقاف خلف الامام وتقدم الامام علیہما او فی اباحۃ السفر لہما وارتفاع ما کان منہیا فی اول الاسلام من مسافرۃ واحد واثنین بناء علی غلبۃ الکفار او فی النفقۃ وصلوۃ الجماعۃ بہما او فی فضیلۃ الجماعۃ وذلک لان الغالب من حال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تعریف الاحکام دون اللغات علی ان ہذا دلیل علی تقدیر تسلیمہ لا یدل علی المطلوب اذ لیس النزاع فی ج مع م وما یشتق من ذلک لانہ فی اللغۃ فہم شئی الی شئی وہذا حاصل فی الاثنین بلا خلاف وانما النزاع فی صیغ الجمع وضمائرہ وہذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع فی نحو رجال ومسلمین وضربوا واذہبوا لا فی لفظ ج م ع ولا فی نحو فعلنا ولا فی نحو صفت فلو بکی فانہ وفاق یتکلم فعلی ہذا الحاجۃ الی ما ذکرہ المصرح حوالہ عن مثل فعلنا ومع ذلک یجب ان یحمل اشتراکہ بین التثنیۃ والجمع علی الاشتراک المعنوی دون اللفظ لانہ موضوع مع الغیر واحدا کان الغیر او اکثر وہذا المفہوم واحد یصدق علی الاثنین وعلی الثلاثۃ وما فوق ذلک کما یصدق ہم فعلوا علی الثلثۃ والاربعۃ وما فوقہما من غیر اشتراک لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلک ما قیل ان مثل فعلنا حقیقۃ فی الجمع مجاز فی الاثنین واکتفی بہذا المجاز ولم یوضع للمتکلم مع واحد اصلا خاص لئلا یکون التبع مزاحما للاصل لان المتکلم بہذہ الصیغۃ یحکی عن نفسہ وعن غیرہ علی ان ذلک الغیر تبع لہ فی الدخول تحت الصیغۃ لانہ لیس متکلما بہذا الکلام حقیقۃ وہو ظاہر بخلاف ما اذا کان الغیر فوق الواحد فانہ یتقوی بکثرۃ ویصیر بمنزلۃ الاصل واعلم انہ یفرق فی ہذا المقام بین جمع القلۃ وجمع الکثرۃ فدل بظاہرہ علی ان المفرد بینہما انما ہی فی جانب الزیادۃ بعضہ ان جمع القلۃ مختص بالعشرۃ فما دونہا وجمع الکثرۃ غیر مختص لانہ مختص بما فوق العشرۃ وہذا لا وفق بالاستعمالات وان صرح بخلاف کثیر من الثقات قولہ فتصیح تخصیص الجمع قد اختلفوا فی منتہی التخصیص فقیل لا بد من بقاء جمع یقرب من مدلول العام وقیل یجوز الی الثلثۃ

والصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعة حتى لو حلف لا تتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لبني فلان لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة كيجب حمله على تعريف الجنس انما قال لعدم الفائدة ولم يقل في قوله لا تتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق وهذا فيكون تعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيتبقى الجمعة فيه من وجه ولو لم يحمل للبطل اللام اصلا اذ اكان اللام لتعريف الجنس فمضى الجمعة باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا

وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصرح ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تقريبا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير لفظا واحدا كالرجل او في معناه كالنساء في التزوج والنساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع الفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على تقدير وجوده حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض فكون اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق والنزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فجمع لا معنى لهذا التقرير اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا تتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سبق فلا عموم فلا تخصيص الثالث ان قال لغريمه كل رجل في البلد اكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا او احدا لغيا عرفا ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض بالدلالة والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وتنفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تتزوج واحدة وهو معنى العموم لا الاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحيحة لغة قوله والمراد بالتخصيص بالمتصل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه لا يجوز الا الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا واحدا ان لم يكن العالم الا واحدا قوله واطائفة كالمفرد يعني ان اسم الواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنه لا تحل لاحد بعد ثلثة قطعا ويجوز ان يكون جمعا فقيل هو من الشيء واحد اكان او اكثر وقيل لانه مفرد الصنف اليه علامة الجماعة اعني التاء فرد وعلى المعنيين فالكلام هنا في الطائفة التي يمكن ان تكون جمعا وهي ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصد المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون لحصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون لجميع حصصه غير معينة منها لكن باعتبار بعد ما في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر والام بالجمع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتميز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد والى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه اما ان يوجد في قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن جميع بعض المستويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالجامع وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل الذي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة حيث هي وهي مذا ما عليه المحققون وفي ذا ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اهم فيكون مقدما والامر استعمالي في الشرع واحوطي في اكثر الاحكام يعني الايجاب في الدماء والتحريم والكراهة وانكان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد دون

فعلی ہذا الوجہ حرف اللام معمول ومعنی الجمعیۃ باق من وجہ ولو لم یحمل علی ہذا المعنی وتبقی الجمعیۃ علی حالہا البطل اللام بالکلیۃ فیحملہ علی تعریف الجنس وابطال الجمعیۃ من وجہ اولی وہذا معنی کلام فخر الاسلام رح فی باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار لانا اذا بقینا جمعا فاحرف العہد اصلا الی آخرہ فاعلم من ہذہ الابحاث ان ما قالوا انہ یحمل علی الجنس مجازا مقید بصورۃ لا یکون حملہ علی العہد والاستغراق لو امکن یحمل علیہ کما فی قولہ تعالی لا تدرکہ الابصار فان علمازا قالوا انہ لسلب العموم لا العموم السلب فیحملوا اللام للاستغراق الجنس ۞ والجمع المعرف بغیر اللام نحو جیدی احرار عام ایضا لصحۃ الاستثناء واختلف فی الجمع المنکر والاکثر علی انہ غیر عام وعند البعض عام لصحۃ الاستثناء لقولہ تعالی لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا والنحویون حملوا الاعلی علیہ ۞ الماہیۃ وقد جعلہ متاخرو الاستغراق بناء علی انہ لا یفید فائدۃ جدیدۃ زائدۃ علی ما یفیدہ الاسم بدون اللام وہذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعریف العہد الذہنی فان عدم الفائدۃ فیہ ظاہر لان دلالۃ النکرۃ علی حصۃ غیر معینۃ الظہر من دلالۃ علی نفس الحقیقۃ وانما صرحوا بان المعہود الذہنی فی المعنی کالنکرۃ فان قیل یعتبر فیہ العہدیۃ فی الذہن فیتمیز عن النکرۃ قلنا وکذلک یعتبر فی تعریف الماہیۃ تصورہا فی الذہن وللاشارۃ الیہا فیتمیز عن اسم الجنس النکرۃ مثل رجل رجحہ ورجح الرجحی وبالجملۃ توقف العہد الذہنی علی قرینۃ البعضیۃ وعدم الاستغراق مما اتفقوا علیہ وقد صرح بہ المصابیح حیث مثل بعہد ذلک لتعریف الماہیۃ المتاخر عن الاستغراق مما اتفقوا علیہ وقد صرح بہ ایضا حیث مثل بعہد ذلک لتعریف الماہیۃ المتاخر عن الاستغراق بنحو اکلت الخبز وشربت الماء اذ لا یعنی بالمعہود الذہنی الا مثل ذلک مما یدل القرینۃ علی ارادۃ المفہوم دون الجنس الحقیقۃ والمبہم دون الکل والمبہم وان لم یعین اذ کان ذا التعریف الماہیۃ فلیست شعری ما معنی المعہد الذہنی المقدم علی الاستغراق وما اسم تعریفہ الماہیۃ حیث لا یکون الحکم علی الافراد کما فی قولک الانسان حیوان مطلق قولہ لصحۃ الاستثناء فان قیل المستثنی قد یکون خاصا اسما عدد مثل عندی عشرۃ الا واحدا ام اسم علم مثل کسوت زیدا الا زیدا وغیر ذلک مثل صمت ہذا الشہر الا یوم کذا واکرمت ہؤلاء الرجال الا زیدا فلا یکون الاستثناء دلیل العموم اجیب بوجہہ الاول ۞ ان المستثنی منہ فی مثل ہذا الصور وان لم یکن عاما لکنہ یتضمن صیغ عموم باعتبار ما یصح الاستثناء منہ فانہا جمع مضاف الی المعرفۃ ای جمیع اجزاء العشرۃ واعضاء زید وایام ہذا الشہر واحاد ہذا الجمع الثانی ان المراد ان الاستثناء من معہد وغیر محصور دلیل العموم وذلک لان المستثنی منہ فی الاستثناء المتصل یجب ان یستغرق المستثنی وغیر محصور لان دلالۃ الاستثناء اخراج ما لولاہ لدخل فیہ ومنع عن العموم انما یتحقق الحکم ان لو کان المستثنی منہ محصورا شاملا للمستثنی مثل شمول العشرۃ للواحد وزید للرأس الشہر للیوم والجماعۃ التی فیہم زید ولیس صحیح الاستثناء دلیلا علی ان المستثنی منہ محصور اذ لا یلزم من استغراق شیء للشیء استغراق ذلک الشیء للمستثنی وغیر محصور اخراجہ الثالث ان المراد استثناء ما یہم من افراد ما دل اللفظ لا ما یتوہم من جزئیاتہ کما فی المحصور المذکور فانہ لا یتوہم من المستثنی فی مثل جاءنی الرجال الا زیدا الا الافراد الذی افراد زید لا الافراد الذی یتوہم من جزئیاتہ کالرجل الذی ہو زید والرجل الذی ہو عمرو وہذا ہو المراد بقولہم ان الاستثناء من المعہد لا یکون الا من الجمع المعرف الخ المحصور انما ہو علی الاحاد دون المجموع بشہادۃ الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد ما دل اللفظ وہو ہہنا الرجل قولہ قال بعضہم الخ ۞ اعلم ان ہذا خارج عن الجنس وانما ذکرہ لما ان لام الجنس قد یخرج عن الجنسیۃ فی مثل فلان یرکب الخیل ولیس الثیاب البیض الا للجنس فقط بان لیس المقصد الی عہد او استغراق فلو حلف لا یتزوج النساء او لا یشتری العبید او لا یکلم الناس یحنث بالواحد الا ان اسم الجنس حقیقۃ فیہ بمنزلۃ الاسم الشائع فی الجمع حتی انہ صح ان یکون من جنس الرجال غیر ہؤلاء علیہ السلام کانت حقیقۃ الجنس متحققۃ وہم یسیر بکثرۃ افرادہ والواحد ہو المستغرق فیعمل بہ عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان نوی العموم فح لا یحنث قطعا ویصدق دیانۃ وقضاء لانہ نوی حقیقۃ کلامہ والتنکیر تعتقد لان ترویج جمیع النساء متصور وعن بعضہم انہ لا یصدق قضاء لانہ نوی حقیقۃ لا تحتمل الا بالنیۃ فصار کانہ نوی المجاز ثم ہذا الجنس بمنزلۃ النکرۃ یخص فی الاثبات کما اذا حلف لیرکبن الخیل یحصل البر برکوب واحد ولیعم فی النفی مثل لا یحل لک النساء ای واحدۃ منہن فقولہ تعالی انما الصدقات للفقراء یکون مبناہ ان جنس الزکوۃ الجنس الفقیر فیجوز الصرف الی واحد وذلک لان الاستغراق لیس بمستقیم اذ یصیر المعنی ان کل صدقۃ لکل فقیر لا یقال بل المعنی ان جمیع الصدقات بجمیع الفقراء تقابل الجمع بالجمع یقتضی انقسام الاحاد علی الاحاد ولا ثبوت کل فرد من ہذا الجمع لکل فرد من ذاک الجمع لانا نقول لو سلم ان ہذا معنی الاستغراق فالمطلوب حاصل وہو جواز صرف الزکوۃ الی فقیر واحد قولہ فعلی ہذا الوجہ وہو ان یکون ہذا الجمع للجنس حرف اللام معمول للدلالۃ علی تعریف الجنس ای الاشارۃ الی ہذا الجنس من الاجناس

ومنها ای من الفاظ العام المفرد المحلی بالام اذا لم یکن للمعهود کقوله تعالی ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا والسارق والسارقة الآن تدل التثنیة علی انه لتعریف الماهیة نحو اکلت الخبز وشربت الماء وانما یحتاج فی تعریف الماهیة الی التثنیة لما ذکرنا ان الاصل فی اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعریف الماهیة ومنها النکرة فی موضع النفی کقوله تعالی قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی فی جواب ما انزل الله علی بشر من شیء وجه التمسک انهم قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء فلو لم یکن مثل هذا الکلام مسلسب الکلی لم تستقم فی الرد علیهم الایجاب الجزئی وهو قوله تعالی قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی والکلمة التوحید

وفی الجمعیة باق من وجه لان الجنس یدل علی الکثرة تضمنا بمعنی انه مفهوم کلی لا یمنع شرکة الکثیر فیه لا بمعنی ان الکثرة جزء مفهومه وهذا معنی قول الامام فخر الاسلام ان کل جنس یتضمن الجمع فمعنی الجمعیة وهو الکثیر باق من وجه حیث صح الحمل علی الواحد وقالوا لا یقول الرجل ان بحیل علی ما یصح اطلاق الجمع علیه حقیقة باعتبار عمدیته وحضوره فی الذهن فیکون اللام معمولا والجمعیة باقیة من کل وجه لا یقال الکلام علی تقدیر ان لا یکون هناک معهود لانا نقول تقدیر عدم المعهود المبنی تقدیر باطل لان کل لفظ علم بد لو جاز تعریفه باعتبار القصد الی بعض افراده من حیث انها حاضرة فی الذهن فمع الاسم انتفاء العهد الذهنی فی شیء من المعهود المذکورة فالصحیح فی اثبات ما ذکرنا ان الجمع مجاز عن الجنس التمسک لو قوله فی الکلام کقوله تعالی للاحل لک النساء وقوله فلان یرکب الخیل قوله وهذا معنی کلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل الاتزوج النساء ولا اشتری الثیاب یقع علی الاقل ویحتمل الکل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا قلنا جاءنی فلان صار تقدیره جاءنی بعض الرجال فصار العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقی حرف اللام لمعنی تعریف الجنس وبقی بعض الجمع فی الجنس من وجه فکان الجنس اولی قوله فلم یسقط بذهه الاشکال ان حمل الجمع علی الجنس مجاز وعلی العهد اولا استغراق حقیقة ولا مساغ للمخلص لا عند تعذر الاصل ولهذا الوقالت خالعتی علی مائتی درهم ولا شیء فیها لزمها ثلثمائة دراهم ولو حلفت لا کلمه الایام والشهور یقع علی العشرة عنده وعلی الاسبوع والسنة عندهما لانه امکن العهد فلا یحمل علی العدد ولهذا قالوا فی قوله لا تدرکه الابصار انه للاستغراق دون الجنس لان المعنی لا یدرکه کل بصر وهو سلب العموم ای نفی الشمول ورفع الایجاب الکلی فیکون سلبا جزئیا ولیس السلب لا یدرکه شیء من الابصار لیکون عموم السلب لشمول النفی لکل واحد شیء فیکون سلبا کلیا لا یقال کما ان الجمع المعرف باللام فی الاثبات للایجاب الحکم الکل وهو ادراک هو فی النفی للسلب الحکم عن کل فرد کقوله تعالی وما الله یرید ظلما للعباد وان الله لا یحب الکافرین ان الله لا یهدی القوم الفاسقین لانا نقول یجوز ان یکون ذلک باعتبار انه للجنس والجنس فی النفی یعم وقد یجاب عن الآیة بانا لا نعلم الاحوال والاوقات وبان الادراک بالبصر اخص من الرؤیة فلا یلزم من نفیه نفیها قوله والصحة الاستثناء کقوله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک فان قبیل صحة الاستثناء متوقفة علی العموم فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العموم بوقوع الاستثناء فی الکلام من غیر نکیر فیکون سنة لا بالاحتمال والاجماع قوله واختلف فی الجمع المنکر لا شک فی عمومه بحیث انتظم جمیع من السمیات وانما الخلاف فی العموم بوصف الاستغراق فالاکثرون علی انه لیس بعام لان رجالا فی الجموع کرجل فی الوحدان لصح الطلاقه علی کل جمع کما صح اطلاق رجل علی کل فرد علی سبیل البدل ویعضهم علی انه عند الاطلاق للاستغراق فیکون عاما لصحة الاستثناء کقوله تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم یکن للاستغراق لکان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع فی صحة الطلاقه علی الکل حقیقة والان حمله علی ما دون الکل لاجمال لاستواء جمیع المراتب فی متنی الجمعیة فلا یدمن الحمل علی الاقل المتیقن او علی الکل للکثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعیة بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت الطلاقه علی کل مرتبة من مراتب الجموع فحمله علی الاستغراق علی جمیع حقایقه فکان اولی والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو کان استثناء لوجب نصبه وعن الثانی ان عدم اعتبار الاستغراق لا یستلزم اعتبار عدمه لیلزم البعضیة بل هو القدر المشترک بین الکل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجیح علی ان الحمل علی القدر المشترک اسهل کما فی رجل لا اجمال اذ یعرف ان عناه جمع من الرجال وان لم یعلم تعیین عدده وما ذکر من الجمع بین الحقایق ان اریدانه موضوع لکل مرتبة وضعا علی حدة لیکون مشترکا فهو ممنوع وان اریدانه موضوع للمفهوم الاعم الصادق علی کل مرتبة بطریق الحقیقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلی باللام قد سبق ان الحق باللام اذا لم یکن للعهد الخارجی فهو الاستغراق الآن یدل التعریف علی انه لنفس الماهیة کما فی قولنا الانسان حیوان ناطق او للمعهد الذهنی کما فی کلمة الخبیث

والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا الا ان اليمين للمنع اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون السلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر معناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون لا ايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عند ما نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة انما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما لما ظهر انا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فاذا قيل النكرة الموصوفة مفيدة

والمقيد من اقسام الخاص قلنا

وشرعت المادة في البعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الجزء وهو المادة المقررة في الذهن الذي يؤكل ويشرب وهو مقدار ما يعلم انه اذا ذكر المحققون الصحيح جعله تعريف الماهية فكذا ارادة المعهود الذهني المقدم على الاستغراق مالم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم ان غيره سواء دخل السوق الذي في السوق البلد وشاهد عند المحققين موجود خارجي لكنه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي والتي وقد تمسك بهذا المثال من حمل ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان تعقب عليها حكم النفي فيفيد عمومها العموم ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفته الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من نظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا وانما قال صاحب الكشاف ان قرارة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجزه واستدلال المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى كالاستفهام تقرير وتثبيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيأ من الكتب على ما يستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا يعني في السلب الكلي مثل ما انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضا على بعضهم وانما قال بالايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليستا في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود يحق لما كان اثبات الواحد المحق تعالى وتقدس توحيدا ولا اشارة الى هذا التقرير قال والكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله والصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الآلهة بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما مر جوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه اسم لهذا المفهوم الكلي كالانسان لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا احملا على المحل والجر محذورا اي لا اله موجودا وفي الوجود الا الله فان قلت ما الاقدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت ان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود دلان النفي نتيجة وهي نفس الخبر انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الغيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا اذ المعنى ما الخير الا المحض على نفي الوجود عن الآلهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل الآله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان دخلت فعبده حر او ان طالق للبيمين على تحقق تعليق الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قوله تالله لا اضربن رجلا وان كان منفيا مثل

خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك التقييد عام في افراده ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكونها آلة على فرد لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ائتني بتمرة وثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والعرفة اذا اعيدت

ان لم اشرب جلا فكذا نحو يمين للحمل على نذرته تو لك والله لا شربن جلا ولا شك ان النكرة في النفي اثبت خاص فقيدا بالايجاب بالجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة المنفي عام فقيدا بالسلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فقوله ان عم وعم النكرة في موضع الشرط ليس للعموم النكرة في موضع النفي قوله كذا النكرة الا موصوفة بصفة عامة وهي التي تختص لفيد وواحد من افراده فتلك النكرة كما اذا حلفت لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحد من الرجال فخلاف اذا حلفت لا يجالس الا رجلا يدخل في داره جميع كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق فرد واحد واستدل على عمومها وجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة تصلى نارا حامية الذي للقطع بان الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل وجوه معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنفي حتى لا يكون المشركون مساوين عاما كما ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلزم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان النكرة الموصوفة مختص فيجب بخبر واحد بكلمة اي وبالنكرة استشهاد في النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفا او لا يدل على اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كالشيء واحد فعمومها عمومه وبدل على ان الاصل انه لو حلفت لا يجالس الا جليسا يخيث بجالسة رجلين لو حلفت لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين وانه اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يوجد عند صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا عالما الخ وما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت خبر موصوفة فالاستثناء راجع الى الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء راجع الى الصفة فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا صفاته الا رجلا واحدا فحنث بمجالسة جليسين لانه قد تعذر تقييم الثنيا قرينة دالة على ان المقصد منها الى الحجر والجنسية دون الوحدة فلا تختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف فالان التقرير لا تختص في الوصف للقطع بان المقصد في مثل ثمرة خير من جرادة واكرم رجلا الا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه عموم في مثل ليت رجلا عالما واحدا لا اجالس رجلا عالما ويحصل الايجاب بمجالسة واحد فتحاصل ان النكرة في غير موضع النفي اذا تخصص بحيث لا تقتضي العقل الا انه يكون في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص منها الخاص المحقق اعني ما وضع للكثير محصورا ولو احتمالا بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض متناولا له لفظا آخر لا بالجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه هذا كما فالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ان دلالات الاحمال ان كلا منها بالنسبة الى آخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب التخصيص مطلق على تصير اللفظ غير دال على ما يتناوله بحسب اصل اللغة سواء تناول العشرة كقوله والنكرة في غير هذه المواضع اعني النفي والشرط المثبت والموصوفة بصفة عامة تختص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل ويجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستعقبة بما تقتضي العموم كقوله تعالى علمت نفس وقوله لتجدن ثمرة خيرا من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء وهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات

فکذلک فی الوجهین ای اذا اعیدت المعرفة نکرة کان الثانی غیر الاول واذا اعیدت معرفة کان الثانی عین الاول فالمعتبر تنکیر الثانی وتعریفه قال ابن عباس رض فی قوله تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا لانه لن یغلب عسر یسرین والاصح ان هذا تالید وان اقربا بالف مقید بصک مرتین یجب الف واحد وان اقربه منکرا یجب الفان عند ابی حنیفة رح الا ان یتحد المجلس فالاقسام العقلیة اربعة ففی قوله تعالی کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول اعیدت النکرة معرفة وفی قوله تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا اعیدت النکرة نکرة والمعرفة معرفة ونظیر المعرفة التی تعاد نکرة غیر مذکورة وهو ما اذا اقربالف مقید بصک ثم اقر فی مجلس آخر بالف منکر لا روایة لهذا لکن ینبغی ان یجب الفان عند ابی حنیفة ومنها ای بنی نکرة بالصفة

لا بالنفی ولا بالاثبات کقوله تعالی ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة فاذا انشاء للامر بمنزلة صیغ العقود مثل بعت واشتریت وان وقعت فی الاخبار مثل رایت رجلا فهی لاثبات واحد مبهم من جنس کل الجنس غیر معلوم التعیین عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله علی قید الوحدة وقیل ان یقول لانعم عدم تعرض لقید الوحدة للقطع بان معنی ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة وتعقیر رقبة اعتاق رقبة واحدة وکان المراد ان الکل لیس بلازم بل یجوز ان یراد به نفس الحقیقة او فرد منها او واحد قد جعل علیه واحد کان او اکثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فی جنسه بمعنی ان الحجة تحتمله لخصص کثیرة مما یندرج تحت امر مشترک من غیر تعرض لتعیین فرد اما النزاع فی عموم النکرة فی الانشاء والاخبار فالحق انه لفظ لان القائلین بالعموم لا تریدون شمول الحکم لکل فرد حتی یجب فی مثل اعط الدرهم فقیرا صرفه الی کل فقیر وفی مثل ان تذبحوا البقرة ذبح کل بقرة وفی مثل فتحریر رقبة تحریر کل رقبة بل المراد الصرف الی فقیر ای فقیر کان وکذا المراد ذبح ای بقرة کانت وتحریر ای رقبة کانت فان سمی مثل هذا عاما فعاما والا فالعام ما یعم جملة او مثل من ودخل تحته الخصص او لا فافهم کذا فی ا مع زیادة من هذا القبیل فان جعل مستغرقا فکل نکرة کذلک او الافراجعه للعموم قوله فاذا اعیدت نکرة فالمراد بالکلام الی ذکر النکرة وافادتها العموم والخصوص او رفعه بما اشتهر من ان النکرة اذا اعیدت نکرة فالثانی غیر الاول والمعرفة بالعکس والکلام فیما اذا اعید اللفظ الاول المامع کیفیة من التنکیر والتعریف او بدونها ویکون طریق التعریف هو اللام او الاضافة بصح اعادة المعرفة نکرة وبالعکس وتفصیل ذلک ان المذکور اولا اما ان یکون نکرة او معرفة وعلی التقدیرین اما ان یعاد نکرة او معرفة فیصیر اربعة اقسام وحکمها ان ینظر الی الثانی فان کان نکرة فهو مغایر للاول والا فان کان المناسب هو التعریف بناء علی کونه معهودا سابقا فی الذکر او کان معرفة فهو الاول حملا له علی المعهود الذی هو الاصل فی اللام والاضافة ویذکر فی الکشف ان اعیدت النکرة نکرة فالثانی فی مغایر للاول والا فعینه لان المعرفة تستغرق الجنس والنکرة یتناول البعض فیکون خلافا فی الکل سواء تقدم او تاخر مثل لاعادة المعرفة نکرة بقول الحماسی ۔ صفحنا عن بنی ذهل فلما القوم اخوان وعسی الایام ان یرجعن قوما کما کانوا کاوفوا مع القطع بان الثانی عین الاول وفیه نظر لما اولا فان التعریف لا یلزم ان یکون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا یلزم ان یکون النکرة عینه واما ثانیا فلان معنی کون الثانی عین الاول ان یکون المراد به المراد بالاول والجزء بالنسبة الی الکل لیس کذلک واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نکرة مع مغایرة الثانی للاول کثیر فی الکلام قال الله تعالی ثم اتینا موسی الکتاب قوله وهذا کتاب انزلناه وقال الله تعالی اسبطوه بعضکم لبعض عدو وقال ورفعنا بعضکم فوق بعض درجات لا یخفی علیک ان المراد من هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن الا تری والا فاعادة النکرة نکرة مع عدم المغایرة کقوله تعالی وهو الذی فی السماء الله وفی الارض الله اولا الاول علی آیة من ربک قل ان الله قادر علی ان ینزل آیة ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشیبة یخلق ما یشاء بعد قوة الشباب سنة باب التوکید اللفظی وقد یعاد النکرة معرفة مع المغایرة کقوله جل ذکره هذا کتاب انزلناه الی قوله لتدبروا آیاته ولیتذکر اولوا الالباب فالکتاب علی الاول غیر الکتاب علی الثانی وقد یعاد المعرفة معرفة مع عدم المغایرة کقوله تعالی انا ارسلنا الیکم رسولا شاهدا علیکم کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول وقد یعاد المعرفة نکرة مع عدم المغایرة کقوله تعالی انما الله الله واحد ومشکثیر فی الکلام کقولهم هذا العلم علم کتبا وکذا ودخلت الدار فرایت دارا کذا ومنه بیت المحماة قوله فکذلک الوجهین

فان قال ای عبیدی ضربک فهو حر فضربوه عشرة اجمعوا او ان قال ای عبیدی ضربته فهو حر للاقل الاواحد قالوا للاول
فی الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفی الثانی قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشکل من جهة النحو لان الاول
وصفه بالضاربیة وفی الثانی بالمفروضیة وهنا فرق آخر وهو ان ایا لا یتناول الا الواحد المنکر ففی الاول ای
فی قوله ای عبیدی ضربک فهو حر لما کان عبده ای عبد الواحد المنکر معلقا بضربه مع قطع النظر علی الغیر
فیعتق کل واحد باعتبار انه منفرد بخصوصه لانه لو لم یثبت الوصف ولو لم یثبت هذا ای عتق کل واحد ولیس البعض
اولی من البعض یبطل ای الکلام بالکلیة وفی الثانی ای وهو قوله ای عبیدی ضربته یثبت الواحد ویتحیر فیه
الفاعل اذ هنا یمکن التخییر من الفاعل المخاطب بخلاف الاول ای نحو ایما ثاب درج فقد ظهر هذا نظیر الاول
فان الضمیر متعلقة بدیا غة من غیر ان یکون له فاعل معین یمکن منه التخییر فیدل علی العموم ونحو کل ای
خبر تزید هذا نظیر الثانی فان التخییر من الفاعل المخاطب ممکن هنا فلا یتمکن من آکل کل واحد بل اکل واحد
لکن یتخیر فیه المخاطب ومثل هذا الکلام للتخییر فی العرف ✣✣✣

یعنی ان المعرفة مثل النکرة فی حالتی الاعادة معرفة والاعادة نکرة فی انها ان الحدیث اعیدت معرفة کان الثانی هو الاول وان اعیدت نکرة کان غیره
ولما کانت عبارة المتن بحیث یحتمل عکس ذلک بان یتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعیدت معرفة کان الثانی غیر الاول کالنکرة اذا اعیدت
نکرة واذا اعیدت نکرة فالثانی هو الاول کالنکرة اذا اعیدت معرفة فسره فی الشرح بما ذکرناه فعالذلک التوهم قوله لن یغلب عسر یسرین
منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضی الله عنهم ورد ی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه خرج الی اصحابه ذات یوم فرحا مستبشرا وهو یضحک
ویقول لن یغلب عسر یسرین وهذا یدل علی ان الثانی مغایر للاول فی النکرة بخلاف المعرفة فتنکیر یسرا للتفخیم او الافراد وتعریف
العسر للعهد ای العسر الذی تر علیه او الجنس ای الذی یعرفه کل احد فیکون الیسر الثانی مغایرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفیه نظر
ووجهه بان الجملة الثانیة ههنا تاکید للاولی لتقریرها فی النفس وتمکینها فی القلب لانها تکریر صریح لها فالدلیل علی تعدد الیسر کما لا یدل قولنا
مع زید کتابا علی ان مع کتابین فاشار الیه المصنف بقوله والاصح انه تاکید قوله وان اقر بالف یعنی لو اقر صکا علی الشهود فاقر عند هم
مرتین او اکثر بالف فی ذلک الصک فالواجب الف واحد لما قلنا ان الثانی هو الاول لکونه معرفا بالمال الثابت فی الصک وان لم یقیدا الصک
بل اقر بحضرة شاهدین بالف ثم فی مجلس آخر بحضرة شاهدین بالف من غیر بیان للسبب فعند ابی حنیفة یلزمه الفان شرط مغایرة الشاهدین
الاخیرین للاولین فی روایة ویشترط عدم مغایرتهما لها فی روایة وهذا بناء علی ان الثانی غیر الاول کما لو اکتب لکل الف صکا واشهد علی کل صک
شاهدین ثم عند هما لم یلزمه الا الف واحد لما ذکرنا الاقرار تاکید المحق بالزیادة فی الشهود وان اتحد المجلس فالازم الف واحد اتفاقا
علی تخریج الکرخی لان المجلس تاثیر فی جمع الکلمات المتفرقة وجعلها فی حکم کلام واحد وانما قیدنا کلامه بالاقرارین بکونه عند شاهدین لانه لو اقر
عند شاهد بالف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدین والف عند القاضی فالازم واحد اتفاقا کذا فی المحیط بقی صورتان احدهما ان یقر عند
شاهدین بالف منکر ثم فی مجلس آخر عند شاهدین بالف مقید بالصک عند شاهدین ثم فی مجلس آخر بالف منکر عند شاهدین وتخریج المصنف فیها انه یجب ان یکون
الازم عند ابی حنیفة رح الفین بناء علی انها معرفة اعیدت نکرة فیکون الثانی مغایرا للاول قوله ومنها ای وهی نکرة تعم بالصفة برید اتباعا باعتبار اصل الوضع
للخصوص والقصد الی الفرد کسایر النکرات وانما تعم لعموم الصفة کما سبق فی لا یکلم الا رجلا عالما وتنکیر ها حال الاضافة الی النکرة فلما عدل الاضافة
الی المعرفة فمعناها انها الواحد مبهم یصلح لکل واحد من الآحاد علی سبیل البدل وان کانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المنوی لا المنعوت
النحوی لان الجملة بعدها قد تکون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فی قوله تعالی لیبلوکم ایکم احسن عملا انها نکرة ووصفت بجمس العمل وهو عام فعمت بذلک

صح انه لاخفاء فی انها مبتدأ و احسن عملا خبره و الاظهر ان عمومها بحسب الوضع المفرق لاظهر ان عتق عبد امن عبیدی فضل الدار و اعتق ای عبد من عبیدی فی خل الدار و الا لکان علی خصوصها بعود الضمیر المفرد الیه مثل ای الرجال تاکل فالصحة الجواب بالواحد مثل زید و عمر و ضعیف لبیان ذلک فی کثیر من کلمات العموم مثل من و ما و غیرهما قوله فان قال الی عبیدی مرتب فهو حر فضربوه جمیعا معا او علی الترتیب عتقوا جمیعا و ان قال الی عبیدی مرتبة فهو حر فضربهم جمیعا لایعتق الا واحد منهم و هو الاول ان ضربهم علی الترتیب لعدم المزاحم و الا فالخیار الی المولی لان دلیل العتق من جهة و وجوب الفرق انه وصف فی الاول بالضرب و هو عام و فی الثانی فی قطع عن الوصف لان الضرب انما اضیف الی المخاطب لا الی النکرة التی بتناولها ای فانا لم یعتقوا جمیعا و لا واحد منهم فیما اذا قال الیکم حمل هذه الخشبة فهو حر فاذا ما یطیق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط بوجوب حمل الخشبة بکما لما لم یحملها واحد منهم حتی لو حملوها علی التعاقب یعتق الاول و اما اذا کانت الخشبة بحیث لا یطیق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جمیعا لان الالف المقصد ههنا صیرورة الخشبة محمولة الی موضع حاجة و هذا یحصل بمطلق فعل الحمل سواء کان کل واحد منهم قد حصل بخلاف الصورة الاولی فان المقصد معرفة جلادتهم و ذلک انما یحصل بحمل الواحد منهم تمام الحمل لا بمطلق الحمل قوله و هذا الفرق مشکل من جهة النحاة لان الید بالوصف النحوی فلا تعلقت فی شیء من الصورتین اذ الجملة صلة او شرطیة باتفاق النحاة و ان اریدا الوصف من جهة المعنی فهی موصوفة فی الصورتین لانا کما وصفت فی الاولی بالضاربة للمخاطب وصفت فی الثانیة بالمضروبیة له فالقول بان الاول وصف و الثانی قطع عن الوصف تحکم لا تری ان یوما ماضیا اذا قال لعبده انت حر یوم اقوم کما لا یوما اقوم کما فیه عام بعموم الوصف مع انه مسند الی ضمیر المتکلم و اجاب صاحب الکشف بان الضرب قائم بالضارب فلا یقوم بالمضروب لامتناع قیام الوصف الواحد بالشخصین بخلاف الزمان فان الفعل متصل حقیقة فیجوز ان یصیر الیوم غابرا بعد الغروب فیصیر مفعولا فیه فضلا یثبت ضرورة فیتقدر بقدرها فلا یظهر اثره فی التعمیم بخلاف المفعول فیه فانه صرح به و قصد وصفه بصفة عامة مع ما بین الفعل و الزمان من التلازم و قد یظهر اثره الا فلان الضرب صفة اضافیة لما تعلق بالفاعل بعد الاعتبار هو وصف له و تعلق بالمفعول به و بهذا الاعتبار هو وصف له و لا امتناع فی قیام الاضافیات بالمضافین و اما ثانیا فلان الفعل المتعدی یحتاج الی المفعول به فی التعقل و الوجود جمیعا و الی المفعول فیه فی الوجود فقط فانفصال المفعول به بهذا المعنی عن الفعل اکثر من انفصال المفعول فیه و لهذا یتعلق الفعل بالاول بلا واسطة و بالثانی بواسطة فی التعلق و ربط الصفة بالموصوف لا فی التعمیم و کونه ضروریا لا یناسب الربط و لو سلم فالفاعل الضروری فیتفق ان لا یظهر اثره فی التعمیم و کونه غیر فضلة لا ینافی الضرورة قوله و ههنا فرق آخر تقریره ان المقصود ههنا حاصل ان ایا و احد منکم فقیر فی الصورة الاولی و ان لم یعتق واحد منهم یلزم بطلان الکلام بالکلیة و ان عتق واحد دون واحد یلزم الترجیح بلا مرجح اذ الاولویة للبعض فتعین عتق الکل و فی الصورة الثانیة باق من جهة ان عتق کل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغیر فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغیر و فی الصورة الثانیة یتعین الواحد باختیار المخاطب به بدلان الکلام لتخییر المخاطب فی تعیینه فیحصل الاولویة و به یثبت الواحد من غیر عموم و ظاهر انه لا معنی لتخییر الفاعل فی الصورة الاولی لانه انما یعتق فی متعدد و لا تعدد فی المفعول و هذا الفرق ایضا مشکل اما الاولی الصورة الثانیة فتکون بحیث لا یتصور فیها

ومنهما من وهو يقع خاصا لقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض خصوص من المتباينين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شارك من عبيدي عشرة فهوحر فشارك واحد عشرة وفي من شئت من عبيدي عشرة فاعتق فشارك الكل يتحقق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان عند ابي حنيفة رح المتقدم الاواحد الان من للتبعيض اذا دخل على ذوي العاض كما في كل من هذا النحو ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فقط ظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل متممة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب انشاء الكل مفتة

الكل مجمعة

التخيير مثل اي عبيدي وطئه واتبك واعتقه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من اول طلب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب مع يقيني ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض ويعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى لعبيد يجوز ان يعتبر كل واحد منفردا كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لم نعم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا صار اولوية معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كلهم يجوز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا اقال مقتت واحد من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم ابطال الكلام بالكلية بجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة قد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراد المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك قوله وههنا وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة قال اولياني تمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد في الدار عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من فتطلل التطويل الشعر والتفصيل المتعذر واما الاخران فقد تكونان للعموم وتشمل ذوي العقول وقد تكونان للخصوص واراد البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه والكان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد الا محالة فجمعهم الضمير للدال على الجمع الا عند من يكتفي في العموم باستظام جمع من المسميات قوله للتيقن الا واحدا وهو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورا باذا البعاض فيحمل عليه عند التجرد قرينة قوله للعموم وترجح البيان كما في من شارك من عبيدي عشرة فهو حر فهو قرينة اضافة العشرة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله اتم فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهم وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى ذلك ادنى ان تقر عينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شارك من عبيدي ومن شئت من عبيدي عشرة ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بالعموم بصفة وبالمشيئة صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عشرة لا كلمة من وضعف ظاهر وبهما فرق آخر تقرير لهم مع تقرير ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فتحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن ولقوته كذا يحتمل المشكوك فيه من شارك من عبيدي ممن لفظ العموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء التحق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان الى طلب لو شارك عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء الى طلب عشرة ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء الى طلب عشرة حال كونه بعضا من العبيد ويكون الخيار الى المولى على الاقرار ما ذكرنا من تعلق الكل بكل واحد بدون التبعيض بالمشيئة

متعلقہ صفحہ ۹۰

متعلقہ صفحہ ۹۴

متعلقہ صفحہ ۹۵

متعلقہ صفحہ ۹۶

فیہ فیبطل التبعیض وہذا الفرق والفرق الاخیر فای فما تفرقت بہ ومنہما مافی غیر العقلاء وقد یستعار لمن یعقل فان قال کان فی بطنک غلاما فانت حرۃ فولدت غلاما وجاریۃ لم یعتق لان المراد الکل ان قال الحقی نفسک بی ثلث ما شئت تطلق ما دونہما وعندہما ثلثا

وقدم وجہما ومنہما کل وجمیع وہما محکمان فی عموم ما دخلہ خیار بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الکل علی النکرۃ فلعموم الافراد وان دخل علی المعرفۃ فللجمع قالوا العموم علی سبیل الانفراد ای یراد کل واحد مع قطع النظر عن غیرہ وہذا اذا دخل علی النکرۃ فان قال کل من دخل ہذا الحصن او ما لا فلکہ ذا من بقل فدخل عشرۃ معا تستحق کل واحد بقلۃ تاما اذ فی کل ورد قطع النظر عن غیرہ فکل واحد بمنزلۃ المختلف بخلاف من دخل

وہہنا فرق آخر وہو ان من دخل ولا عام علی سبیل البدل فان ہہنا کان اذا دخل خستہ معا لم یکن لہم شیء فاذا اضاف الکل الیہ اقتضی عموما آخر للکل لیفید فیقتضی العموم فی الاول فیتعدد الاول وہذا الفرق قد تفرقت بہ ایضا وتحقیقہ ان الاول عبارۃ عن الفرد السابق بالنسبۃ الی کل واحد من ہو غیرہ ومعنی قولہ من دخل ہذا الحصن او لا یکون حمل الاول علی ہذا المعنی وہو معناہ الحقیقی اما فی قولہ کل من دخل او لا فلفظ کل دخل علی قولہ من دخل او لا فاقتضی التعدد فی المضاف الیہ وہو من دخل او لا فلا یکون حمل الاول علی معناہ الحقیقی لان الاول الحقیقی لا یکون متعددا فیراد معناہ الجامع ای وہو السابق بالنسبۃ الی المتخلف

التی تدل علیہا من ہی الہیئۃ الجوہۃ المناقبۃ للکلیۃ المعنیۃ التی ہی اعم من ان یکون فی ضمن الکل او بدونہ وحرلا عم ان التعیین یتحقق وہو ظن منہا قولہ غیر العقلاء ہذا قول البعض ائمۃ اللغۃ والاکثرون علی انہ یعم العقلاء وغیرہم فان قیل فعلی ہذا قولہ تعم فاقرأوا ما تیسر من القرآن یجب قراءۃ جمیعہ لانہ یعم کلا بالعموم کما فی قولہم الکل فی بطنک غلاما فانت حرۃ فولدت غلاما وجاریۃ لم یعتق لان المراد ما یتصور دخول الاجتماع عند الانفراد دون الاجتماع لانہ عند الاجتماع ینقلب متعارضا قولہ وقد مر وجہہما الخ قال ابن یوسف ومحمد عم فمن دخل ولا عام ومن للبیان والبتۃ جمیعہم عدد اطلاق المشترک وعم واما وجہہ قول ابی حنیفۃ عم فمن ان یکون ما شارت بعض البتۃ قولہ وہما محکمان لیس المراد انہما لا یقبلان التخصیص اصلا لان قولہ تعالی واللہ خالق کل شیء وقولہ وادتیست من کل شیء مخصوص علی ما سبق بل المراد انہما لا یقبلان خاصیص بان یقال الکل او جمیع الرجال او احد بخلاف سائر ادوات العموم علی ما سبق فی بلعرف باللام ومن وما ذکر نجس الائمۃ وفخر الاسلام عم ان کلمۃ کل یحمل بنفسہ بخلاف کلمۃ من کما اذا قال کل من دخل ہذا الحصن او لا فانہ کذا فدخلوا علی التعاقب فالفضل للاول خاصۃ لاحتمال مخصوص فی کلمۃ کل فان الاول سہم الفرد السابق وہذا الوصف متفقۃ فیہ دون من فدخل بعدہ وقد یحمل بہما مثل ذلک من العموم الذی یکون بنا واحمل سبیل البدل قولہ فان دخل الکل یعنی اذا اضیف لفظ کل الی النکرۃ فہو لعموم الافراد واذا اضیف الی المعرفۃ فلعموم الاجزاء بالضم کل بجعل الہیئۃ ہذا الترکیب بخلاف کل الرجال وبضم کل الرجال یحمل ہذا ایضا بخلاف کل رجل قولہ فدخل عشرۃ معا تاما فان ذلک لانہم لو دخلوا متعاقبین فالفضل للاول خاصۃ لان من دخل بعدہ لیس لہ دخول الا لکونہ مسببا تابعا لغیرہ لسبق قولہ فلکل ای کل واحد من العشرۃ الکل سہم تاما بالبتۃ الی المختلف الذی یقدر دخولہ بمفردہ بالحصن وذلک لان الرجل او لا یجب بان یعتبر اضافۃ الدخول ثانیا الا الی من یسبہ داخل اصلا قولہ بخلاف من دخل ای ہذا الحصن او لا فلہ ألف درہم فدخلہ عشرۃ معا لم یکن لکل الا واحد منہم شیء لانہ لیس عموم من علی سبیل الانفراد بل عموم من یحتمل عموم ہما لم یحتمل عموم ہما لم یحتمل ان یکون لکل واحد دخول اولا او لا یجوز ان یکون لکل واحد استعارۃ عن الکل او یجعل لیکون لکل منہم او مجموع منہم شیء لانہ لیس عموم من علی سبیل الانفراد بل عموم یحتمل علی سبیل الاجتماع فقصد واعموم من انما یثبت شیء ورتبہا معا کالتکرار فی موضوع النفی فلا تستعار کہ لتصح الاستعارۃ قولہ وہہنا فرق آخر حاصلہ ان الاول ہو السابق حتی جمیع اعداہ وہو بہذا المعنی لا یتعدد فلا مدخل لہ فی الفراد السابق فقد انحصر الفضل فی الاول المختلف الذی یقدر دخولہ بمفرد بالحصن فلا یجب ان یکون مجانا للسابق حتی لا یکون جمیع اعداہ سواء کان جمیع اعداہ او بعضہ کالمتخلف لیصح فیہ التعدد فیصح اضافۃ الکل الافرادی الیہ فعلی ہذا یجب ان یکون من نکرۃ موصوفۃ اذا لو کانت موصولۃ وہی معرفۃ لکان کل الفصول الاجزاء یعنی کل الرجال الذین یدخلون ہذا الحصن فلیتم کذا فیجب ان یکون للجمیع فضل واحد وفی ہذا الفرق نظر وہو ان یقتضی فی صورۃ الدخول فرادی ان یستحق الفضل کل واحد منہم غیر الاخیر لدخولہ تحت عموم من الجزاء الذی ہو السابق بالنسبۃ الی المتخلف ولیس کذلک لتصریحہم بان الفضل للاول خاصۃ ویمکن الجواب بان قید عدم السبق بالغیر مراد فلا یصدق الا علی الاول خاصۃ وما یجب البتۃ ان اولا یہمنا فوف بمعنی قبل ولیس من اوصاف

وجمیع عمومہ علی سبیل الاجتماع فان قال جمیع من دخل ہذا الحصن اولا فلہ کذا فدخل عشرۃ معا فلہم نفل واحد وان دخلوا فرادی

یستحق الاول فیصیر مستعارا للکل کما ذکرہ فخر الاسلام رحمہ اللہ فی اصولہ ویرد علیہ انہ یلزم مجمع بین ارادۃ الحقیقۃ والمجاز ولا یمکن ان یقال ان اتفق الدخول علی سبیل الاجتماع یحمل علی الحقیقۃ وان اتفق فرادی یحمل علی المجاز لانہ فی حال الکلام لا یدان

یرید احدہما معینا وارادۃ کل منہما معینا تنافی ارادۃ الآخر فحینئذ یلزم الجمع بینہما فاقول معنی قولہ انہ مستعار للکل ان الکل الافرادی

یدل علی امرین احدہما استحقاق الاول النفل سواء کان الاول واحدا وجمعا والثانی انہ اذا کان الاول جمعا یستحق کل واحد منہم نفلا تاما فہہنا مرادان الامر الاول حتی یستحق الاول النفل سواء کان واحدا او اکثر ولا یراد المعنی الحقیقی ولا الامر الثانی حتی

لو دخل جماعۃ یستحق کل واحد منہم ذلک لان ہذا الکلام للتحریض والبحث علی دخول الحصن اولا فیجب ان یستحق السابق سواء کان

منفردا او مجتمعا اولا یشترط الاجتماع لانہ اذا اقدم الاول علی الدخول فتخلف غیرہ عن المسابقۃ فلا یوجب حرمان الاول عن

استحقاق النفل فالقرینۃ دالۃ علی عدم شرط الاجتماع فلا یراد المعنی الحقیقی ویفہم لا دلیل علی انہ اذا دخل جماعۃ یستحق کلہم او احد

من الجماعۃ نفلا تاما بل الکلام دال علی ان للجمع نفلا واحدا فصار الکلام مجازا عن قولہ ان السابق یستحق النفل سواء کان منفردا

او مجتمعا فاذا دخل منفردا او مجتمعا استحق العموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا لیس لانہ المعنی الحقیقی بل لانہ خولہ تحت عموم المجاز وبہذا البحث فی غایۃ التدقیق

الاخیرین وکان المراد بقولہم الاول اسم للفرد السابق ان الدخول اولا مثلا اسم للاول کذلک قولہ فان دخل جمیعہم من وضع ہذا الحصن اولا اعلم ان الشرط ہہنا فی استحقاق النفل فی مسألتنا

تقیید دخول الحصن بہذہ الولایۃ اما ان یکون مذکورا بمجرد لفظ من او مع اضافۃ الکل الیہ وعلی التقادیر الثلث اما ان یکون الدخول واحدا او متعددا اما علی سبیل

التعاقب فیصیر ستۃ فان کان الدخول واحدا فقط فلا کلام النفل فی الصور الثلث الاولی من دخل وکل من دخل فظاہر واما فی جمیع من دخل فلان ہذا التفصیل للتشیع وانما یراد بالحلاوۃ

فلما استحقہ الجماعۃ بالدخول اولا فالوحدۃ اولی لان بہذہ الوحدۃ فی ذلک اقوی وان کان الدخول متعددا فان دخلوا معا فلا شیء لہم فی صورۃ من دخل والکل واحد نفل نام فی جمیع

کل من دخل والجمیع نفل واحد فی صورۃ جمیع من دخل لان لفظ جمیعہ للاحاطۃ علی صفۃ الاجتماع فالعشرۃ کشخص واحد سابق بالدخول علی سائر الناس بخلاف کل فان

عمومہ علی سبیل الانفراد کما مر وان دخلوا علی سبیل التعاقب فان نفل للاول منہم فی الصور الثلث اما فی من دخل وکل من دخل فظاہر واما فی الجمیع فلانہ یحمل مستعارا للکل

لقیام الدلیل علی استحقاق الواحد وہو ان المجاز فی دخولہ وحدہ اقوی منہ بنفل احدی کذا ذکرہ فخر الاسلام رحمہ اللہ معترضا علیہ بان فی ذلک جمعا بین الحقیقۃ والمجاز لانہم

لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم المجموع لو دخلوا فرادی یستحق الاول منہم علما بمجازہ کما اذا لم یدخل الا واحد وحینئذ یقال لہم ان دخلوا معا یحمل الکلام علی الحقیقۃ وان دخلوا

افرادی او دخل واحد فقط یحمل علی المجاز وردہ صاحب الکشف والمصنف بان امتناع الجمع بین الحقیقۃ والمجاز انما ہو بالنظر الی الارادۃ دون الوقوع وہہنا قد تحقق الجمع

فی الارادۃ بجعل المتکلم ارادۃ علی عقیقۃ الجمیع واخری علی مجازہ کما یقال لمتمثل اسد ویرید بہ سبع او جبل شجاع حتی یعد متمثلا بہما کان افولہ یرید حقیقۃ الجمیع لم یستحق الفرد الواحد

مجازہ لم یستحق الجمیع نفلا واحدا بل یستحق کلا واحد نفلا تاما کما اذا صرح بلفظ کل فلہ بغیر ہذا الاشکال اور د المصنف علیہ کلاما حاصلہ ان الجمع ہہنا لیس فی معنا والحق حتی یتوقف

استحقاق النفل علی صفۃ الاجتماع للقرینۃ الدالۃ من ذلک ہو ان ہذا الکلام للتشجیع والتحریض علی الدخول اولا علی ما ذکرنا ولیس ایضا مستعارا لمعنی کل من دخل اولا

حتی یستحق کل واحد کمال النفل عند الاجتماع لعدم القرینۃ علی ذلک بل ہو مجاز عن السابق فی الدخول واحدا کان او جماعۃ فیکون للجماعۃ نفل واحد کما للواحد علما بالمجاز وہذا المعنی بعض معنی کل من دخل اولا لان معناہ ان السابق یستحق النفل وانہ لو کان جماعۃ کان لکل واحد من احادہا کمال النفل فصار جمیع من دخل ولا مستحق

البعض بمعنی کل من دخل اولا فان قولہ الکل الافرادی یدل علی امرین معناہ ان مدلولہ مجموع الامرین اذ لیس کل واحد منہما مدلولا علی حدۃ حتی یکون مشترکا بینہما فان

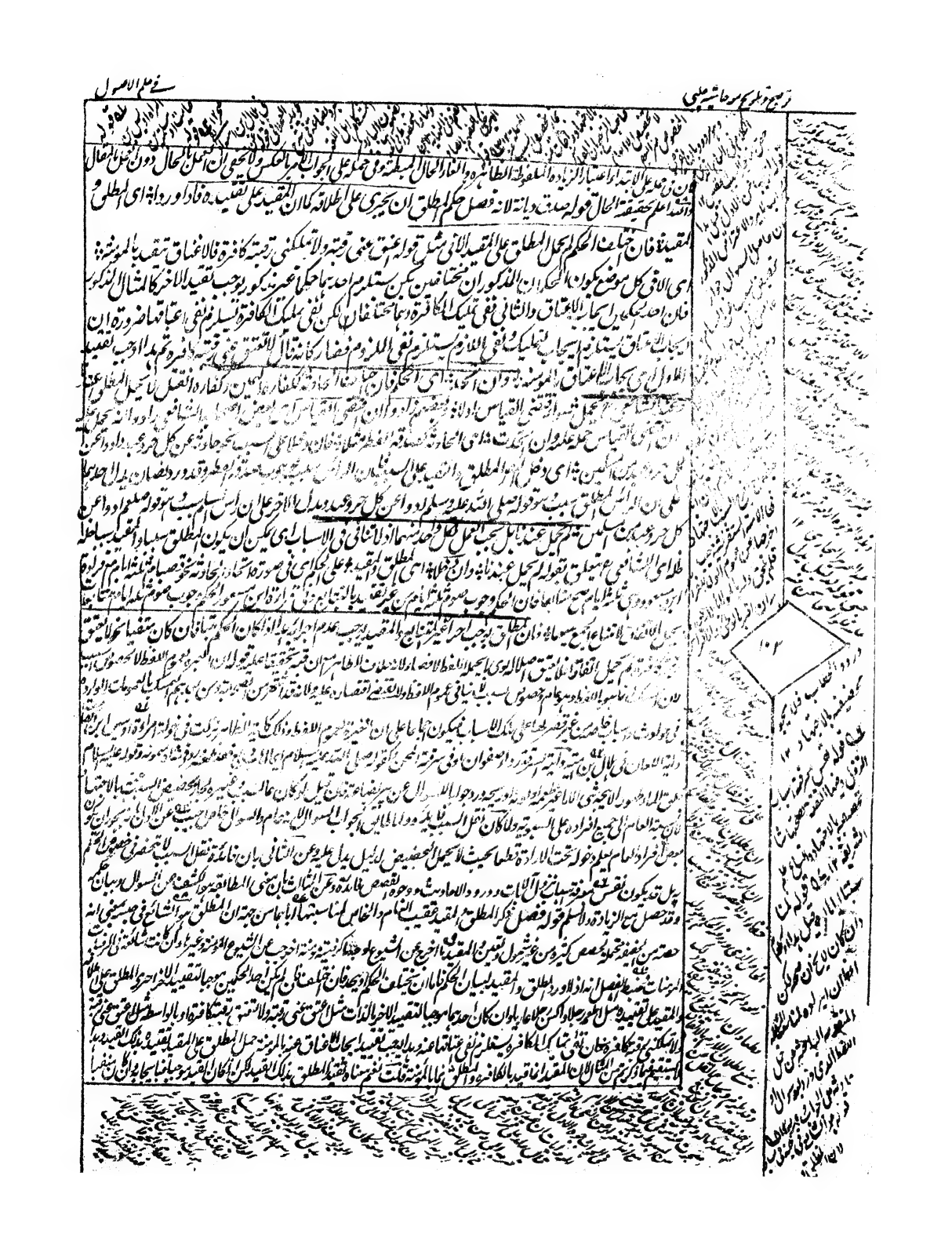
قلت فالامر الاول ہو استحقاق السابق النفل واحدا کان او جماعۃ من غیر قرینۃ عدم استحقاق کل واحد من الجماعۃ تمام النفل وہہنا قد اجتمع ذلک مع ہذا القید فلا یکون المراد

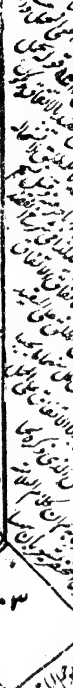
ہو الامر الاول قلت عدم استحقاق کلا واحد تمام النفل لیس من جہۃ انہ معتبر فی المعنی المجازی بل من جہۃ انہ لا دلیل علی استحقاقہ والحکم لا یثبت بدون الدلیل فقولہ لا یراد

المعنی الحقیقی ای اعتبارا وصف الاجتماع والہذا یستحق الواحد ولا الامر الثانی ای استحقاق کلا واحد تمام النفل عند الاجتماع ولہذا کان لمجموع الرجلین معا نفل واحد فقولہ

حتی لو دخل جماعۃ تقریر علی عدم ارادۃ المعنی الثانی واعلم انہم لو حملوا الکلام علی حقیقتہ وجعلوا استحقاق المنفرد کمال النفل ثابتا بدلالۃ النص لکفی

مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة مسلمون بنا
في معنى الشرك فليتامل فان ترجيح احد المعاني عند ذلك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه
السلام وفي البعض الاخر بالقياس وقال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة
ويجيب فعله عليه السلام على الفضل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام وتساوى بين الفرض والنفل في
الاستقبال بحالة الاختيار ثبت الجواز في البعض الاخر قياسا فهو اما ان تحمل على بالسفينة للجار فليس من باب
وهو عام لان فعل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب الاشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا تعم فما روى انهم
سمى بالسفينة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا من باب حكاية الفعل
هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية من قول النبي ثم الشفعة ثابتة للجار لسن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام بالاتفاق
لاستغراق التحلي بعدم المعهود فصار كانه قيل بالشفعة الكل جار بسبب الفظ الذي ورد بعده وال واحدة اما ان يكون
يكون وجه اما ان جرح تحته الجواب انه اذا افطر بالجواب مع اتمام لانه ابتدا اداه بافطر اي في الظاهر ابتدا الكلام مع اتمام
الجواب نحو اليس على غلامك فقد فعلوني او كان لي عليك فقد قضيتك فقوله اليس على غلامك استفهام
وزنا غير مستعمل بالنظر المستقل الذي بعد جواب طعنا ونحو ما قال القائل ما ان تنبيت اليوم مع ما بوده على قدر الجواب واجب بالنظر المستقل الذي الظاهر ان جواب فان تنبيت اليوم مع ما بوده على قدر الجواب واجب بالنظر المستقل الذي الظاهر ان ابتدا مع
فعال الجواب فقي قال موقوف ذكر لفظ نحو فقط تسمع اعتق شقشقة الاول تحمل على الجواب في الراي يحمل على الجواب في الراي وحمل
على الابتدا بحمدنا بما لا مزيد عليه الا فاده ولو قال عنيت بجواب صدقت وما نيته عند الشافعي تحمل على الجواب بدليل ان
ان يعتبر بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم سكتوا عن الوعيد الوارد في حق اولاد شاغا
قوله سنة تحريم تحليل الربا على ما تحرم تحليل اشافعية انه الى اصحابي عباس ان الفعال التي صلى الله عليه وسلم فقط وانا نقول ان الصحابي نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم فعل
الشفعة فيحتمل ان يكون عام لا يصح عمومه لان من حال الصحابي العدل ان يترك بالشفعة انه لا يحتمل ان يكون الا بعد ان سمع فيحتمل ان يكون سمع من النبي صلى الله عليه وسلم فيصح
لان الاصح انه لا يحتج بالحكاية لجواز ان يكون الصحابي مرفوعا ان الوقوع لا يكون الا بالصفة التي وقع عليها فقول الصحابي نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم فعل
الكعبة يحتمل ان لا يكون بين يحمل الزراع الاعلى فقد يقع في الصلوات الاربع فصل ليست الصحيحة انما هو بين ان يقع في الكعبة فيجوز ان لا يكون الا فيها فيجوز
ليس بين الاولى بفعل وقيل ان لا يجوز لذلك ويجوز ان يكون فعل بالسفينة نوعا بالسفينة فعل بالسفينة نوعا بالسفينة فعل بالسفينة نوعا بالسفينة

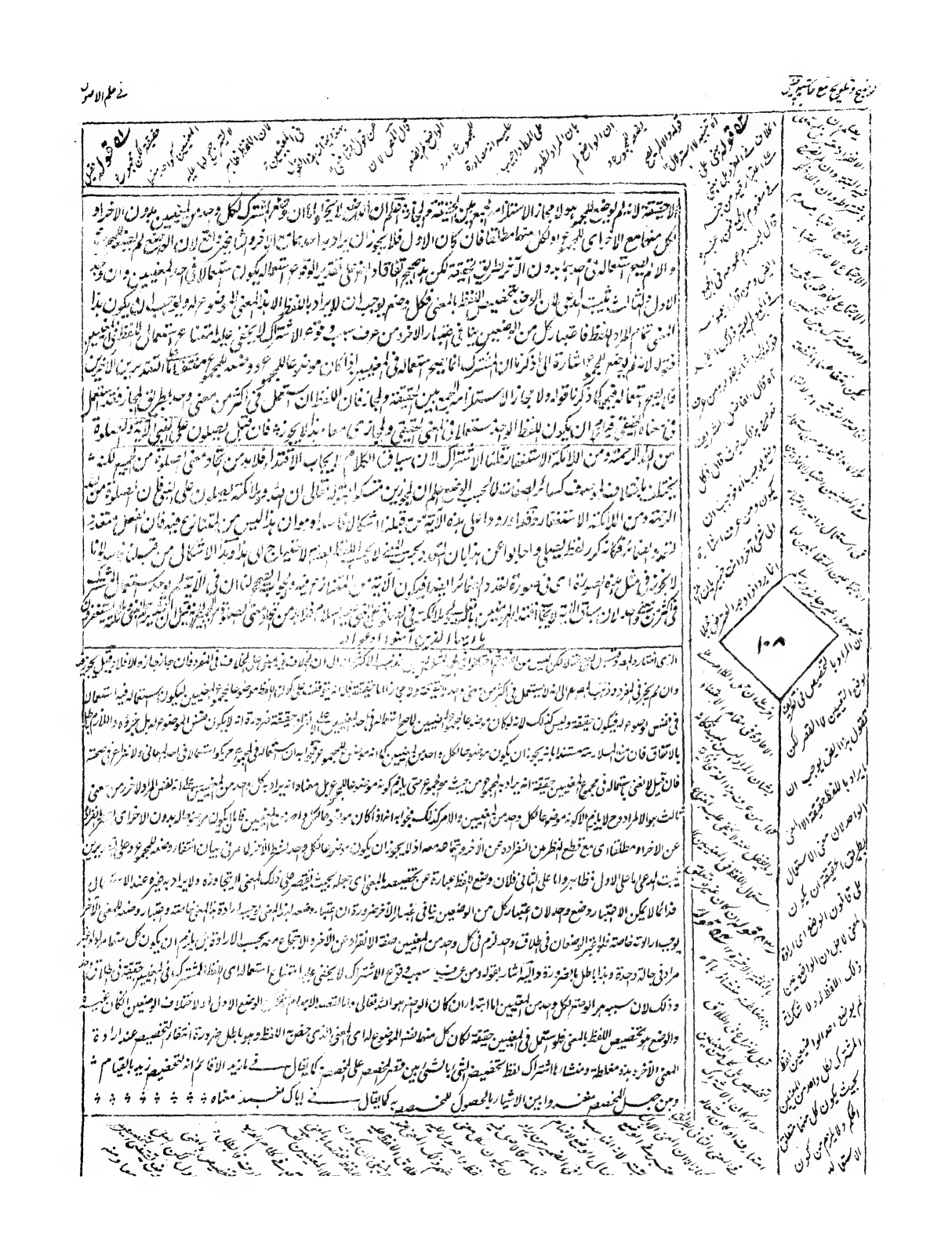




والنفی فی المقیس علیہ بناء علی العدم الاصلی فکیف یثبت بہ حکم شرعی وکن نقول ہو عدم حصلی فان قولہ تعم فی کفارۃ القتل فتحریر رقبۃ مؤمنۃ یدل علی ایجاب المؤمنۃ ولیس لہ دلالۃ علی نفی الکافرۃ اصلا والاصل عدم اجزاء تحریر الرقبۃ عن کفارۃ القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنۃ بالنص فبقی عدم اجزاء الکافرۃ علی العدم الاصلی فلا یکون حکما شرعیا اور بان ہذا القیاس من کون المعدی حکما شرعیا او توضیحہ ان الاعدام علی قسمین الاول عدم اجزاء لا یکون تحریر رقبۃ کعدم اجزاء الصلوٰۃ والصوم غیر مؤمنۃ والثانی عدم اجزاء ما یکون تحریر رقبۃ غیر مؤمنۃ فالقسم الاول عدم اصلیۃ بلا خلاف والقسم الثانی مختلف فیہ فعند الشافعی رح حکم شرعی وعندنا عدم اصلی بناء علی ان التنصیص بالوصف دال عندہ علی نفی الحکم عن الموصوف بدون ذلک الوصف فانہ لما قال اللہ تعالیٰ فتحریر رقبۃ مفہوم ہ لیقل مؤمنۃ لجاز تحریر الکافرۃ فلما قال مؤمنۃ لزم نفی تحریر الکافرۃ فیکون النفی المعلل بالنص فکان حکما شرعیا وعندنا وجب تحریر المؤمنۃ ابتداء وہو ساکت عن الکافرۃ لانہ اذا کان فی احر الکلام مع مفہوم الکلام موقوف علی الاخر وثبتت حکم الصدر بعد تمام بالغیر لما یلزم النقاض فلا یکون ایجاب الرقبۃ المؤمنۃ ابتداء نفیا عن الکافرۃ بالنص بل یجاب الرقبۃ المؤمنۃ ابتداء ویکون الکافرۃ باقیۃ علی العدم الاصلی کما فی القسم الاول من الاعدام وشرط القیاس ان یکون الحکم المعدی حکما شرعیا لا عدما اصلیا ولا یمکن ان یعدی الیقید فیثبت العدم ضمنا ہ جواب اشکال مقدر وہو ان یقال نحن نعدی القید وہو حکم شرعی لانہ ثابت بالنص فثبتت عدم اجزاء الکافرۃ ضمنا لانا نعدی ہذا العدم فضمنا تمثل ہذا یجوز فی القیاس فنجیب بقولنا ❊ ❊ ❊

لان القید وہو قولہ الایمان مثلا ہ یدل علی الاثبات فی مقیدہ ای یدل علی اثبات الحکم وہو الاجزاء فی تحریر رقبۃ یوجد فیہ الایمان والنفی فی غیرہ ای یدل علی نفی الحکم وہو نفی الاجزاء فی الرقبۃ الکافرۃ فیثبت ان القید یدل علی ہذین الامرین والاول ہو اجزاء المؤمنۃ ہ حاصل فی التمتیس وہو کفارۃ الیمین بالنص المطلق وہو قولہ تعالیٰ او تحریر رقبۃ ہ فلا یفید التعدیۃ فی بناء ای التعدیۃ فی الثانی فقط فتعدیۃ القید تعدیۃ العدم بعینہا ہ ای بعین تعدیۃ العدم ❊ والحاصل ان ثبت بالقیاس اجزاء المقید والاعدام اجزاء غیر المقید لا یفید الاطلاق المطلق ساکت عن القید فیتعرض للاطلاق والاثبات فیکون الحمل فی حق الوصف خالیا عن النص لانا نقول المنع مسلم ہو انما یحکم بالحمل سواء وجد المقید او لم یوجد ومعنی قولہم ان المطلق لا یتعرض للاطلاق والاثبات انہ لا یدل علی احدہما بالتعیین ہذا ولکن للخصم ان یقول المدعی ہو ہو ہو

تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نتعدى القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم ثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس ۞ فتكون ۞ اي التعدية القيد لاثبات مالم يكن بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم اصلي ۞ والابطال لحكم الشرعي ۞ وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين ۞ الذمي دل عليه المطلق ۞ وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة ۞ وكيف يقاس مع ورود النص ۞ فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه ۞ وليس حمل المطلق على المقيد تخصيص العام كما زعموا لجوز بالقياس ۞ هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في الحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس جملة وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ۞ ودلالة المطلق عليها ضمنية ۞ والعام يخصص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز تخصيص بالقياس مطلقا بقوله ۞ لان التخصيص بالقياس انما يجوز عند ما اذا كان العام مخصوصا بالقطعي ههنا ثبت التقييد ابتداء بالقياس لانه قيد او لا نص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص ۞ فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص او لا بدليل قطعي في مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص ۞ لا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل بالخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون تخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر ۞ لما ذكر حكم الكل وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز عندنا انتقل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما تعانا اخرج القياس وهو ان القتل من عظائم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ۞ فلا يتم فساده فان تغليظ الكفارة بقدر تغليظ الجناية ۞ لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة ۞ بالقياس ۞ اذ الكمال ورد عليها في المحصول وهو ان المطلق قيد بالمطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله ۞ لان المطلق لا يتناول الا ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فات بحبس المنفعة وهذا لا علما وناقح المطلق ينصرف الى الكامل ۞ فيقيد المطلق عليه بهذا الاسم ۞ كالمار المطلق لا ينصرف الى مار الوبر فلان حمله على الكامل تقييدا او لا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل كوه بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما خلافي هب ۞ ولا هب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان انجد الحادثة اذا خلا اهل المسجد كلهم في صدقة القطرة ۞ وقد تم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم يقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين ۞ قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن المشكلين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في الاوقاص ولا في الاقل والعلوفة صدقة ۞ والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ۞ ان قيد وصف حكم الشرع لا يتناول الا شرعيا ۞ فيحمل احدهما على الاخر ۞ ههنا بخلاف ما اذا كان احدهما لغويا والاخر شرعيا ۞ فانه لا يحمل احدهما على الاخر ۞ لان الشرعي لا يتناول اللغوي ۞ واللغوي لا يتناول الشرعي ۞ فلا يتم الالحاق ۞ ولا فساد الوضع ۞ ولا يلزم من عدم الالحاق عدم الحكم ۞ لجواز ان يكون الحكم ثابتا بدليل اخر ۞ وهو ظاهر ۞ قوله ۞ وهو فات بحبس المنفعة ۞ اي بحبس المالك المنفعة عن المستحق ۞ وهو العبد ۞ قوله ۞ ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان المقصود من لفظ الرقبة تحصيل الحقيقة اولى حصة غير معينة متحققة تحصل الغرض ۞ والمراد دلالة المطلق على الافراد على سبيل البدل ۞ ومعنى ان قوله تعالى تحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ۞ قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مردود لان الحكم ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال الحكم الثابت بالقياس ۞ اذ ورد في المحصول ما هذا لفظه ان قوله تعالى فتحرير رقبة يقتضي تحكم الحكم من عتاق اي رقبة شئت من غير تفاوت بين السليمة والمعيبة لكن القياس ابطل هذا الحكم ۞ فان القياس ۞ اذا دل على ان الرقبة الكافرة لا تجزئ في الكفارة لاجل النقصان الذي فيها فلو ان الرقبة المعيبة تجزئ لكان القياس ابطل بالنص ۞ فيكون القياس فاسدا ۞ وهذا يدل على ان الرقبة المعيبة لا تجزئ ۞ قوله ۞ فحمل حكم المشترك اي المتأمل في نفس الصيغة او غيره من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ۞ لما كان ههنا لفظة ان تقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما او ورد عقيب في تلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انهم اتفقوا على ان المشترك في استعمال واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق به نسبة بكل واحد منهما لا بالجمع من حيث هو مجموع بان يقال رايت العين وريدت الجارية بها مرة وغيرذلك وفي الدار عين اي الاسود والابيض واقرات بهذا حاضت وطهرت فمثل هذا يجوز وقيل لا يجوز ۞ وقيل يجوز في النفي دون الاثبات ما لم يدل صاحب الهداية في باب الوصية ولا يجوز ان يحمل بخلاف ما اذا كان الجمع كما ذكر انا الا مثلة بخلاف صيغة فعل على قصد الامر ۞ وقد مر بيانه والوجه ۞ لا الاثبات



۱۰۸

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا والتحقيق فهو الداعاء والمراد والله اعلم انه لما يتعاد يد عوذا به بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت للارحمة كما في قوله تعجبهم وحبوبة ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها والملزم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا والمجاز كذلك فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف الموصوف لان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به تمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والارض فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد والوضع للجبهة على الارض فان قيل قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل بجميع الناس اقول تسكيم بهذه الآية لا يتم ✣

بعبد معناه بخصائص العباده وفي ضمير الفصل انه تخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط الانفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة وامارة لا يستعمل في اكثر من معنى واحد فمجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رحمه الله ويراد به الجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز او ورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد وشمل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا كلوا حد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع يراد باللفظ فيه بل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فيلزم المحذور وان لم يكن استحقق المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط كاستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب الموضوع له العلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كلواحد على انه نفس الموضوع كان اللفظ حقيقة لا مجاز او التقدير يخالفه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للمجموع له فذلك انما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي تبعا ولما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه سيعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رح قوله الكلام هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتران اراد هنا بحث والتحريص على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتران في مثل فلان يصلي فاقرؤ القرآن في نظير لان ركاكة الكلام وعدم الاقتران عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد قطع عليه فاخذ موه عظموه بيد الاعانا فكلا المراد بهما ان المتدرجهم النبي موصل اليه من الخير بالبعث بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بمافي وسعهم فاقولوا يا ايها المؤمنون بما يليق بجلالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك ✣ ✣ ✣

او ان يكون ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكر وان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا ينقادون اصلا والبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع لانه يحكم باستحالة من الجمادات والاشجار على التسبيح بالسجادات والشهادة من الجوارح والاعضاء لعدم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان الحصى سبح في يد النبي عليه السلام مع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد بحقيقة التسبيح الدلالة على وحدانية تعالى فان قيل لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس بقصد تعالى غير ممتنع من الجمادات بل منه كما لا ينكره الا منكر خوارق العادات قلنا القسم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يسمى الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي باعتبار الهيئة التي يكون لوضع تلك الهيئة فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه خطأ العوام واوان استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له بالهيئة التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة والواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من حيثين اولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بالنسبة الى الوضع الثاني

قوله وهذا جواب حسن لو لم يعترض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل التفي يمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد في الكل معناه الحقيقي والمجازي **قوله** اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد استمثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد استمثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس عليه ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وباشائي سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا ايضا لبعد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال المراد **قوله** ولا يحكم باستحالة فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات باعجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا اشهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه دال بالدلالة على الالوهية والوحدانية وتخوذ لك فكيف يكون محكما اللهم ان يراد بالمحكم المنضبح المعنى وما ذكر من ان الا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم الثامن التقسيمات الاربعة بتقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاما المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجازا لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان بين العلاقة بينه وبين الموضوع فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا يخصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان بالنظر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب علم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على بيان القائل بالعبر العلاقة ام لا اعتبر الاظهر وهو وجود العلاقة وعدمها

والمنقول فمنه ما غالب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول

يسمى

جعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم فالمرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن الاصحة الاستعمال بل الاولوية بهذا الاسم بالتعيين لبعد المعنى ثم قيد الاول بزمنه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد ناالاستعمال بالصحيح اخرا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في سمن غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص كما سيجي اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشتى من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة والاشتراط في الحقيقة ان يكون بحيث مضمونا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز الا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فاذا اتفق في الحقيقة ان يكون بهذه الصفة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق وللا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون من اطلاقات ما يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مع انه حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكر نا بل من جهة واحدة ايضا كما سنذكر عن قريب كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجي ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا من اطلاق اسم الخاص على ما قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع بالتخاطب احترازا عن تقاضيها جميعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربعة مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف فلنا في التعريف الذي تختلف باختلاف الاعتبارات الآنية كثيرا ما يحذف من اللفظ الموضوعة خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية فالمراد ان حقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له روح الاتقاض لان الاستعمال لفظ الصلوة في الدعاء لا يكون من حيث انه موضوع له والا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا فسر حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع مخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له اللغة فان قيل لتعريف المجاز شامل الكناية فلا بد من اشتراط قرينة المانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجي ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل ليتقل منه الى لازمه وان استعمال في غير الموضوع لنا في ارادة الموضوع واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فلم تستعمل في الموضوع له حقيقة ولا مجازا فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقولهم في تعريف الكيس شبي واسألِ القرية فمن لفظ المجاز مقول عليه وعلى سائر ما يصدق عليه بطريق الاشتراك او التشاد على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار ما في المعنى من اللمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعراب لا يقال اللفظ انما يستعمل لا فيكون مستعملا في غير ما وضع فنقول انه انما وضع للاستعمال في معنى لا ان نقول انه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا يعقل الا في معنى غير المعنى الموضوع بل ينافيه وبهذا ظهر التحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع او غيره طلب الدلالة جلية او ارادته منه فيجوز الذكر لا يكون مستعملا ولو سلم فلا يصح بهذا الاشتراط العلاقة بين المعنيين لان في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف بعبارة من جميع بين الامرين قوله والمنقول اما كان التقسيم

من حيث النّاقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح وسمّته في باب بعض افراد الموضوع له حتى يجري الباقي كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقا على القريب الطريق الحقيقة لكن في اخصيت اي خصصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد به غير ما وضع له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكانه يراعى المعنى الاول فصارات اسماء قطعا ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس بصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى والصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي يصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل ترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجارود المجوز وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلم ذا لم يسم به اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان المعنى المخامرة ليس مما يعتبر في صحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له وحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا المغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء

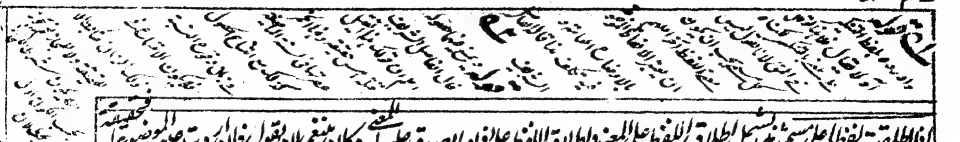
وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

المشهور هو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتحمل بينها فاما ان يشتركا او لا بل يكون المنقول لمناسبة فرجحان والا فهو للاول حقيقة وفي الثاني مجاز وهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على ما يعم بالحقيقة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول اغلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له ومتى كان كذلك لزم ان يصدق المنقول انه حصل من جهته فيقال منقول شرعي عرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني في كلام من لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعا مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا ومتى كان حقيقة ومجازا في ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له غير موضوع له باعتبار انقسام كل من وضعيه اللغوي شرعي عرفي واصطلاحي ينقسم ثمانية عشر قسما حاصلة من الاربعة الاولى في الاربعة الاولى في الثاني مما لا تحقق لنفي الوجود كالمنقول اللغوي من شرعي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طارئ عليها حتى لا يقال منقول لغوي في المعنى الثاني فان افراد المعنى الاول كالاربع لزيد الاربع خاصة وسمي الاصل ما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد بالركان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني والركان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس الركان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مجاز عرفا والركان من حيث انه من افراد ذوات الاربع حقيقة عرفا لان اللفظ انما يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه لا في العرف للمطلق بالطلاق ولفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولم كان بهنا مظنة سؤال هو ان اعتبار المعنى الاول هلا حظه في نقل الاطلاق المعنى الثاني الركان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كما الحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود الصحة والركان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول في الحقيقة ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى

وكم كلوا حد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد منه صريح والا فكنائية فالحقيقة التي لم يهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كنائية اعلم ان الصريح والكنائية الذين بهما فحقائق صريح وكنائية صحح في المعنى الحقيقي والذين بهما قسما المجاز صريح وكنائية في المعنى المجازي

الثاني اعني المجازي فصحيح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول لبسبب نوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له اولما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد في المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه علاقة بينه وبين المعنى الاول الجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد يهجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة الاطلاق على افراد المعنى الاول والا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني للفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى والسنة من وضع الجدار لها الوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب معنى في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب فضلا عن عدم جريان القياس في اللغة وبذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكنائية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكنائية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فيما مثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل المشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصد ليستتر والكل ومضحيا في اللغة والانكشاف والكل خفيا في اللغة احترازا عن اشكال ذلك فلا يخفى فانه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد به معناه معنى ثان ملزوم لما وضع اللفظ له استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى لازمه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد والمعنى طويل القامة فيصح الكلام وان لم يكن نجاد قط بل ان استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى لازمه وهو المراد ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وصاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لازم ذكر في قوله تعالى والارض جميعا قبضته انه مجاز عن الاستهانة والبسط والارض لا يتصور ان يكون بمعنى الاعداد والاحسان به والاحسان اليه كناية اذا استعد من يجوز عليه القبض والبسط ومجاز اذا استعد الى من لا يجوز عليه القبض وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسما من الحقيقة والمجاز مباينا لها فلنا المراد بالحقيقة ههنا الصريح بدليل التقسيم بقرينة جعلها في مقابلة الكناية والتصريح بتقسيم ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها او غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي بالانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه ليستقل منه الى معناه فيما في ارادة الموضوع له لان ارادته حم لا يكون الا بالانتقال

وعند علماء البيان اللفظ المقصود به ما يتناول المعنى المراد به وهي الارادة الموضوع له فانهما استعملت فيه لكن قصد معنى من
في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد وطويل القامة وطول القامة يلزم لطول النجاد
بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فيفيد في ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة
فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسبه الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو
انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو
فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قالت الدهرية
انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام فلما
اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئه كان متكلما حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد انه فاعل
الحاطة فاعل عنده حتى تشمل الخبر الصادق والكاذب فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز التي مر ذكرها في الكتب غير مضبوطة لكنا اوردنا عدتها لتحصيل
الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصد امن غير تبعية بل للزوم قصد المعنى بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا اندفع ايراد القائل لو كان استعمال
في غير ما وضع لمنافاة الارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعمالا فيما وضع له لمنافاته الارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجازية
ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين على الاشتراك رسما بقصد ان المفرد باللغة بين المتقدمين والمتأخرين وسيأتي المصنف رح الى انها من صفات الكلام كما هو مصطلح
الاكثرين وعلى الاسناد لذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز لان الاتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في تقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة
جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو
انبت الربيع البقل لما بين الثبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا وارادوا بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد انه فاعل عنده والمعنى انه
فاعل عنده يعني ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب في الكائنات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا
فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد
فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وقد احترز عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ
ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع والاعتقاد مثل قول القائل جاءني زيد مع علمه بانه
لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل عنده في الظاهر مستمل
سخر مريد وعلى لفظ البناء للمفعول الى المضروبية صفة عمرو فتوفاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل انعم السيل على
لفظ البناء للمفعول لان فاعليه الوادي للسيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب
الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل ويكون قول الملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة ويخرج ظاهرا ولا يجاز لان الغير لا بد
ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعدة فيها الاستقراء وبه يتقى ما ذكره القوم الى خمس عشرة
وضبط ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه في الاول والمجاورة اما بمعنى كون احدهما في الآخر الجزئية او بالحلول الكون نهاني محل وكونها متلازمين في الوجود
او الخيال الى غير ذلك والمصرح في تسعة الكون قبل الاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي
في بعض الازمان حاصة او بالفعل الاول بان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو المكون عليه او انه خر نحو الاول اليراع كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع
الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون بينهما
في محور الذهن مع المقابلة او منضما الى الخارج ومع الكون احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فالتلازم



اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا سبيل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراده ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اريد صحة المعنى الموضوع له التحقيقية لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال واراد بغير الموضوع له الغير المعنى التحقيقي ان حصل اي كذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجازا باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤل المراد ببعض الزمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه فالمراد بالمتلبس في الماضي بعض الزمان هذا القيد لان التقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى التحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول غير زمان وضع اللفظ للحصول فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجازا بالقوة كالمسكر المخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي بالفعل ولا بالقوة

اما بان يكون صحيحا حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية وسببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية والحق ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عقلي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلنا دائره بين النفي والاثبات بانه اذا لم يلزم من صفة للمذوم كان لا حصل الآخر فهو المحلول والافان كان بسببه فهو السببية وللا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير ومتسع في اثناء الكلام ما على التقسيم الاسباحث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ المسمى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الاان التعبير بالمسمى يخصص المفهوم دون الافراد والمسمى بهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى والمعقول على معنى وادرده بلفظ النكرة لسلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز بعلاقة المقصود النظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى التحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤل حصوله له في الزمان اللاحق وتبع فيهما حصولا له في زمان اعتبار الحكم والا كان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والمقدر بخلافه ومن هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان او هو ظاهر ولا يمتنع حصوله في حال الحكم اي زمان الجامع للنسبة والكلام بالجملة للقطع بالاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجازا وقد صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجازا ان كان نوانيا مع صحيفة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا شرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه البوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند التصيير يتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى التحقيقي للمسمى ببعض الازمان اعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فلو اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى التحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل على المصرح ان المجاز اما باعتبار ما كان واما بالنظر الى المراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى التحقيقي حاصلا للمسمى في زمان تعلق الحكم به ففي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة له في وقت اتيان الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى التحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لم ليكون مجازا باعتبار ما يؤل خان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل والزمان ما يدل عليه الفعل هيئة فاذا قلنا كتبت يده مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى التحقيقي للمسمى ان شيئا حتى جوهر اليد وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتبت يده مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى التحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل هيئة اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى التحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى التحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل الذي هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن لزمان سابق او لاحق والمعنى الحصول الحدث في حال دون حال الا احسن ان يقال التعبير عن الماضي المضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجيب بالمشابهة ثم استعارة لفظ احدهما الآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى التحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم في جميع الامثلة الآتية ليس بحقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ مع جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الابانة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يبين على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فليتامل في الحال فمجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا

قولہ یدان ترید معنی الزما المعناہ الوضعی فہنا ای ینقل الذہن من لزوم ضعف الید المراد الانتقال فی المجاز ولا یشترط ان یلزم من تصورہ وتصورہ کالبصر الاطلاق علی الاعمی کالغائط علی الحدث وہو ای اللازم الذہنی اذا ذہنی محض ان لم یکن بینہما لزوم فی الخارج کمسمیۃ الشی باسم مقابلہ کالبصیر علی الاعمی او منضم الی العرف ان کان بینہما لزوم فی الخارج ایضا لکن بحسب عادات الناس کالغائط فانہ لما وقع فی العرف علی قضاء الحاجۃ فی المکان المطمئن حصل بینہما ملازمۃ عرفیۃ فصار علی ہذا بالعرف ینتقل الذہن من المحل الی الحال فیکون ذہنیا منضما الی العرفی والخارجی ان یکون الذہنی منضما الی الخارجی او کان بینہما لزوم فی الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقۃ فصار اللازم الخارجی قسمین عرفیا وخلقیا فسمی الاول واعرفیا والثانی خارجیا وحینئذ ای اذا کان اللزوم الذہنی منضما الی العرفی او الخارجی اما ان یکون احدہما جزء الآخر کاطلاق اسم الکل علی الجزء او الجزء علی الکل کالجمع للواحد وہو نظیر اطلاق اسم الکل علی الجزء والرقبۃ للعبد نظیر اطلاق اسم الجزء علی الکل او خارجا عنہ عطف علی قولہ جزء الآخر وحینئذ اما ان لا یکون اللازم صفۃ للملزوم وہو ای اللزوم الحاصل احدہما الآخر کاطلاق اسم المحل علی الحال او بالعکس واما بالسببیۃ کاطلاق اسم السبب علی المسبب نحو عینا الغیث ای النبت وبالعکس کقولہ تعالی وینزل لکم من السماء رزقا وہو بالنظر الی تحصیل العکس ایضا ای قولہ تعالی وینزل لکم من السماء رزقا اطلاق اسم السبب علی المسبب لان الرزق سبب غائی للمطر واما بالشرطیۃ کقولہ ائتہ وما کان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوتکم وہذا نظیر اطلاق الشرط علی الشرط وکالعلم علی المعلوم ہذا نظیر اطلاق المشروط علی الشرط او یکون صفۃ وہو الاستعارۃ وشرطہا ان یکون الوصف مبنیا کالاسد لانہ لازم شیء یتطلق علی ما یلازمہ شیء

قولہ فلا یدان ترید معنی الزما لان معنی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم والمراد کون المعنی الوضعی بحیث ینتقل منہ الذہن ای المعنی الحاصل بالوضع الحقیقی فی المجاز والاشتراک الاولی بحیث استواء الافہام کل فی التصور بالبصیر یطلق علی الاعمی مع انہ لا یلزم من تصور البصیر تصور الاعمی بل بالعکس لکن قد ینتقل الذہن من اللازم الی الملزوم باعتبار المقابلۃ وکذا عن العالم الی الجاہل باعتبار المجاورۃ ففی الاول لزوم ذہنی محض وفی الثانی مع الخارجی والتحقیق ان العلاقۃ فی اطلاق اسم احد المتقابلین علی الآخر لیست الا اللزوم الذہنی لما اتفاق علی امتناع اطلاق الاب علی الابن مع ان بینہما لزوما وہنا یرد ما سیجیء قبیل الاستعارۃ تنزیل التقابل منزلۃ التناسب بسطۃ تسلیح انہم کما فی اطلاق الشجاع علی الجبان او تفاءل کما فی اطلاق البصیر علی الاعمی او مشاکلۃ کما فی اطلاق السیئۃ علی جزاء السیئۃ وما شابہ ذلک قولہ او خارجا عنہ معناہ ان یکون کل واحد منہما خارجا عن الآخر ذا لو حمل علی ظاہرہ وہو ان یکون احدہما خارجا عن الآخر لم یصح بنا فی کون احدہما جزء الآخر ولم یقابلہ ضرورۃ انہ اذا کان احدہما جزء الآخر کان الآخر ایضا وہو الکل خارجا عن الآخر وہو الجزء قولہ او یکون صفۃ ای اللازم صفۃ الملزوم وہذا عطف علی قولہ اما ان لا یکون اللازم صفۃ الملزوم وہذا النوع من المجاز یسمی استعارۃ فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلۃ متباینۃ حتی اشترط فی الاستعارۃ مثلا ان لا یکون احد المتعنیین جزء للآخر فی المجاز باعتبار السببیۃ ونحوہا ان لا یکون وصفا لہ الی غیر ذلک مما یشعر بالتقسیم وانت خبیر بانہ لا امتناع فی اجتماع العلاقات بعضہا مع بعض مثلا اطلاق المشفر علی شفۃ الانسان یجوز ان یکون استعارۃ علی قصد التشبیہ فی الغلظ وان یکون مجازا مرسلا من اطلاق الکل علی الجزء ای المقید علی المطلق وہو کثیر من ان یحصی قلت کانہ قصد تمایز الاقسام بحسب الاعتبار وارادۃ انہ اما ان یعتبر کون احدہما جزء الآخر او وصفا لہ الی غیر ذلک فان قلت فالاستعارۃ قد تکون باعتبار جامع داخل فی الطرفین فکیف یحسن حصر الجامع فی الوصفیۃ قلنا ان اراد ان اللازم وہو ما حصل بہ الجامع وصف للملزوم اعنی المتحقق فی ضمنہ لا یناقض کون جزء من الطرفین او مشکلا لہما فکیف قیل فاللازم اعنی المعنی المجازی الذی اطلق علیہ اللفظ فی مثل رایت فی الحمام اسدا ہو زید المتصف بالشجاعۃ مثلا وہو لیس بوصف للملزوم اعنی الاسد الحقیقۃ فالجواب ان المراد باللازم الذی ہو الشجاع وہو وصف لہ وانما وقع الاطلاق علی زید باعتبار ارادۃ من افراد الشجاع کما اذا قلت رایت شجاعا وہنا بحث وہو ان اللازم الذی استعمل فیہ لفظ الاسد مجازا انکان ہو الانسان الشجاع فظاہر انہ لیس بوصف للملزوم اعنی الاسد وانکان ہو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغیرہما فظاہر انہ لیس لمشبہ بالاسد وانما المشبہ ہو الانسان الشجاع خاصۃ فہم لا یکون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبہ بہ علی المشبہ والیضح ان المعنی الحقیقی لا یحصل للمعنی المجازی اصلا۔

واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الامور التي تختلف باختلاف المعتبرين كالابوة والبنوة فانها باعتبار وضع اللفظ للمعنى الاول وباعتبار وضع اللفظ للمعنى الثاني من الامور التي تختلف باختلاف اللفظ بتبعية الكل فصح ان يقال ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الكل على الجزء بتبعية الكل للجزء باعتبار وضع اللفظ للموضوع له وبالعكس بتبعية الجزء للكل باعتبار وضع اللفظ للموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وبالعكس غير مطرد بل يجوز في صورة ويستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس بخلاف الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز به وكالعمل فانه اهل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل ✣ وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال ✣ كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء ✣

اصلا ضرورة ان مبنى الاسد حاصل للذات لما الشجاعة في الحقيقة تحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا **التلخيص** **قوله** واذا عرفت بيد ان بعض انواع اطلاق تعيين الجزء على الكل كما صحيح الجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان مبنى اللزوم هنا الانتقال في الحجة لا الانفكاك فالملزوم اهل وتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فاذا كان التعامل الشخصي بحيث يكون كل منها اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا واصالة استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اهل من جهة اشتمالها على المعلول اليه بتبعا لعلية والمعلول اهل من جهة كونه منتهى اليه العلة والنهاية والحكمة علة غائية متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل الآية والاسباب علل الآية وذلك لان التعليل والتأسيس بالذات وانما هو في الاحكام دون الاسباب انما قال كالمتبوع كالمعلول دون السبب بمعنى السبب كما في بيان انواع الملازمة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فيه شائبة العلة ولهذا يطلق عليه المجاز كما سيجيء والكل هنا ينبغي عليه الجزء في الحصول من اللفظ يعني انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم جزئه ولهذا اضاف قوله المتضمن باعتبار تلك الطبيعة والمعنى لا يخفى كون فهم الكل والجزء معا بالقياس الى الوجود والتعقل في هذا القسم ما سنعيه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان علت لما كان فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل مدلولا والجزء لازما على ما مر من التعريف علت ليس معناه الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود المتبادل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن فيه الجملة وهذا لا يقتضي ان الجزء والمتبوع والموجب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري طردي بخلاف المجموع الذي يكون اليد او الرجل غير منه لا تحقق يده وحينئذ ضرورة تحقق الكل بانتفاء الجزء فما معنى حينئذ اجواز اطلاق الجزء على الكل بيان استلزام الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل فلنا هذا مبني على العرف حيث يقال الشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق اليد على الرقيب فانما هو بمعونة قرينة ان الانسان يوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل سيجيء استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وهو عكس ما مر بيان ان الجزء بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ المدلوم هو الذهني لا يوجد بدون الملازم قلنا ذكر المصرح انما لازمه بالمستلزم والملازم في مصطلح اهل الحكمة بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المتبوع وبالملازم التابع فاكثر ما يجيء في خواص الماهية لوازم انها لازمة لا ملزومة انتهى مع انها لا توجد بدون الماهية وقد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما يجب نسبة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل بالقياس الى الانسان وتبعه في الوجود في كونه مذكورا بمصطلح اهل الحكمة نظرا فانهم يقسمون اللازم الى اللازمة وغيرها وانما يطلقون اللزوم على ما يكون بمقتضى الماهية ومنتزعا منها كالامكان فانها لازمة لا ملزومة فهو محتاج اليه لازمة فيكون اللازم اصلا اليه وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه وملزوما منه جريانا على الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه يبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه فدع عنك بؤس يوم

والمراد بالحلول الحصول فیہ وجوامع من حلول العرض فی الجوہر ✣ واعلم ان الاتصالات المذکورۃ اذا وجدت بان حیث الشرع تصلح علاقۃ للمجاز ایضا کالاتصال فی معنی الشروع کیف شرع فیصلح علاقۃ للاستعارۃ ✣ ای نیط فی التصرفات الشرعیۃ کالبیع والاجارۃ والوصیۃ وغیرہا ان ہذہ التصرفات علی ای وجہ شرعت فالبیع عقد شرع لتملیک المال بالمال والاجارۃ شرعت لتملیک المنفعۃ بالمال اذا حصل اشتراک تصرفین فی ہذا المعنی تصح استعارۃ احدہما للآخر ✣ کالوصیۃ والارث ✣ فان کلا منہما استخلاف بعد الموت اذ اصل الفراغ من حوائج المیت کالتجہیز والدین فالحاصل انہ کما یشترط للاستعارۃ فی غیر الشرعیات اللازم البین فکذلک فی الشرعیات واللازم البین للتصرفات الشرعیۃ ہو المعنی المخارج عن مفہومہا الصادق علیہا الذہنی یلزم من تصورہ بالتصورہ ✣ وکالسببیۃ ✣ عطف علی قولہ کالاتصال فی معنی الشروع ✣ لکن النکاح علیہ السلام انعقد بلفظ الہبۃ فان الہبۃ وضعت لملک الرقبۃ والنکاح لملک المتعۃ وذلک ✣ ای ملک الرقبۃ ✣ بسبب لہذا ابتدای الملک المتعۃ وذلک ✣ ای ملک الرقبۃ ✣ بسبب لہذا ابتدای الملک المتعۃ فاطلق اللفظ الذی وضع لملک الرقبۃ وارید بہ ملک المتعۃ ✣ وکذا انکاح غیرہ عندنا ✣ ای نکاح غیر النبی علیہ السلام منعقد بلفظ الہبۃ عندنا اذا کانت المنکوحۃ حرۃ حتی لو کانت امۃ تثبت الہبۃ ✣ وعند الشافعی رحمہ اللہ تعالی لا ینعقد الا بلفظ النکاح والتزویج لقولہ تعالی خالصۃ لک ولانہ عقد شرع لمصالح لا تحصی ✣ کالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصیل الاحصان والائتلاف بینہما واستمداد کل منہما فی المعیشۃ بالآخر ✣ الی غیر ذلک ✣

قولہ اسناد بالحلول المتعارف عند الحکماء فی حلول العرض فی الجسم اختصاصہ بحیث یصیر الاول ناعتا والثانی منعوتا کحلول العرض فی الجوہر والصورۃ فی المادۃ فالشار الیہ بقولہ الی انا لا نعنی بالحلول ہذا المعنی بل معنی الحلول حصول العرض فی الجسم او کان حصول الصورۃ فی المادۃ او الجسم فی المکان او غیر ذلک مما یعد فی العرف حلولا **قولہ** واعلم ان الاتصالات یعنی کما یجوز المجاز فی الاسماء اللغویۃ اذا وجدت العلاقات المذکورۃ بین معانیہا فکذلک یجوز فی الاسماء الشرعیۃ اذا وجد بین معانیہا نوع من العلاقات المذکورۃ بحسب الشرع بان یکون تصرفان شرعیان لشیء کان فی وصف لازم بین او یکون معنی احدہما سببا لمعنی الآخر وذلک لما سبق من ان المعتبر فی المجاز وجود العلاقۃ ولا یشترط السماع فی افراد المجازات فیجوز المجاز سواء کان وجود العلاقۃ بحسب اللغۃ او الشرع وسواء کان الکلام خبرا او انشاء وفی التمثیل بالاتصال فی معنی الشروع و بالسببیۃ اشارۃ الی ما ذکرہ فخر الاسلام وغیرہ من ضبط انواع العلاقات بانہا اتصال صورۃ کما بین السمار والمعلوم سمی بہ الاسد والرجل الشجاع فانہما اتصلا من جہۃ الذات والصورۃ بل من جہۃ الاشتراک فی معنی الشجاعۃ وغیر عن علاقۃ الشابہۃ بالاتصال فی معنی الشروع کیف شرع لان الشابہۃ اتفاق فی الکیفیۃ والصفۃ **قولہ** فان الہبۃ وضعت لملک الرقبۃ یعنی انہا عقد شروع لاجل حصول ملک الرقبۃ **قولہ** حتی لو کانت امۃ تثبت الہبۃ فیتفرع علیہا احکام الہبۃ لا احکام النکاح ولشتراط فی انعقاد النکاح بلفظ الہبۃ ان یطلب الزوج منہا الہبۃ اذ لو طلب منہا التمکین من الوطء فقالت وہبت نفسی منک وقبل الزوج لا یکون نکاحا واما النیۃ فلا حاجۃ الیہا لان المحل متعین لہذا الجاز لنبوہ عن قبول الحقیقۃ بخلاف اطلاق بالفاظ الطلاق فانہ یحتاج الی النیۃ لصلاحیۃ المحل للوصف بالحقیقۃ **قولہ** الی غیر ذلک الی منفعا الی مصالح آخر غیر ما ذکر مثل وجوب النفقۃ والمودۃ والمصاہرۃ وجریان التوارث وتحصین الدین ولفظ النکاح والتزویج

مما يطول تعداده غيره بين اللفظين ✤ اي غير لفظ النكاح والتزويج ✤ قامت في الدلالة عليهما ✤ اي على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب فيحتمل ان يكون المراد والله اعلم بالصواب انا اعلمنا لك ازواجك حال كونهن خالصة لك اي لاتحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم ✤ لان اللفظ فان المجاز لايخص بحسبة الرسالة عليه السلام وبقية تلك الامور ✤ اي المصالح المذكورة تثبت وتشرع وبنى النكاح للملك ✤ عليها اي للتزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده او هو الملك ✤ اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينها لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ولكان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها واذ وعلى التقديرين لايدل لان على الملك لغة فاولى ان لايصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما ✤ اي بلفظ النكاح والتزويج ولانهما صارا علمين لهذا العقد وجواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لايدلان على الملك لغة ينبغي ان لاتصح النكاح بهما فاجاب بانا انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بنيرلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولان ما يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي ✤ وكذا ينعقد ✤ اي النكاح ✤ بلفظ النكاح لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فاذا وجب البيع وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا ✤ فان قيل ينبغي ان يثبت العكس بانها بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ✤ اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او البتة بطريق اطلاق اسم السبب على سبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة ✤ قلنا انما كان كذلك ✤ اي انما يصح اطلاق اسم السبب على السبب ✤ اذا كان اي السبب ✤ علة شرعت لذلك السبب بان يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب ✤ كالبيع للملك مثلا فان الملك يصير ✤ كالعلة الغائية له ✤

واف بالله على نهاد الصاع لكونه بينا من الفسم والاتحاد وبنيانه من اقسام مصالح المنفعة ومن الازدواج والتشفيق على وجه الاتحاد كزوج الخطب ومصداق الباب **قوله** ولايجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي الخ يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلوص عن معنى الملك فيتسع عليها علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول ان خلوصها عن معنى الملك هو انه لادلالة فيها على الملك وليس المراد انها يدل على عدم الملك ضمنى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لايلزم الا ان يكون معنى الافراج والتشفيق معتبرا في نهاد العقد وتهاد الانيا في اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ولكن الجواب بان معناهما التشفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه ونهاد المعنى محال معتبر في المقصد الخصوص بل المعتبر الملك فقط ✤ وفيه نظر ✤ اهل الجواب انه لايجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان تغير فيه زيادة خصوص لايوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد ✤ بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون اثبت بالنكاح ولاينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة وهي لاتكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاعلال والتمتع لانها لايوجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبقيه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لاتوجب الملك بنفسها بل توجبه بخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب انها فة الملك لكن مع ضعف السبب باعتبار تعريته عن العوض بتاخر الملك الى ان يقوى بالقبض ولايبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفس العقد بنيرلة بيعة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصرح من الاتصال بين حكم الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كما في الجاز ولاحاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام ✤ من الاتصال بين السببين بين اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة ✤

فان قال ان ملکت عبدا فهو حر او قال ان اشتریت فلسا فانا اعتق فی الثانی لانی الاول رجل قال ان ملکت عبدا فهو حر فشری نصف عبد ثم باعه ثم شری النصف الآخر لا یعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملک العبد فانه بعد شراء النصف الاخر لا یوصف بملک العبد وان قال ان اشتریت عبدا فهو حر فشری نصف عبد ثم باعه ثم شری النصف الآخر یعتق هذا النصف کانه بعد شراء النصف الآخر یوصف بقبرار العبد ویقال عرفا انه شتری للعبد وهذا بناء علی ان اطلاق الصفات المشتقة کاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة علی الموصوف فی حال قیام المشتق منه بذلک الموصوف انما هو بطریق الحقیقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوی لکن فی بعض الصور صار هذا المجاز حقیقة عرفیة ولفظ المشتری من هذا القبیل فانه بعد الفراغ من الشراء یسمی مشتریا عرفیا والمالک فلا یطلق بعد زوال الملک عرفا فنفی قوله ان ملکت یراد به الحقیقة اللغویة وفی قوله ان اشتریت یراد به الحقیقة العرفیة ومرادنا انه کورة غیر مقصودة فی هذا الموضع بل المقصد المسامحة التی تأتی وهی قوله ✣ فان قال عنیت باحدهما الآخر صدق دیانة لا قضاء فیما یحتمله کلامه یعنی فی صورة ان ملکت عبدا فهو حر ان قال عنیت بالملک الشراء بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب صدق دیانة وقضاء لان العبد لا یعتق فی قوله ان ملکت ویعتق فی قوله ان اشتریت فقد عنی ما هو محتمل علیه لفظه فی قوله ان اشتریت ان قال عنیت بالملک بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب صدق دیانة لا قضاء لانه اراد تخفیفا ✣ اما اذا کان مسببا محضا فهذا الکلام متعلق بقوله انما کان کذلک اذا کان علة ✣ فلا یتمکن لانه لا یصح اطلاق اسم المسبب علی السبب ✣ علی ما قلنا ✣ وهو قوله فاذا کانت الاصلیة والفرعیة من اطراف مجری المجاز من اطرافین الی آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تکن الاصلیة والفرعیة من اطرافین لا یجری المجاز فیه وهو کذلک لانه یقتضی ان السبب المحض ما یقتضی الیه ولا یکون شرعیة لاحد لملک الرقبة اذ لیس شرعیة لاجل حصول ملک المتعة لان ملک الرقبة مشروع مع امتناع ملک المتعة کما فی العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فیقع الطلاق بلفظ العتق ✣ اسی بناء علی الاصل الذی نحن فیه فان العتق وضع لازالة ملک المتعة وذلک الازالة لیس بسبب لهذه الی ازالة ملک الرقبة بسبب الازالة ملک العتق انما یقتضی الیها ولیست به ✣ ای ازالة ملک المتعة مقصودة منها ✣ ای ازالة ملک الرقبة فلا تثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا فاذا قضی بانه اذا لم یکن السبب مقصودا من السبب لا یصح اطلاق اسم المسبب علی السبب ولا تثبت به العتق ایضا بطریق الاستعارة جواب اشکال وهو ان یقال سلمنا انه لا تثبت العتق بلفظ الطلاق بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب لکن ینبغی ان تثبت بطریق الاستعارة ولا بد فی الاستعارة من المناسبة بین المعنی الحقیقی والمعنی المستعار له وهی ههنا موجودة لان کلا منهما مقصود منه تبعیة الاصلیة والفرعیة ✣ حکما ✣ مقصود منه تبعیة الاصلیة العامة ✣ وهو دفع الحاجة فی عبدیته لانه لو قال ان ملکت هذا العبد او اشتریته یعتق النصف الآخر فی فصل الملک ایضا لان الاجتماع صفة مرغوبة غیر مرغوبة فی غیر المیمون والمنفی فی المیمون لانه یعرف بالاشارة الیه قوله وهذا بناء منه ای ان قوله ان ملکت او اشتریته عبدا الی منع ان یتصف بکونه مالکا او مشتریا بالجمع عبد وهو اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقیقة حال قیام معنی المشتق منه بالموصوف کالضارب لمن هو فی الضرب مجازا بعد انقضاء ذلک وهو ✣ ای من قام به الضرب ✣ ونقض ✣ قیل ✣ حقیقة وقیل لو کان الفعل بحال لا یکون ابقاؤه کالتحرک والتکلم ونحو ذلک فحقیقة والا فمجاز واما قبل قیام المعنی به کالضارب لمن لم یضرب ولا یضرب لکنه سیضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال الملک عن النصف الاول عند قیام ملک النصف الثانی لم یکن ✣ کالعبد الذی هو کل للعبد الذی هو جزء لصدق اسم الجمع وکذا المکیل ✣ بالنسبة الی الحنطة فی الحال ✣ ای من قام به الاشتراء حالا وماضیا فصار حقیقة عرفیة ✣ قوله صدق دیانة ای لو اتفق الفتی بحلیته ✣ علی وفق ما نوی لا قضاء ای لو رفع الی القاضی لم یحکم علیه بوجوب کلامه ولا یخفی ان ما نوی لکان التعمیم لعدم جواز المجاز ✣ قوله بناء علی الاصل الذی نحن فیه هو ان السبب اذا کان محضا یصح ارادته علی المسبب لاطلاق اسم المسبب علی السبب لا یصح اطلاق اسم السبب علیه ✣ قوله فان العتق ای عتق القصر الذی هو لازم الملک ✣ قوله فاذا کان هذا السبب لیس بسبب محض بل هو سبب من وجه ومن وجه لیس بسبب فلا یکون هذا السبب ملکیا محضا فلا یصح اطلاق اسم المسبب علی السبب ✣ قوله فلا یتحقق المجاز لان المجاز هو استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له لعلاقة بین المعنی الحقیقی والمعنی المجازی والعلاقة هی المشابهة بین المعنی الحقیقی والمعنی المجازی ✣ قوله فلا یکون هذا استعمالا لکل منهما ای لا یکون هذا استعمالا للفظ الملک فی المعنی الحقیقی ولا للفظ الملک فی المعنی المجازی ✣ قوله فان قیل المتبادر من الملک الملک الحقیقی ✣ قوله فلا یکون هذا استعمالا لکل منهما ای لا یکون هذا استعمالا للفظ الملک فی المعنی الحقیقی ولا للفظ الملک فی المعنی المجازی ✣ قوله فان قیل المتبادر من الملک الملک الحقیقی

وكل منهما اسقاط بنى على السراية والدوام ✤ اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاطا الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالدوام عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا ✤ لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف مشروع ولا اتصال بينهما فيه ✤ اى بين الطلاق والاعتاق في معنى المشروع كيف مشروع ✤ لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره وسنه عتاق بطير ويقال عتقت البكرا ذا درکت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عندنا حقيقة رح على ما صرف في مسئلة تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما ✤ قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عندنا حقيقة في مسئلة تجزى الاعتاق ✤ لكن يمنع ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك عندنا حقيقة رح لا يعني ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ✤ اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه لغير ملك هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه سببه سببه وهو ازالة الملك ✤ فيكون المجاز في الاسناد كما في قولهم البيع الشيل ✤ او طلاق ✤ اى الاعتاق ✤ كليهما ✤ اى على ازالة الملك ✤ مجازا ✤ فقط اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق الاطلاق اطلاق السبب على المسبب وهو يكون المجاز في المفرد فقوله او طلاق عطف على قوله فيسند ✤ فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او طلاق عليهما مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز ✤ بل هو اسم منقول اى منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية فلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لما مر وهذا في الملك في ضمن حق فلان عبده وذلك في ضمن اثبات تلك القوة بل مجموع ازالة الملك مجاز ايراد من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب وهو كما في قوله تعالى فبما كسبت ايديكم والملك سبب فيما على ازالة الملك هي سبب للاثبات القوة لانقال الملك مصدر من الملك فيه نوع تسامح والاحق ان يقال ان الاعتاق نقول هو اثبات بطريق اقتضاء لان الشارات الشرعية مؤثرة بالجعل والجعل بمعنى الاخبار فلا يرد ان ازالة الملك عليه كما حكم به القاضي في فصل الاقتضاء والثاني انه مجاز في المسبب حيث اطلق الاعتاق وهو اثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك كلا والوجه ما مر ان الاعتاق لغة هو القوة فهو حقيقة في القوة والاصح اسناده حقيقة الى المالك وما ذكره من ان اثبات القوة انما يفهم الاذن فغير مفهوم فكون اللفظ منقولا اليها لان ازالة الملك ممنوع لا يدل اثباتا بل بنقل صحاح لانه بتجدد في اثبات وهم الاعتاق وكون اثبات القوة انسب بهذا الاعتاق الاصح والمراد على ان كلا منهما في قبل الاطلاق اى معنى فهو بيان لما هو الاعم ان الاعتاق منقول بل حقيقة شرعية بطريق النقل شرعي ✤ قوله رده عليه بجواب عن الاول يرد عليه بان النهي تعرف شرعا سماه اثبات القوة المخصوصة على الخطاء بدليل على هذا اسمي حقيقة او مجاز المصحل الحق عندي ان ازالة الملك ليست استعارة لاطلاق الاعتاق لانه ازالة الملك بطريق شرعي خلافا لصاحب الكشف واذا قال زلت عنك الملك او خرجت عنك قيد الرق فاجاب عن اثبات القوة بطريق الاطلاق لانه اسم لسبب السبب كما كان الاعتاق في فصل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب فيه لانه ازجاعل الاطلاق استعارة ازالة الملك فليس بشئ لانه يحصل مجازا عن اثبات العتق فعليتا يكون فحوى العتق ثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي هو ازالة الملك قوله ✤

صفحہ ۱۱۵ قولہ الشارح

صفحہ ۱۱۶ قولہ

صفحہ ۱۱۷ قولہ

صفحہ ۱۱۸ قولہ

صفحہ ۱۱۹ قولہ

صفحہ ۱۲۰ قولہ

صفحہ ۱۲۱ قولہ

صفحہ ۱۲۲ قولہ

صفحہ ۱۲۳ قولہ

صفحہ ۱۲۴ قولہ

صفحہ ۱۲۵ قولہ

صفحہ ۱۲۶ قولہ

اللفظ الاعتاق حتى يقبل الاعتاق ما هو فالاتصال الجبري لملك الاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد وهو متعلق بمجموعهما ان الاعتاق فاجيب
فاجيب ✻ اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد وان هذا الايراد حق بل لابطال الاستعارة بوجه آخر وهو ✻ ان ازالة الملك ليست
من ازالة القيد والبست ✻ اي ازالة الملك ✻ لازمة لها ✻ اي ازالة القيد ✻ فلا تصح استعارة هذه اي ازالة القيد ✻ للملك
اي ازالة الملك ✻ بل على العكس ✻ فان الاستعارة الاخيرة اي الاعتاق من عرفت وهو ✻ كالاسد للشجاع وكذا الاجارة لحرفت ✻ على
قوله فتصح اطلاق بلفظ العتق ✻ وانما قيد بالحر حتى لو كان عبد الغير يصح البيع ✻ فقد بلفظ البيع ✻ دون العكس لان ملك الرقبة ✻ بسبب ملك
المنفعة ✻ وهذه المسألة ✻ مبنية ايضا على الاصل المذكور ✻ وهو ان الشيء اذا كان سببا لشيء فاطلاقه على المسبب ✻ دون العكس ✻
ولا يلزم عدم الصحة ✻ بما اضافه الى المنفعة جواب ✻ اشكال ✻ وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ✻ ينبغي ان يصح عقده الاجارة
بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح ✻ هذا اللفظ فقوله ✻ لان ذلك ليس لفساد المجاز ✻ دليل على قوله ولا يلزم
وقوله وذلك اشارة الى عدم الصحة ✻ بالملفظ المذكور ✻ بل لان المنفعة المعدومة ✻ لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها
لا يصح فكذا المجاز عنها ✻ فالاجارة لا تنبع فكذا المجاز عنها ✻ فالاجارة انما تنبع ✻ اذا صح عقد المعدوم الى العين فان العين يقوم مقام
المنفعة في اضافة العقد فاعلم ان ✻ في الاشياء المذكورة وهي النكاح ✻ بلفظ البيعة والبيع والاطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع
الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان البيعة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت
بالنكاح بل اطلاق اللفظ على سائر معناه لاشتراكه معها في اللازم وهو الاستعارة ثم انما اثبتنا العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري
الا من طرف واحد واما استعمال البيع والملك فصحيح ✻ ✻ ✻ ✻

قوله ✻ اللفظ الاعتاق على حذف المضاف اي على المفهوم ✻ لفظ الاعتاق فليتامل **قوله** فاجيب ✻ بانه يجوز ✻ استعارة ازالة القيد ✻ لازالة الملك لانه ✻ يجب في
الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له ازال كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ✻ ههنا ✻ والمعلم ✻ ان منع ذلك بناء
على ان رابح فهم ازالة الملك ✻ يبقى نوع تعلق ✻ هو حق الولاء ✻ وان المراد ✻ بالازالة ههنا الانتقال ✻ الى الحجانة لا امتناع الانفكاك ثم تقاتل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الاعتاق
على ازالة الملك ✻ بطريق الاستعارة ✻ او بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ✻ لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه ✻ بطريق اطلاق المقيد ✻ فيجوز ✻ فقد ✻ مخصوص على المطلق
وهو ازالة ✻ مطلق القيد ✻ والملك كاطلاق الشعر على شعفة الانف ✻ او الذوق على الادراك باللمس ونحوه ✻ **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
اي امتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه ✻ وهذا ✻ مبني على قواعد المبالغة في التشبيه عندنا وهي ✻ طريقتان ✻ وقائل ✻ ان ✻ يقول قد يكون الاستعارة مبنية على
التشابه كاستعارة البيع لغرة الفرس وبالعكس وتحصيل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وحينئذ ✻ يكون التشبيه اقوى في وجه الشبه انما
يتغير ✻ ما في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان ✻ **قوله** ولكذا الاجارة الخ ✻ يعني لو قال بعت منك شهرا بدرهم كل يوم ✻ ينعقد اجارة ولو ترك ذكر احد
من الغيوم وغيره اعتقد ولو قال بعت عبدي او دابتي منك بكذا فان لم يذكر المدة ✻ ينعقد بيعا ✻ لامكان العمل ✻ بالحقيقة ✻ مع تعذر شرط المجاز ✻ وهو بيان المدة
وان ذكر المدة فاسد ✻ لعدم جنس العمل فلا رواية فيه ✻ وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا ✻ شهر العمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق ✻ البيع ✻ على الاجارة ✻ مجاز ✻ وهذا
اهل الهيئة ✻ فيجوز عندهم ✻ اذا تعلق ✻ به ✻ اذا آخر ✻ وقيل ✻ ينعقد بيعا صحيحا لتحمل المدة ✻ على تاجيل الثمن ✻ وجها فاسدا ✻ عملا بالحقيقة ✻ القاصرة ✻ **قوله**
ولا يلزم اي لا يرد ✻ على ما ذكرنا ✻ عدم صحة الاجارة ✻ بلفظ البيع ✻ اضافت ✻ الى المنفعة ✻ مثل بعت ✻ منك منافع هذا العبد شهرا بكذا ✻ كذا ولا يلزم ✻ ما ذكرنا ✻ هذا اشكالا ✻ والاقسم
المتعة لانه ✻ تقدما ✻ **قوله** ثم اعلم ✻ ان في الاشياء المذكورة ✻ قد يدان ما ذكرنا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع ✻ والملك ✻ لان الملك ✻ سبب ✻ لصحة ✻ تابعة ✻
والبيع في غير ✻ لا تملك ✻ البيع والهبة ✻ سبب ✻ لملك المتعة ✻ الثابت ✻ بالنكاح ✻ لانتفاء ✻ ما يثبت ✻ ملك ✻ والا يلزم ✻ ان يكون ✻ البيع ✻ والاجارة ✻ سببا لازالة الملك
الثابت ✻ باطلاق ✻ لانتفاء ✻ خصوصا ✻ بقبول ✻ الزوجة ✻ ايته ✻ تملك ✻ الا بعد التحليل ✻ ولا البيع ✻ سببا ✻ لملك ✻ المتعة ✻ الثابت ✻ بالاجارة ✻ لانتفاء ✻ خصوصا ✻ بالنكاح

واعلم انه يقيد السماع في انواع العلاقات الا في افرادها فان ابداع الاستعارات المطلقة من فنون البلاغة وعند عدم الاقيد من اسماع فان التكلم تطلق على الارسال المطويل دون غيره قلنا الاشتراط المشابهة في جنس المعنى مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم عند الحقيقة رح وعند هما في حق الحكم فعنده الحكم عند هما اعني للاكبر سنامه في اثبات الحرية خلف عن الكل في اثبات البنوة والحكم بالاصل صحيح من حيث انه مفيد اذ هو فرع وعند هما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة وهو الاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته بجارض تحقيق عنده لا عندهما ☜ واتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الحقيقة في حق الحكم او في حق الحكم فعندهما في حق حكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية شلا بلفظ هذا ابني خلف عن حكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند الحنيفة رح في حق الحكم ومعنى قولهم بين قيد بين قولهم خلف عن الحقيقة اي فرع لها يعني يقوم مقامها بطريق المجاز خلافا عن الحكم اللفظ الذي يفيد بعين ذلك الحكم بطريق الحقيقة

فالخلاف یکون فی الاصل والمخالف لافی جہۃ المخالفۃ فقط والامر الثانی ان فخر الاسلام قال یشترط صحۃ الاصل من حیث انہ مبتدا او خبر موضوع بالایجاب بالصیغۃ وجودہ ذلک فاذا وجد وتعذر العمل بحقیقتہ اعنی بالمعنی الحقیقی فصحۃ الاصل من حیث انہ مبتدا او خبر اوفی تعذر العمل بالمعنی الحقیقی یثبت مجازا لہذا ارجی فاما خذ احرفانہ صحیح مطلقا والعمل بحقیقتہ متعذر فعلم ان الاصل ہہ ارجی مراد بہ النبوۃ فاصل الخلاف انہ اذا استعمل لفظ ما ہہ بالمعنی المجازی بل شرط امکان المعنی الحقیقی بہذا اللفظ ام لا فعندہما یشترط فحیث یمتنع المعنی الحقیقی بالمرۃ المجاز وعندہ لا بل یکفی صحۃ اللفظ من حیث العربیۃ ہہ لہما ان فی المجاز تبدل الذہن من الموضوع لہ الی لازمہ فالثانی ہہ ای اللازم وہو موقوف علی الاول ہہ ای الموضوع لیکون اللازم خلفا وفرعا للموضوع لہ وہذا ہو المراد بالخلفیۃ فی حق الحکم ہہ فلا بد من امکانہ ہہ ای امکان الاول وہو المعنی الموضوع لہ لتوقف المعنی الثانی الذی ہو علیہ ایضا بناء وعلی الاصل المتفق علیہ من شرط صحۃ الخلف امکان الاصل کما فی مسئلۃ من السماء فان امکان الاصل ضمنا ہو صحۃ خلفہ وصورۃ المسئلۃ ان یحلف لیقربن السماء یجب الکفارۃ لان الکفارۃ عن الیمین الغموس کما یجب عن الیمین المنعقدۃ علی ما یجیء ان شاء اللہ تعالی ولو حلف لیصعدن السماء او لیقلبن الحجر ذہبا فلا کفارۃ علیہ لعدم امکان الاصل ہذا ہو الصحیح کذا فی الکافی وغیرہ وہذا ہو المراد بقولہ لامکان رفعہ لا الامکان العادی کما یتوہم من ان الحلف علی الامر العادی لا یوجب الکفارۃ کما لو حلف لیشربن الماء الذی فی ہذا الکوز فصب الماء قبل الیمین بحیث لو بقی لشربہ متعمدا کما اذا حلف لیاکلن ہذا الرغیف فاکلہ الا لقمۃ ثم القی اللقمۃ فانہ یحنث لان الرغیف بعد ما اکل الا لقمۃ لا یمکن اکلہ عادۃ وہذا ہو الفرق الذی بینہما وانما لم یذکر فی المتن مسئلۃ الکوز لان الاحتیاط فی کتبنا ذکر ہما معا فکل منہما مبنی عن الآخر فافہم

موقوف علی فہم الاول لاعلی ارادتہ اذ لا یمکن بینہما ہہ ای بین الحقیقۃ والمجاز ہو المراد بالمعنی الحقیقی والمجازی بینہما ہہ ای فی الارادۃ فاذا لم یتوقف علی ارادتہ ہہ الاول لایجب امکان الاول وحیث توقف علی فہم الاول وفہم الاول مبنی علی صحۃ اللفظ من حیث العربیۃ ہہ

ای فرع مبنی ان حقیقۃ ہی الاصل السابق المتقدم فی الاعتبار وانما الخلاف فی جہۃ الخلفیۃ فعندہما ہی الحکم حتی شرط فی المجاز امکان المعنی الحقیقی لہذا اللفظ وعندہ السبب حتی یکفی صحۃ اللفظ من حیث العربیۃ سواء صح معناہ او لا وفضول الفاضل ہذا ارجی بعید مردود لان سبب المجاز انما قام ان کان اصغر منہ سنا وان کان اکبر منہ وہما نسیب یا بہنہ صحۃ اللفظ وعندہما بہ الفرد الانسانی المعنی الحقیقی وہو ان یکون الاکبر مخلوقا قبل ملقۃ الاصغر قولہ فاحتمالات یعنی عندہما الاصل ہذا ارجی او انبیاء ہہ وعندہ ہذا ارجی لانبیاء بحریۃ وکذا عندہ علی تفسیر الثانی لکلام الامام فلا یقع الخلاف الا فی جہۃ الخلفیۃ وراء علی تفسیر الاول فالاصل عندہ ہذا ارجی ہہ الحقیقۃ التی ہی الاصل ہذا ہو والتقبض علی جہۃ الخلفیۃ وہذا اصح قولہ فالخلاف یکون فی الاصل والمخالف ای فی یعین محمد وعندہما لا فی کل واحد منہما اذ المجاز الذی یجوز انما ہو ہذا ارجی لانبیاء بحریۃ بلا خلاف علی کلا التفسیرین لانتقال الکلام حقیقۃ فی الحکم ان الحکم المجازی مخلف عن الحکم الحقیقی فعندہ جاء الاصل ہو الثبوت والمخالف نبوت بحریۃ وعندہ الاصل ہذا ارجی مجاز فیقع الخلاف فی کل من الاصل والفرع لانا نقول ہذا لازم علی تفسیر الثانی بہنا لان الاصل لیس عندہ ہذا ارجی حقیقۃ بل التکلم بہ وہو مخالف لثبوت النبوۃ وانتفاض ان الاصل والمخالف ہما لفظان ای الحکم فی ذلک فی حکمہ اوفی الحکم ہو ما تقرر من ان حکم ہذا اخلف من حکم ذاک اخذ بہا حاصل وتوضیح المقصود وعلی تفسیر الاول یکون الحقیقۃ التی ہی الاصل عندہ ومغایرۃ لما ہی الاصل عندہما بخلاف تفسیر الثانی فاللفظ واحد عندہم جمیعا کما خلف علی التفسیرین قولہ فصحۃ الاصل من کلام الملف لم یقل جواب شرط الواقع فی کلام فخر الاسلام وہو قولہ وجب بصیرورۃ الخ مخلصہ ان المقصود بیانہ وہو انہ جعل الاصل مانع کلما وتعذر العمل بحقیقۃ وظاہر انہ انما یصدق علی ہذا الذی الاعلی ہذا قولہ لہما المشہور فی استدلال الہما ان الحکم ہو الثبوت بالنص لا بالخلف فاعتبار الاصالۃ والخلفیۃ فی المقام اولی وفی استدلالہ ان الحقیقۃ والمجاز نسبی وصاف اللفظ فاعتبار الاصالۃ والخلفیۃ فی الحکم الذی ہو مستخرج باللفظ تحکم لا یصغی الیہ

العدم ولی الوجود اولی وذکر الصدر فی استدلالہ الہما بالام کلام اہل البدیۃ من ان یبقی المجاز علی الاصالۃ اقتال من الملزوم الی اللازم فلا یصار الی المجاز الا بتعذر الحقیقی الانتقال منہ وآجاب بان الانتقال انما یتوقف علی فہم المعنی الاصلی اراد ہو الفہم انما یتوقف علی صحۃ اللفظ وکونہ بحیث یدل علی المعنی الاصلی لامکان مناہ وسمعہ فی نفسہم لا یخفی ان المجاز الذی لا یمکن تصوره فی الحقیقۃ فی کلام اللہ سبحانہ وتعالی کما یجیء بل وفی کلام اللہ تعالی ایضا قولہ لان الاصل وہو الغیر ممکن فان قیل ہذا ظاہر فیما اذا لم یمکن الکوز ما اذا امکن فاجاب قاصر

فافهم الاول واتبع ارادته علم ان المراد لازمه وهو شغله من بین ملکه ✣ فان هذا هی التی لازم للنبوة ✣ فیحصل اقرارا فیقیق تصادمین غیبته لانه متعین والیقیق بقوله یا ابنی لانه لا یحتضار المنادی بصورته الاسم بل بالقصد المعنی فلا یجری الاستعارة بالتصریح المعنی فان الاستعارة تقع اولا فی المعنی وبواسطته فی اللفظ فیستعار اولا المثیل المخصوص للشجاع ثم یستعار لفظ الاسد للشجاع ولا یجل ان الاستعارة تقع اولا فی المعنی لا تجری الاستعارة فی الاعلام الا فی اعلام تدل علی المعنی کحاتم ونحوه ✣ ویقیق بقوله یا خیر لانه موضوع له ✣

ابتداء لیمین فی الملکوز انعقدت علی الملکوز فی الظهر وعند الاداء تبقی ذلک الملکوز کما کنا فلا یتقی لیمین علی خلاف ما انعقدت انا فی سلة قتل الهیت قلب الحجر فالیمین قد انعقدت ابتداء علی القدرة فی الحالة الاعلی الامکان اظهر ولم یتقید الیمین علی ما وخلیفة اللہ تعالی فی الملکوز کما انعقدت علی هیوة سیحی تهما اللہ تعالی فی الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه علی تقدیر لا خلق لا یکون الماء الذی فی الملکوز وقت الیمین ولا یقدر الا شرین الماء الذی فی الملکوز ان خلقه اللہ فیه کما یقدر لا قتل الشخص ان احیاه اللہ تعالی لان الماء الذی فی الملکوز اشارة الی الموجود الملکوز مشارا الیه وتقدیر شرط یقتضیه عدمه فیلزم انصاف الشی بالوجود والعدم وهو محال قوله فافهم الاولی ای کون اشارا الیه وانبا له واتبع ارادته للقرینة الماثلة عن ذلک وهی کونه موصوفا بالهیت والکبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه ای لازم کونه انبا له وهو الیقین من بین الملک وهو فی الابین اقوی واشهر وذهب بعضهم الی انه من اطلاق السبب علی المسبب لان النبوة من اسباب الیقین وهی اذا زالت تاخرة عن الملک لان الملک کان ثابتا والنسیم اذا فیثبت النبوة والحکم فی علة ذوات موقفین فیضاف الی آخرهما وجودا لان الهم عدل عن ذلک لان الیقین هنا لا سیما فی الاکبر سنا لم تثبت بالنبوة فلا یکون مسببا عنها والسبب انما یطلق علی سبب یکون مؤثرا فی المسبب قوله فیحصل اقرارا جواب سوال مقدر تقریره انه لا وجه لتصحیح هذا الکلام فی هذا المعنی لانه ان جعل مجازا للانشاء او الحکم به فالمعنی المذکور وهو انه عتق علی سن مبین ملکته اقرارا لانشاء وهذا باطل بالکذب والعزل وان قبیل التعلیق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو کذب محض لان عتقه بالنبوة تحصیل علم بوجود سن معین ملکته عتقا والاقرار یعتبر فی المتصل به دلیل الکذب فکیف اذا کان کذبا بیقین فاجاب بانه مجاز للاقرار به التحصیل انما هو النبوة لا الحر به من بین الملک سنی لوقوال عتق علی سن مبین ملکته کان صحیحا فان قیل الاعتاق لم یوجد فکیف یصح هذا الاقرار فاجاب انه انکان صادقا بان یعتق بعد قضاء دینه وانکان کاذبا یعتق قضاء سواء قاله باقراره او لا یعتق دیانة فالعتق قضاء والازم علی کل تقدیر فان قیل تحمل ان یکون مجازا عن التعلیق بالشرط وتحمل ان یکون مجازا عن التنجیز کما اذا قال هذا ابنی تحمل الاخوة فی الدین وهذا لا یتجاوز به فالعتق قضاء والاخوة فی النسب فلا یتعین انه اراد الاخوة دیانة او قضاء فلا یتعین عتق بعض ما تحتمل بعید غیر متداخل عن دلیل لان الباقی الی الفهم عند تعدد المعنی الحقیقی هو العتق لا غیر فیکون مجازا متعینا فلا یحتاج الی النیة بخلاف هذا انی وقیل نظر فان قیل فیجب ثبوت الحرمة فیما اذا قال لزوجته وهی اصغر منه سنا هذه بنتی قلنا لم یتعین انه اقرار علی الغیر لاحکم لنسبه لزالة الملک بعد توبته بل تقاعل المحلیة من الاصل وذلک معها لا حقة فلا یصدق فی ابطال حق الغیر بخلاف هذا انی فانه اقرار علی نفسه لان من حکم النبوة ابطلان الملک بعد توبته فانه یملک انه یشاء ان یتم یحمل ذلک بالعتق فان قیل اذا قال لعبده یا ابنی یجب ان یعتق بالحقیقة ویجب المجاز قلنا وضع اللفظ للاحتضار المنادی والعبد بقبالة صورة الاسم من غیر قصد الی معناه فلا یفتقر الی تصحیح الکلام باثبات موجبه الحقیقی والمجازی بخلاف الخبر فانه یتحقق الخبر فلا بد من تصحیحه بما امکن قان قیل فینبغی ان لا یعتق بقول یا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم الاسقاط الرق فیقوم عینه مقام سماه حتی لو قصد التصحیح فجری علی لسانه عبدی حر یعتق علی ما ذکر فی المنی سهیل علی المذهب المرجح فی تحقیق الاستعارة وهو انه لیس بمجاز لغوی بل مجاز عقلی بمعنی ان المتصرف فی امر عقلی حیث جعل لیس بیاسد اسدا ای تسمیر المثیل المخصوص للشجاع ثم استعمل فیه لفظ الاسد علی انه استعمال فیما وضع له والمذهب المشهور انه مجاز لغوی استعمل فی غیر ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا لیس سماه استعارة المثیل المخصوص بل مثل سماه ان حصل افراد الاسد تمیزین متعارفا وهو مالة تلک الشجاعة فی ذلک المثیل المخصوص وتلک الصورة المخصوصة وغیر متعارفا وهو مالة تلک الشجاعة لکن الاتی ذلک المثیل وتلک الصورة والرجل الشجاعی من هذا القبیل الا ان لفظ الاسد لم یوضع بتحقیق الاقسم الاول فیکون استعمالا

فان قیل قد ذکر فی علم البیان ان الاستعارۃ لا یجری فی خبر المبتدا نحو زید اسد للزوم زید اسد تشبیہ بالاستعارۃ قبل ہو تشبیہ لغیر الۃ لانہ دعوی امر متحیل قصد الزوم الصدق والتکذیب توجہان الی الخبر وانما یکون الاستعارۃ اذا حذف الشبہ نحو رایت اسدا یرمی ان کان ہذا متحیلا ایضا بواسطۃ القرینۃ لکنہ غیر مقصود فان القصد الی الرویۃ ہہنا فعلی ہذا لا یکون ہذا ایضا استعارۃ ۞ اعلم ان الاستعارۃ عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقۃ فی الشیء لاجل المبالغۃ فی التشبیہ مع حذف الشبہ لفظا ومعنی فالاستعارۃ لا تجری فی خبر المبتدا عندہم فقولہم زید اسد لیس باستعارۃ بل تشبیہ لغیر آلۃ مبنی علی الدلیل الذی ذکرتہ فی المتن فعلی ہذا لا یکون ہذا ایضا استعارۃ بل یکون تشبیہا وفی التشبیہ لا یتحقق فیہم من ہذا انہم لا یجوزون الاستعارۃ اذا کانت مستلزمۃ لدعوی امر متحیل قصد افہمہ حین ہذا یعنی استعارۃ تبعیۃ لان شرط صحۃ المجاز امکان المعنی الحقیقی ۞ فلنا ہذا فی الاستعارۃ فی اسماء الاجناس وتسمی استعارۃ اصلیۃ لانہ یلزم حینئذ قلب الحقایق لانی الاستعارۃ فی المشتقات وتسمی استعارۃ تبعیۃ نحو نطقت الحال او الحال ناطقۃ فان ہذا استعارۃ بالاتفاق ولا یلزم ہہنا قلب الحقایق وہذا معنی من ہذا ایضا بقبیل ہذا الذی ذکرہ ان زید اسد لیس باستعارۃ بناء علی ان الاستعارۃ لا تقع فی خبر المبتدا وانما ہو مخصوص بالاستعارۃ فی اسماء الاجناس لما الاستعارۃ فی المشتقات فانہا تجری فی خبر المبتدا عند علماء البیان کما یقال الحال ناطقۃ ای دالۃ ۞ المانعۃ للدلالۃ وہذہ الاستعارۃ فی خبر المبتدا لکن لیست فی اسماء الاجناس بل فی الاسم المشتق فیجوزون ہذا فی خبر المبتدا وہو فرقہم ان الاستعارۃ فی خبر المبتدا تستلزم قلب الحقایق اذا کان خبر المبتدا اسم جنس بخلاف ما اذا کان اسما مشتقا فلا یستلزم قلب الحقایق نحو الحال ناطقۃ فلا یجوز فی المشتقات وہہنا خبر المبتدا وہو انی اسم مشتق لان معناہ مولود وبنی فیجوز فیہ الاستعارۃ فانہ من قبیل قولنا الحال ناطقۃ وقد علم انہم یجوزون الاستعارۃ فی اسماء الاجناس استعارۃ اصلیۃ والاستعارۃ فی الافعال والاسماء المشتقۃ استعارۃ تبعیۃ لان الاستعارۃ فی الافعال انما تقع فیہا تبعیۃ وقوعہا فی المشتق ہہنا کما سیجیء تحریرہ

۱۲۷

فی القسم الثانی استعمالا فی غیر ما وضع لہ واما عدم جریان الاستعارۃ فی الاعلام فمبنی علی انہ یجب فی الاستعارۃ ادخال الشبہ فی نفس الشبہ بہ بجعل افراد احدہما متحدۃ مع افراد الآخر فی امر متعارف والعلمیۃ تنافی الجنسیۃ واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفیۃ مشتہرۃ بہا کما تقدم فی الحمیری فیجعل قیس متعارفا وہو مالہ غایۃ الجود فی ذلک النوع المعہود وغیر متعارف وہو مالہ غایۃ الجود دلالۃ فی ذلک النوع المعہود فیجعل زید من قبیل الثانی وحینئذ لا یتحقق ادخال الشبہ فی الشبہ بہ لعدم تحقق الافراد ولا یخفی ان ہذا انما یتم لو کان العلم لا یدل علی معنی کلیۃ متعارفا او لا مع ملاحظۃ قید الکلیۃ فقید نظرا لان العلم دال علی معناہ الکلی بالضرورۃ فلم لا یجوز استعارۃ لفظ العلم لفرد آخر متعارفا او غیر متعارف لاشتراکہما فی الکلی المفہوم من العلم لا لان التجانس بالمعنی المراد انما یقال علی ما یشترک بینہ وبین المشبہ بہ لا نفس المشبہ بہ کما زعمتہ وایضا لا نسلم ان الکلی المفہوم من العلم ہو المشبہ بہ بل ہو الاسم المشترک کما تقدم مثلا فانہ ثابت للشبہ بہ حقیقۃ وللمشبہ حقیقۃ ووجود لازم مشہور لنوعہ اختصاص المشبہ فان عبد ذلک نسلم ان الاسم سواء کان علما او غیر علم جاز استعارتہ وما قیل حاصل السوال ان ہذا انی من قبیل زید اسد فلیس باستعارۃ عند المحققین بل تشبیہ بحذف الاداۃ ای یدخل الاسد ونحو ہذا یدخل النبی وہو لا یوجب التحقق بالاتفاق بہ وحاصل الجواب انا نسلم ان من قبیل زید اسد بل من قبیل الحال ناطقۃ وہو استعارۃ بالاتفاق وذلک لان النبی ہناک ہو مولود وہی مخلوق من مائی فیکون من تحقق دخل فیہ سوا الآخر وہو ان اتفاق المحققین علی دخل زید اسد لیس استعارۃ لیس فیہ من امور یوجب تحمیل احدہما علی الآخر فی الاستعارۃ الحال ہی الحقیقی ہو مذہب السید رح والحال ہی الفرق بین الاستعارۃ والمجاز المرسل فیکون الحال ہی الحقیقی ہو مذہب السید رح فیکون الحال ہی الحقیقی ہو مذہب السید رح فیکون الحال ہی الحقیقی ہو مذہب السید رح

وبجب ان یعلم ان الجواب الذی ورد فی المتن انما ہو علی تقدیر تسلیم زعم علماء البیان وترک المناقشۃ علی دلائلہم الواہیۃ وذلک ان قولہم زید اسد لیس استعارۃ مع ان قولہ ایت اسدا یرمی استعارۃ لیس بقوی والفرق الذی ذکرتہ فی المتن ان زیدا اسد دعوی امر مستحیل قصدا بخلاف رایت اسدا یرمی لاشک انہ فرق واہ وما ذکر بعد ذلک ان فی اسماء الاجناس لا تجری الاستعارۃ فی خبر المبتدا وتجری فی الاسماء المشتقۃ ضعیف من الاول وقولہم ان الاول یفضی الی قلب الحقایق دون الثانی اوہن من نسج العنکبوت لان قولہم الحال ناطقۃ لیس فی الاستحالۃ اوفی من قولہم زید اسد فما الذی اوجب ان احدہما استعارۃ والآخر لیس باستعارۃ وانما لم اذکر ہذہ الاعتراضات فی المتن لعدم الانتباج لہما فان قولہم الحال ناطقۃ لما کانت استعارۃ بالاتفاق ان امکان المعنی الحقیقی لا یشترط فی صحۃ المجاز علی التقدیر تسلیم الفرق بین المشتقات واسماء الاجناس قولہم ہذا انما یتم لو قیل ان المشتقات لم توضع فیہ الا للاستعارۃ بلا اشتراط امکان المعنی الحقیقی اھ ✣ ✣

قولہ وبجب ان یعلم ان الجواب الذی اورد تہ فی المتن انما ہو علی تقدیر تسلیم زعم علماء البیان قد فسرہ علم البیان ان نحو رایت اسدا یرمی من باب الاستعارۃ بخلاف زید اسد فان لم نقض علی انہ تشبیہ بلیغ لا استعارۃ وان نحو الحال ناطقۃ بکذا من باب الاستعارۃ بالاتفاق فعلم المجموع من ذلک ان الاستعارۃ لا تجری فی خبر المبتدا والا ذا کان مشتقا وبین الفرق بین نحو زید اسد ونحو رایت اسدا یرمی ان الاول اشتمل علی دعوی امر مستحیل قصدا وذا التصدیق والتکذیب انما یتوجہان الی الخبر الذی قصد بالکلام اثباتہ او نفیہ لان التصدیق ہو الحکم مطابقۃ الخبر للواقع والتکذیب بخلافہ فحیث قصد بالخبر ما یکون محالا او حیث قصد فیہ تحقق ما یکون محالا فیقتضی نحو زید اسد الی تقدیر ادۃ التشبیہ لیخرج عن الاستحالۃ الی الاستقامۃ بخلاف نحو رایت اسدا یرمی فانہ وان اشتمل علی اثبات الاسد لزید لکنہ لم یقصد بہ قصدا بل المقصد انما ہو الی اثبات الرویۃ فلا یقتضی لہ تقدیر ادۃ التشبیہ بل یصح بدونہا وبین الفرق بین ما اذا کان الخبر جامدا وما اذا کان مشتقا بان الاول یشتمل علی قلب الحقایق وہو جعل حقیقۃ الاسد الجامد الثانی فانیۃ لاشتمال الاصلی اثبات ذات الحقیقۃ لیس اثبات لہا فلم تتحقق الاول قلب الحقایق بخلاف الثانی لان الکلام المشتمل علی المحال باطل سواء قصد او لم یقصد فلا بد من تاویل ولان الاستعارۃ ربما اشتمل علی دعوی امر مستحیل قصدا مثل رایت اسدا یرمی وال

مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة فلنا لا ضرورة في استعماله + لانه انما يستعمل لما حمل المدعى الذي باقي من بعده واذ لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ بحيث ان يحمل على المعنى الحقيقي فتأوا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما ثبت ان يستعمل المتكلم الكلام واراد المعنى العام ولا مانع لهذا الانه ما وجد في الاستعمال + ضرورة + وهو احد نوعي الكلام بل فيه من + لمبالغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء واحتد تعالى متعال عن العجز والضرورات بقيره قوله عم الاتبيعون الا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد ابيح به الطعام اجماعا فلا اشكال غيره عنده + وذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال + مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا الجمهور على الامتناع +

قوله مسئلة المجاز المتعذر يجتنبي معه ارادته بالعموم كالمعرف باللام وتحوه الاختلاف في انه الايم جميع ما يحتمله اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والمحلية ونحو ذلك ما ذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك النوع بمعنى لما سبق من ان نسبته جميع ما يعم من غير فرق بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يتلقى به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما وقد اجاب انه يجوز ان يكون الموتر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون اما وقد سلم فيجوز ان يكون المقابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز ما فانا نقل عن بعض الشافعية انه لا عموم حتى اذا اريد المعنى العام تعاقبا لاثبت غيره من الكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا ثبت الكل كالمقتضى والجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال يعني انه يجد طريقا للتادية اي سوا فجموع يجوز ان يعدل الى المجاز اذا عرض سند كر ما مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم انما اراد المعنى العام بين احد هما حقيقة والآخر مجازا تخيرا رجحانا راى في طريق المجاز من اللطائف الاعتبارات و محاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز وقع في كلام من يتعذر عليه التعبير عن استعمال الحقيقة و الاضطرار الى استعمال المجاز دون اريد الضرورة من جهة الكلام واسع معنى انه لما تعذر العمل على المجاز ضرورة لمثل ما يلزم انهار الكلام وانفلاته اللفظ عن المرام فلا سلم ان الضرورة بعد المعنى تنافي العموم فانه تعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما تقصده المتكلم واحتمال اللفظ بحسب قرينة ان عاما فعام ودان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم فقضى غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يصير به الكلام من افتقار اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ فاصته فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس موضوع فلما المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لا تحرير له في كتب الشافعية ولا تتصور من صدر النزاع في صحة قولنا جاءني الاسود اسم ماة الا زيدا او تخصيصهم الصاع بالمطعوم بعني على ما ثبت عندهم من عاية العلوم في باب الربوا الا على عدم عموم المجاز توضيح ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يتقل عاقل بجوازان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما تصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائم بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على عامر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة في مطلق ما دب على الارض ووضع القدم في الدخول فلاني استعمال في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز ما منعه عن ارادة الموضوع له اظهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بلا اتفاق وانما النزاع في ان استعمال اللفظ وبراد فيه المعنى الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم بحيث لو تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي دون المجازي او بالعكس لم يصر مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا من حيث انه متعلق به الحكم فقط بل من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وانكان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وبالنظر الى الحقيقي انه نوع استعمال المشترك في جهته فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هنا ومن لا فلا واما اراده المعنيين في الكناية على

قولہ الاشتغال

علاہ یستحق العتق مع وجود المتعلق زید اوصی لموالیہ ولایرد وغیر الخمر بقولہ علیہ السلام من شرب الخمر فاجلدوہ لانہ اراد بہما ما وضعت لہ والاسم لیہ بقولہ تعالی او لامستم النساء لان الوطی وہو المجاز مراد اجماعا کما علم ان لفظ المولی حقیقۃ فی المولی الاسفل وہو المتعلق مجاز فی معتق المعتق فاذا اوصی لموالیہ کمستحق عتق المعتق مع وجود المعتق +

ناصر یقی المفتاح قلیست من ہذا القبیل لما عرفت من ان مناط الحکم انما ہو المعنی الثانی لا القال المعنی الحقیقی فہو مجموع المعنی الحقیقی والمجازی فیجوز ذلک فی جمیع الصور بناء علی اطلاق اسم العین علی الکل لانا نقول ہو مشروط بان یکون الکل موجودا تحققا لہ اسم واحد لازما بالمعنی انتقال الذہن من الجزء الیہ کالانسان المرکب من الرقبۃ وغیرہا والمجموع المرکب من الانسان والاسد لیس کذلک بل ہو اعتباری محض وبالجملۃ لم تثبت فی اللغۃ اطلاق لفظ الاسد علی مجموع السباع والاصل عدم ثبوت اطلاق لفظ الانسان علی الاجزاء المجتمع ثم ان المانع من استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی انما ہو من جہۃ اللغۃ اذ لم تثبت ذلک والمقوم یستدلون علی جوازہ عقلا بوجوہ الاول ان المعنی الحقیقی متبوع والمجازی تابع علی ما مر والتابع مرجوح بالنسبۃ الی المتبوع فلا یتعدد ولا یدخل تحت الارادۃ مع وجود ارجح والثانی ان المعنی الموضوع لہ بمنزلۃ المحل للفظ والمعنی المجازی بمنزلۃ تعدد المحل والشیء الواحد شخصا لا یکون مستقرا فی محلہ متعددا وفیہ ایاہ الثالث انہ یلزم ارادۃ الموضوع لہ لمکان المعنی الحقیقی وعدم ارادۃ للعدول عنہ الی المعنی المجازی وہو مجموع الرابع ان الحقیقۃ مرتبۃ الاستقلال عن القرینۃ والمجاز یوجب الاحتیاج الیہما وتنافی الملزوم یلزم علی تنافی المعنی الحقیقی والمجازی ہو مجموع الرابع ان الحقیقۃ مرتبۃ الاستقلال عن القرینۃ والمجاز یوجب الاحتیاج الیہما وتنافی الملزوم یلزم علی تنافی اللازم الخامس ان اللفظ المعین بمنزلۃ اللباس للمعنی فیمتنع استعمالہ فی المعنیین ہو حقیقۃ لاحدہما مجازا لما عرفت لامتناع استعمال الثوب الواحد بطریق الملک والعاریۃ بل کما یمتنع لبسہ لشخصین فی زمان واحد فی آن واحد بسببہ کل منہما بتمامہ علی انہ ملک لاحدہما وعاریۃ للآخر والکل ضعیف اما الاول فلانہ لا نزاع فی رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بین المعنیین وانما الکلام فیما اذا قامت القرینۃ علی ارادۃ التابع ایضا مثل ما یری احدہما ونقیضہ الآخر ولا خفاء فی جواز ارادۃ التابع فقط لموجبۃ القرینۃ فضلا عن ارادۃ تبع المتبوع واما الثانی فلانہ لا معنی لاستعمال اللفظ فی المعنی الا ارادۃ عند اطلاق اللفظ فی المعنی الا ارادۃ عند اطلاق اللفظ مع تصور استقراره وحلوله فی المعنی قولہ الثالث فلانا لانم ان ارادۃ غیر الموضوع لہ توجب العدول عن ارادۃ الموضوع لہ لم لا یجوز ان یراد المجموع ویکون کل منہما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استقلال الحقیقۃ عن القرینۃ معناہ ان المعنی الحقیقی یفہم بلا قرینۃ وہو لا ینافی نصب القرینۃ علی ارادۃ المعنی المجازی نعم وان اریدان المجاز مفتقر الی قرینۃ مانعۃ عن ارادۃ الموضوع لہ فینافی الحقیقۃ فقد عرفت ان محل النزاع انما ہو ارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا لا کان اللفظ حقیقۃ ومجازا بمعنی واحد وہو المعنی الحقیقی وحدہ فیجب قرینۃ علی انہ وحدہ لیس مرادا وہی لا تنافی کونہ وحدہ ومعہ المجاز الخامس فلانہ ان کان ثبوتا للحکم بطریق القیاس فباطل لان الاستثناء فی المقیس علیہ مبنی علی ان استعمال الثوب الواحد فی حالۃ واحدۃ بطریق الملک والعاریۃ محال شرعا وحصول المعنیین فی مکان واحد شیء کل منہما تمام فی مفہومہ استحالۃ اطلاق اللفظ وارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا وان کان توضیحا وتمثیلا للمعقول بالمحسوس فلا یدل علی استحالۃ ارادۃ المعنیین فانہا ممنوعۃ ودعوی الضرورۃ فیما عرفت مسموعۃ علی انا لا نجعل اللفظ عند ارادۃ المعنیین حقیقۃ ومجازا لیکون استعمالا فیہما بمنزلۃ استعمال الثوب بطریق الملک والعاریۃ بل نجعلہ مجازا فقط لکونہ مستعملا فی المجموع الذی ہو الموضوع لہ +

قولہ فلا یستحق آورد فی المتن من فروع الاصل المذکور تبعا لہ وانما ان تحقق ارادۃ المجاز فیمتنع ارادۃ الحقیقۃ کما لا یخفی وان لم تحقق ارادۃ المجاز فلا یمتنع ارادۃ المعنیین معا بل یجب ارادتہما لان الاستثناء فی المقیس علیہ یقتضی ان استعمال الثوب الواحد فی حالۃ واحدۃ بطریق الملک والعاریۃ محال شرعا وحصول المعنیین فی مکان واحد شیء کل منہما تمام فی مفہومہ استحالۃ اطلاق اللفظ وارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا وان کان توضیحا وتمثیلا للمعقول بالمحسوس فلا یدل علی استحالۃ ارادۃ المعنیین فانہا ممنوعۃ ودعوی الضرورۃ فیما عرفت مسموعۃ علی انا لا نجعل اللفظ عند ارادۃ المعنیین حقیقۃ ومجازا لیکون استعمالا فیہما بمنزلۃ استعمال الثوب بطریق الملک والعاریۃ بل نجعلہ مجازا فقط لکونہ مستعملا فی المجموع الذی ہو الموضوع لہ +

قولہ فلا یستحق آورد فی المتن من فروع الاصل المذکور تبعا لہ وانما ان تحقق ارادۃ المجاز فیمتنع ارادۃ الحقیقۃ کما لا یخفی وان لم تحقق ارادۃ المجاز فلا یمتنع ارادۃ المعنیین معا بل یجب ارادتہما لان الاستثناء فی المقیس علیہ یقتضی ان استعمال الثوب الواحد فی حالۃ واحدۃ بطریق الملک والعاریۃ محال شرعا وحصول المعنیین فی مکان واحد شیء کل منہما تمام فی مفہومہ استحالۃ اطلاق اللفظ وارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا وان کان توضیحا وتمثیلا للمعقول بالمحسوس فلا یدل علی استحالۃ ارادۃ المعنیین فانہا ممنوعۃ ودعوی الضرورۃ فیما عرفت مسموعۃ علی انا لا نجعل اللفظ عند ارادۃ المعنیین حقیقۃ ومجازا لیکون استعمالا فیہما بمنزلۃ استعمال الثوب بطریق الملک والعاریۃ بل نجعلہ مجازا فقط لکونہ مستعملا فی المجموع الذی ہو الموضوع لہ +

قولہ فلا یستحق آورد فی المتن من فروع الاصل المذکور تبعا لہ وانما ان تحقق ارادۃ المجاز فیمتنع ارادۃ الحقیقۃ کما لا یخفی وان لم تحقق ارادۃ المجاز فلا یمتنع ارادۃ المعنیین معا بل یجب ارادتہما لان الاستثناء فی المقیس علیہ یقتضی ان استعمال الثوب الواحد فی حالۃ واحدۃ بطریق الملک والعاریۃ محال شرعا وحصول المعنیین فی مکان واحد شیء کل منہما تمام فی مفہومہ استحالۃ اطلاق اللفظ وارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا وان کان توضیحا وتمثیلا للمعقول بالمحسوس فلا یدل علی استحالۃ ارادۃ المعنیین فانہا ممنوعۃ ودعوی الضرورۃ فیما عرفت مسموعۃ علی انا لا نجعل اللفظ عند ارادۃ المعنیین حقیقۃ ومجازا لیکون استعمالا فیہما بمنزلۃ استعمال الثوب بطریق الملک والعاریۃ بل نجعلہ مجازا فقط لکونہ مستعملا فی المجموع الذی ہو الموضوع لہ +

متعلقہ صفحہ ۲۰ ۱ ذیل

صفحہ ۲۰ ۱ قولہ قرارداد ان ہو ۱۲ الخ موضح فی ان ع

ای بتعریف المعرف بالفتح ۱۲ قال ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

وقصد بہ ایضا ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

ذیل ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

وجواب ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

الاشعری ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

الزیادۃ ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

شرح ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

لفظہ ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

الغیر ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

الخاص ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

الرفض ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

اشم ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

بان ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

اصحاب ۱۲ الخ صفحہ ۲۰ ۱۲ قولہ

متعلقہ صفحہ ۲۹ ۱ ذیل

الخاص ۱۲ الخ صفحہ ۲۹ ۱۲ قولہ

متعلقہ صفحہ ۳۰ ۱ ذیل

ع ۵

قولہ وان کان الخ لفظ مفرد

فصول ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

من الحریۃ ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

فلا یکون ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

فی الوضع ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

لان ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

والیفید ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

وقد عرفت ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

ان یجاب ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

یحتمل ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

من بدء ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

الوحدۃ ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

الفریۃ ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

فلیتامل ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

ع ۵ قولہ لتحقیق ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

چوان ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

وضعا ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

ثم ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

التقریر ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

فی الشرکۃ ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

ع ۵

قولہ ان ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

استقراء ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

باکلوں ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

حقیقۃ ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

فیفید ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

الحکام ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

ذکرہ ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

ع ۵

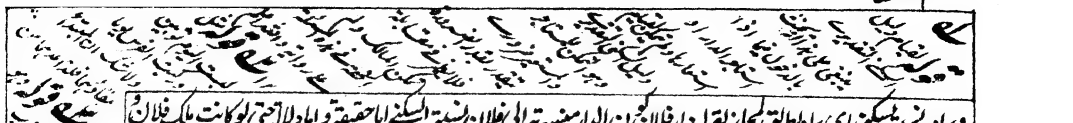
قولہ ان ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

الاشعری ۱۲ الخ صفحہ ۳۰ ۱۲ قولہ

الاشارۃ

وكذا اذا وصى لاولاد فلان او لابنائه ولابنين وبنوبين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله امنوا بنا اولادنا فلان الامان تحقق الدم بني على اشتباهات وفي هذه المسئلة روايتان ولاجمع بينهما بالبحث حافيا او متنعلا في الوضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لايدخل فيجب ان يكيف دخل فهذا من باب العموم المجازي اعلم انه يذكر هنا مسائل تيراي انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اذا لما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان بحيث ان في علما حافيا او متنعلا او راكبا او الدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في الوضع متعلق بقوله لاجمع بينهما انما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي محجور اذ ليس المراد ان نيام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لايدخل الدار وكذا اذا حلف لا يكلم فلانا فدخل عليه وهو نائم او مغمى عليه او ميت لا يحنث لان الكلام لا يتناول الا الحي وكذا اذا حلف لا يشرب من هذا النهر فصب منه في اناء فشربه او اخذ بيده فشرب لا يحنث لان الشرب لا يتناول الا الماء الذي في النهر وكذا اذا حلف لا يشرب من هذا الكوز فصب ماء الكوز في اناء فشربه لا يحنث لان الشرب لا يتناول الا الماء الذي في الكوز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذا الكوز فصب ماء الكوز في اناء فشربه لا يحنث لان الشرب لا يتناول الا الماء الذي في الكوز

لو رفع امر استفتاء عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس فوق لا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك لان المفرد كالخمار يدها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في خمارة العقل واما حجب الحدادي اسكر منا بدليل آخر من اجماع امة سلمنا ان قبيل لم الا يحنث ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للمسوطي ومعرده بالجامع المطلق بخلاف المس بشهوة حيث يثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول دون مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص مبناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار كتابته بعبده لوجود الملابسة وهي كون المعتق سببا للعتق في الجملة ولا لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اتفقا في الاصل وغيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارته وانما ليس المعتق الاول اسفل لانه اصل والفرع اعلى للاصول كاغصان الشجرة والاظهر ان يقال بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث ليس المولى الاعلى قوله وكذا اذا اوصى يدخل ان لفظ الابن او الولد الصلبي لا يتناول ابن ابنه وابن ولده الصلبيين الا بقرينة وكذا اذا اوصى لابنائه ولم يذكر ولد ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن والكان لابنائه ابناء ذكور يستحق الابناء خاصة عنده رح وعندهما الجميع عملا بالعموم المجازي عند ابي حنيفة رح عملا بالاقتضاء لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل خلوه قال الكفار آمنوا على اولادنا فآمنوهم ولم ابناء وهنا ابنا ومن ثم يستحق الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يسلم عنده كما في رواية الاستحسان فاجابوا بان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع واذا الانسان بنيان الرب فهي على اشتباهات وسمى الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني ماتم فجعل مجازا لاشتباهه اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على آبائهم او امهاتهم فانه لا يتناول الاجداد والجدات لان هم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون تحت الفرع الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الحقيقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولهن قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان ومع الشيء على الشيء يجعل اثنا في ظرفا او بواسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مجرد اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده في خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان نيام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار ليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ نيام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير مستبعد في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد من استبعاده الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ما شيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره قاضي خان رح للمن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لايدخل مشربان ووضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول



ويراد به نسبته السكنى اى يراد بطريق المجاز لقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان لا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها + وهى لتم الملك الاجارة والعارية لا النسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا + اى لا تراد النسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز او لا يحنث لو عطف على قوله يحنث فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث + اذا قدم نهارا او ليلا فى امراته كذا اليوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار والوقت كقوله تعالى وذكروا يوم ينذر به ينذر به فى صورة السئلة اذا قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فعقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا الحنث والنافى دبره يرجع الى اليوم والمراد باليوم فى الآية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار كيف ما اريد به الوقت مجازا فاذا حمل الى ضاله يعرف به فى كل موضع الى المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله + فاذا تعلق بفعل متد كالنهار واخير ممتد فالوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه + اى كون ظرف الزمان + معيارا له + اى للفعل المراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا احتراز عما يأتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعانى فان متد الفعل ممتد لمعيار فيراد باليوم النهار + لان النهار اولى وان لم يمتد + اى الفعل + بكوقوع الطلاق ههنا اى فى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد لمعيار فيراد بالليل فان اريد بالليل المعيار فيراد به مطلق الآن لا يتغير كون ذلك الآن جزء من النهار لقوله تعالى وذكروا يوم ينذر به ولان الطلاقة موجودة بين متاه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان الآن جزء من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذى سبق بكل لحظة وما يتخذ منها عند هما فى لا يأكل من هذه الحنطة

قوله نيراد به اى يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعد اى ولا تهيأ لاستيلاء البعض ساكنا الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا او مستعارا من السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا وقال الشافعى رحمه الله السكنى التقديرى وهو الملك صرح فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان مبيته ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع نسبته لفعل غيره قوله فاذا تعلق الفعل ممتد بما يصح تقديره مثل لبست الثوب يوما ومركبت الفرس يوما يخلاف قدمت يوما ودخلت شهرا يوما فانه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقديرى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت شهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا الفصح حمل اليوم على حقيقة وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان لم يمتد لا يكون معيارا الغير الممتد فصح حمل اليوم على النهار الممتد بان يجب ان يكون مجازا من جزء من الزمان الاعتيادى فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن ليلهم او منذوره فان فقد التوالى عن الوجه حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم بحق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين جزء النهار لان المتروك عتقا فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد فى نهار فانه اذا قرن بفعل ممتد كالتاس يجعل نهارا فان قلت وقد وقع فى كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم ازيد وجاء يوم الخميس او الجمعة او التكلم لا يمتد وكذا وقع فى جامع الصغير واى ان العداية قلت هو من قسم المجاز حيث لم يخالف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه اما اذا اختلفا مثل مر عبدك يوم يقدم زيد فقد قدم العبد على اليوم المجرد عما تعلق به الظرف لانا اضيف اليه حتى لو قدم زيد ليلا لا يكون الامر بيده مما يمتد فان قلت لم لا يقبل التقدم بالمدة نكيف جعلوه غير ممتد قلت امتد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون ثمرة الثانية مثلها فى المرة الاولى والحسن كل وقت فجعل كانه لم يمتد بخلاف التكلم فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون متحققا فى الاولى فلا تجدد والامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك ينوى ظرف المضاف فيجب امتداده بامتداده وعدم بعدم امتداد وهل على الان عند عدم امتداد المضاف اليه قلت ينوى لان حيث المعنى لما امتد تعين تقديره فى كل ساعة حتى لو قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد ولم يقدم حتى مضى يوم لا يقع الطلاق لان الفعل لم يمتد لعدم المعيار فيراد بالليل المعيار فيراد به مطلق الآن لا يتغير كون ذلك الآن جزء من النهار لقوله تعالى وذكروا يوم ينذر به ولان الطلاقة موجودة بين متاه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان الآن جزء من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذى سبق بكل لحظة وما يتخذ منها عند هما فى لا يأكل من هذه الحنطة

لانه يراد باطنها عادة فحنثت بوم الحاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اى على مسئلة متاع الحجين الحقيقة والمجاز يمين قال الله
على صوم رجب ونوى به يمين وندر وبمين هذا معقول القول بحتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فتداخلا ثمرة الخلاف واذا كان
نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة فى النذر مجاز فى اليمين لانه نذر بصيغة يمين بوجوه هذا دليل على قوله ولا يرد عليه
انه يمين بوجه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم عينه وتحريم الحلال يمين بقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم لان استدراد القربة بكشرة
بصيغة تحريمه يوجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب الملازم المتاخر
فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازمة للاسد لطريق اللازم
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل مريدا به لازم الموضوع له دون ما وضع له اراده الواضع كما ذكرنا فى خاطر اشكال وهو قوله يرد
عليه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم تنو اى اليمين كما اذا شترى القريب يتبق عليه وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو
معيار الله فيوم يقدم نيه بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب فيه بمنزلة اليوم الذى يركب فيه وينبغى فى ذلك ان يقع الجواب فى جزء من
اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية الاضيفية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتضيا على المعنى بخلاف الضمان اليه فانه اعتبار الحاصل ولى عند اختلافهما بالاعتبار
وهذا مذكوره الصدر من الدليل يقتضى الجواب عن هذا السوال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدده لكن من اين يلزم فى المالى
عدد على نهار فيوم النهار وفى الثانى على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم باتيكم العدو وصوموا اليوم
بالبديوم باتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت جريوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا تتبع هذا القرينة بصيغة
القرائن كما فى الامثلة المذكورة على انه لا امتناع فى حمل اليوم فى الاول على بياض النهار وعلم الحكم فى غيره بدليل العقل وفى الثانى على مطلق الوقت وتحصيل التاييد باليوم
من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف حملوا التحيين والتفويض على العموم والاطلاق والحال انه يمتد مع انه ان يراد به التباشر
الامر وحده وتة فهو غير ممتد فى الحال والمراد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها طالقة وكون العدد معتقا ممتدا قلنا اريد فى الطلاق والعتاق وقوعها الا ان الواقع
فى تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت ابدا مدة فى التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون اياما او يوما او اكثر ثم ينقطع فيصير
توقيته بالمدة فان قلت ذكرنى الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وعدا وخلت الليلة قلت ليس ببعيد على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يوم
وفى مثله يتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم انفرد لا يتبع ما اذا زيد من الليل قوله لانه يراد باليوم اى ما فى الحفظ يقال فلان
يأكل الحفظة اى طعاما من اجزاء الحفظة وكل مافى الحفظة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز والعوزة دون السويق فانه عند هما جنس ودون جنس
الرقيق وقيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل الحفظة فهو ان يقع الاكل على نفس الحفظة بان يضعها فى الفم فيضغها قوله لله على صوم رجب تبع فى عبارة فخر الاسلام
فيرمز الى الحلية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اى الذى ياتى عقيب اليمين وانما سلك على ستة اصطلاحه فى ان الالتزام لا يكون شيئا او نوى النذر مع نفى اليمين او
بدونه او نوى اليمين مع نفى النذر او بعدمها او نوى احدهما غير عين جميعا فاثنتا عشرة الاصل مقدر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليمها الاشارة
لقوله ولو نوى اليمين اى مع نفى النذر او بعدمها او نوى احدهما غير عين تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف هو الخامس يمين والسادس نذر وعند هما كلاهما جميعا فعند هما يمين
يمينان فلذلك فموجب الاول الوفاء بالبر والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى الحانثة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء والله اعلم حقيقة فى النذر
لانه المفهوم فراده لغة لكنه لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاراد نها معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونه نهاموضوعة لذلك يمين بموجبه
لازمه المتاخر بين لان النذر ايجاب المباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب وتحريم عينه الذى هو سبب الفضائل كالصوم مثلا ان يجاب الشئ يوجب ايجاب ما لا يتم الواجب الا به
وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم ما تحللوا بها بالكفارة سمى تحريم النبى صلى الله عليه وآله وسلم اياه يمينا فحصل من تقرير المصدر
الموجب هو نفس اليمين وقيل صفاته ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسه

Bibliotheca Alexandrina

وليكن ان يقال + في جواب هذا الاشكال + لا مجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر + لكنه ثبت النذر بصيغة واليمين بارادته + لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه تسلم ان اليمين هو بمعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازي ان اراد هذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيها نواها او ما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا هو قولنا + فان قيل يلزم ان يثبت النذر بالصيغة اذا نوى انه يمين وليس بنذر + لان النذر يثبت بالصيغة فيجاب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقولنا + قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته لصدق ديانة + لان هذا الحكم ثابت بيننا وبين الله تعالى فاذا نفى النذر ليصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدخل للقضاء فيه حتى يوجه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت به المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فتقضاء القاضي اصل فيه

مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة من المتكلم والكلام كدلالة الحال للمحجور العنوه او سمنع من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج من هذا الكلام +

اذا نذر في الواجب نفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز لعدم الاستعمال في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ودلالة بطريق القصد وهو الالتزام ويصير بذلك مجازا فعم الجزء واللازم فقد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حقيقة مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الحمار من لفظ البليد استعمل في معناه وفهم منه معناه لا بد استعمل في اربع فما الحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر مجاز فيما يكون لازما لها فاجمع دفعا لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك المجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنفي تحرير البحث عن عبارة القوم الى قولهم ارادة من لفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا زيد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه التاثيم صار بين الحقيقة والمجاز مواسيت الصيغة مجازا اولا قوله يمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يقتضي اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن بالجواب انما يصح فيما اذا نوى الامرين فقط وما اذا نوى جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي المجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكذا لم يرد الا المعنى المجازي قلت قلا سلم ان الصيغة في شئ من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت بالصيغة لا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور لا يندفع في هذا المقام على سبيل التوارد والاتفاق لقد تصدى الكشف عن الامام الشارح جمع الجوامع بين الاصل وبانه لا استعمال الصيغة في عمل خرج به اليمين من ان يكون ارادة نصارت كالصيغة المجردة فلا يثبت من غير نية واشار الى ان تحريم تركه النذر ويثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان كون شيء قربة يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعل ما لا يقصد قربة شرعي الكفر فان الشرع جعله اعتاقا صورة ولم يقصد به سبب الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة الله تعالى كما في قول ابن عباس رضي الله عنهما لما دخل آدم الجنة فقد ما عرف نفسه حتى خرج وكلمة على تدل على نوع الكلام غلب في الاطلاق في معنى الدعاء فجعل عليك فاطما هو من كلمتك فعلى هذا نوا بهما فقد نوى كلا الفظا

سورۂ یٰسین مکیۃ وھی ثلاث وثمانون اٰیۃ وثلاث رکوعات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یٰسٓ ۱ وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِیْمِ ۲ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ ۳ عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۴ تَنْزِیْلَ الْعَزِیْزِ الرَّحِیْمِ ۵ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَّاۤ اُنْذِرَ اٰبَآؤُهُمْ فَهُمْ غٰفِلُوْنَ ۶ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰۤى اَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ ۷ اِنَّا جَعَلْنَا فِیْۤ اَعْنَاقِهِمْ اَغْلٰلًا فَهِیَ اِلَى الْاَذْقَانِ فَهُمْ مُّقْمَحُوْنَ ۸ وَجَعَلْنَا مِنْۢ بَیْنِ اَیْدِیْهِمْ سَدًّا وَّمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَاَغْشَیْنٰهُمْ فَهُمْ لَا یُبْصِرُوْنَ ۹ وَسَوَآءٌ عَلَیْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ ۱۰ اِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِیَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَیْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَّاَجْرٍ كَرِیْمٍ ۱۱ اِنَّا نَحْنُ نُحْیِ الْمَوْتٰى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوْا وَاٰثَارَهُمْ وَكُلَّ شَیْءٍ اَحْصَیْنٰهُ فِیْۤ اِمَامٍ مُّبِیْنٍ ۱۲

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا اَصْحٰبَ الْقَرْیَةِ اِذْ جَآءَهَا الْمُرْسَلُوْنَ ۱۳ اِذْ اَرْسَلْنَاۤ اِلَیْهِمُ اثْنَیْنِ فَكَذَّبُوْهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوْۤا اِنَّاۤ اِلَیْكُمْ مُّرْسَلُوْنَ ۱۴ قَالُوْا مَاۤ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَاۤ اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ ۱۵ قَالُوْا رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّاۤ اِلَیْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ ۱۶ وَمَا عَلَیْنَاۤ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِیْنُ ۱۷ قَالُوْۤا اِنَّا تَطَیَّرْنَا بِكُمْ لَىِٕنْ لَّمْ تَنْتَهُوْا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَیَمَسَّنَّكُمْ مِّنَّا عَذَابٌ اَلِیْمٌ ۱۸ قَالُوْا طَآىِٕرُكُمْ مَّعَكُمْ اَىِٕنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُوْنَ ۱۹ وَجَآءَ مِنْ اَقْصَا الْمَدِیْنَةِ رَجُلٌ یَّسْعٰى قَالَ یٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِیْنَ ۲۰ اتَّبِعُوْا مَنْ لَّا یَسْـَٔلُكُمْ اَجْرًا وَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ ۲۱ وَمَا لِیَ لَاۤ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ ۲۲ ءَاَتَّخِذُ مِنْ دُوْنِهٖۤ اٰلِهَةً اِنْ یُّرِدْنِ الرَّحْمٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّیْ شَفَاعَتُهُمْ شَیْـًٔا وَّلَا یُنْقِذُوْنِ ۲۳ اِنِّیْۤ اِذًا لَّفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ۲۴ اِنِّیْۤ اٰمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُوْنِ ۲۵ قِیْلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ یٰلَیْتَ قَوْمِیْ یَعْلَمُوْنَ ۲۶ بِمَا غَفَرَ لِیْ رَبِّیْ وَجَعَلَنِیْ مِنَ الْمُكْرَمِیْنَ ۲۷ وَمَاۤ اَنْزَلْنَا عَلٰى قَوْمِهٖ مِنْۢ بَعْدِهٖ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِیْنَ ۲۸ اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَیْحَةً وَّاحِدَةً فَاِذَا هُمْ خٰمِدُوْنَ ۲۹ یٰحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا یَاْتِیْهِمْ مِّنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا كَانُوْا بِهٖ یَسْتَهْزِءُوْنَ ۳۰ اَلَمْ یَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُوْنِ اَنَّهُمْ اِلَیْهِمْ لَا یَرْجِعُوْنَ ۳۱ وَاِنْ كُلٌّ لَّمَّا جَمِیْعٌ لَّدَیْنَا مُحْضَرُوْنَ ۳۲ وَاٰیَةٌ لَّهُمُ الْاَرْضُ الْمَیْتَةُ اَحْیَیْنٰهَا وَاَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ یَاْكُلُوْنَ ۳۳ وَجَعَلْنَا فِیْهَا جَنّٰتٍ مِّنْ نَّخِیْلٍ وَّاَعْنَابٍ وَّفَجَّرْنَا فِیْهَا مِنَ الْعُیُوْنِ ۳۴ لِیَاْكُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖ وَمَا عَمِلَتْهُ اَیْدِیْهِمْ اَفَلَا یَشْكُرُوْنَ ۳۵ سُبْحٰنَ الَّذِیْ خَلَقَ الْاَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْۢبِتُ الْاَرْضُ وَمِنْ اَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا یَعْلَمُوْنَ ۳۶ وَاٰیَةٌ لَّهُمُ الَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَاِذَا هُمْ مُّظْلِمُوْنَ ۳۷ وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِكَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ ۳۸ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِیْمِ ۳۹ لَا الشَّمْسُ یَنْۢبَغِیْ لَهَاۤ اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الَّیْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِیْ فَلَكٍ یَّسْبَحُوْنَ ۴۰ وَاٰیَةٌ لَّهُمْ اَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّیَّتَهُمْ فِی الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ ۴۱ وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِّنْ مِّثْلِهٖ مَا یَرْكَبُوْنَ ۴۲ وَاِنْ نَّشَاْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِیْخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ یُنْقَذُوْنَ ۴۳ اِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا وَمَتَاعًا اِلٰى حِیْنٍ ۴۴ وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَا بَیْنَ اَیْدِیْكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۴۵ وَمَا تَاْتِیْهِمْ مِّنْ اٰیَةٍ مِّنْ اٰیٰتِ رَبِّهِمْ اِلَّا كَانُوْا عَنْهَا مُعْرِضِیْنَ ۴۶ وَاِذَا قِیْلَ لَهُمْ اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ قَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَنُطْعِمُ مَنْ لَّوْ یَشَآءُ اللّٰهُ اَطْعَمَهٗۤ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ۴۷ وَیَقُوْلُوْنَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ۴۸ مَا یَنْظُرُوْنَ اِلَّا صَیْحَةً وَّاحِدَةً تَاْخُذُهُمْ وَهُمْ یَخِصِّمُوْنَ ۴۹ فَلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ تَوْصِیَةً وَّلَاۤ اِلٰۤى اَهْلِهِمْ یَرْجِعُوْنَ ۵۰ وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَاِذَا هُمْ مِّنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ یَنْسِلُوْنَ ۵۱ قَالُوْا یٰوَیْلَنَا مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ ۵۲ اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَیْحَةً وَّاحِدَةً فَاِذَا هُمْ جَمِیْعٌ لَّدَیْنَا مُحْضَرُوْنَ ۵۳ فَالْیَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْـًٔا وَّلَا تُجْزَوْنَ اِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۵۴ اِنَّ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ الْیَوْمَ فِیْ شُغُلٍ فٰكِهُوْنَ ۵۵ هُمْ وَاَزْوَاجُهُمْ فِیْ ظِلٰلٍ عَلَى الْاَرَآىِٕكِ مُتَّكِـُٔوْنَ ۵۶ لَهُمْ فِیْهَا فَاكِهَةٌ وَّلَهُمْ مَّا یَدَّعُوْنَ ۵۷ سَلٰمٌ قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِیْمٍ ۵۸ وَامْتَازُوا الْیَوْمَ اَیُّهَا الْمُجْرِمُوْنَ ۵۹ اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَیْكُمْ یٰبَنِیْۤ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّیْطٰنَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِیْنٌ ۶۰ وَاَنِ اعْبُدُوْنِیْ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِیْمٌ ۶۱ وَلَقَدْ اَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِیْرًا اَفَلَمْ تَكُوْنُوْا تَعْقِلُوْنَ ۶۲ هٰذِهٖ جَهَنَّمُ الَّتِیْ كُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ ۶۳ اِصْلَوْهَا الْیَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ ۶۴ اَلْیَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰۤى اَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَاۤ اَیْدِیْهِمْ وَتَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا یَكْسِبُوْنَ ۶۵ وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلٰۤى اَعْیُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَاَنّٰى یُبْصِرُوْنَ ۶۶ وَلَوْ نَشَآءُ لَمَسَخْنٰهُمْ عَلٰى مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوْا مُضِیًّا وَّلَا یَرْجِعُوْنَ ۶۷ وَمَنْ نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِی الْخَلْقِ اَفَلَا یَعْقِلُوْنَ ۶۸ وَمَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ وَمَا یَنْۢبَغِیْ لَهٗ اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ وَّقُرْاٰنٌ مُّبِیْنٌ ۶۹ لِّیُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَیًّا وَّیَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكٰفِرِیْنَ ۷۰ اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَیْدِیْنَاۤ اَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مٰلِكُوْنَ ۷۱ وَذَلَّلْنٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوْبُهُمْ وَمِنْهَا یَاْكُلُوْنَ ۷۲ وَلَهُمْ فِیْهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ اَفَلَا یَشْكُرُوْنَ ۷۳ وَاتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اٰلِهَةً لَّعَلَّهُمْ یُنْصَرُوْنَ ۷۴ لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحْضَرُوْنَ ۷۵ فَلَا یَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ اِنَّا نَعْلَمُ مَا یُسِرُّوْنَ وَمَا یُعْلِنُوْنَ ۷۶ اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ نُّطْفَةٍ فَاِذَا هُوَ خَصِیْمٌ مُّبِیْنٌ ۷۷ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّنَسِیَ خَلْقَهٗ قَالَ مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِیْمٌ ۷۸ قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْۤ اَنْشَاَهَاۤ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِیْمٌ ۷۹ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَاۤ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ ۸۰ اَوَلَیْسَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقٰدِرٍ عَلٰۤى اَنْ یَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلٰى وَهُوَ الْخَلّٰقُ الْعَلِیْمُ ۸۱ اِنَّمَاۤ اَمْرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَیْـًٔا اَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ ۸۲ فَسُبْحٰنَ الَّذِیْ بِیَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَیْءٍ وَّاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ ۸۳

سورۂ یٰسین مکیۃ وھی ثلاث وثمانون اٰیۃ وثلاث رکوعات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یٰسٓ ۱ وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِیْمِ ۲ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ ۳ عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۴ تَنْزِیْلَ الْعَزِیْزِ الرَّحِیْمِ ۵ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَّاۤ اُنْذِرَ اٰبَآؤُهُمْ فَهُمْ غٰفِلُوْنَ ۶ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰۤى اَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ ۷ اِنَّا جَعَلْنَا فِیْۤ اَعْنَاقِهِمْ اَغْلٰلًا فَهِیَ اِلَى الْاَذْقَانِ فَهُمْ مُّقْمَحُوْنَ ۸ وَجَعَلْنَا مِنْۢ بَیْنِ اَیْدِیْهِمْ سَدًّا وَّمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَاَغْشَیْنٰهُمْ فَهُمْ لَا یُبْصِرُوْنَ ۹ وَسَوَآءٌ عَلَیْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ ۱۰ اِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِیَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَیْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَّاَجْرٍ كَرِیْمٍ ۱۱ اِنَّا نَحْنُ نُحْیِ الْمَوْتٰى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوْا وَاٰثَارَهُمْ وَكُلَّ شَیْءٍ اَحْصَیْنٰهُ فِیْۤ اِمَامٍ مُّبِیْنٍ ۱۲

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا اَصْحٰبَ الْقَرْیَةِ اِذْ جَآءَهَا الْمُرْسَلُوْنَ ۱۳ اِذْ اَرْسَلْنَاۤ اِلَیْهِمُ اثْنَیْنِ فَكَذَّبُوْهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوْۤا اِنَّاۤ اِلَیْكُمْ مُّرْسَلُوْنَ ۱۴ قَالُوْا مَاۤ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَاۤ اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ ۱۵ قَالُوْا رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّاۤ اِلَیْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ ۱۶ وَمَا عَلَیْنَاۤ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِیْنُ ۱۷ قَالُوْۤا اِنَّا تَطَیَّرْنَا بِكُمْ لَىِٕنْ لَّمْ تَنْتَهُوْا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَیَمَسَّنَّكُمْ مِّنَّا عَذَابٌ اَلِیْمٌ ۱۸ قَالُوْا طَآىِٕرُكُمْ مَّعَكُمْ اَىِٕنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُوْنَ ۱۹ وَجَآءَ مِنْ اَقْصَا الْمَدِیْنَةِ رَجُلٌ یَّسْعٰى قَالَ یٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِیْنَ ۲۰ اتَّبِعُوْا مَنْ لَّا یَسْـَٔلُكُمْ اَجْرًا وَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ ۲۱ وَمَا لِیَ لَاۤ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ ۲۲ ءَاَتَّخِذُ مِنْ دُوْنِهٖۤ اٰلِهَةً اِنْ یُّرِدْنِ الرَّحْمٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّیْ شَفَاعَتُهُمْ شَیْـًٔا وَّلَا یُنْقِذُوْنِ ۲۳ اِنِّیْۤ اِذًا لَّفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ۲۴ اِنِّیْۤ اٰمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُوْنِ ۲۵ قِیْلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ یٰلَیْتَ قَوْمِیْ یَعْلَمُوْنَ ۲۶ بِمَا غَفَرَ لِیْ رَبِّیْ وَجَعَلَنِیْ مِنَ الْمُكْرَمِیْنَ ۲۷ وَمَاۤ اَنْزَلْنَا عَلٰى قَوْمِهٖ مِنْۢ بَعْدِهٖ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِیْنَ ۲۸ اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَیْحَةً وَّاحِدَةً فَاِذَا هُمْ خٰمِدُوْنَ ۲۹ یٰحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا یَاْتِیْهِمْ مِّنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا كَانُوْا بِهٖ یَسْتَهْزِءُوْنَ ۳۰ اَلَمْ یَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُوْنِ اَنَّهُمْ اِلَیْهِمْ لَا یَرْجِعُوْنَ ۳۱ وَاِنْ كُلٌّ لَّمَّا جَمِیْعٌ لَّدَیْنَا مُحْضَرُوْنَ ۳۲ وَاٰیَةٌ لَّهُمُ الْاَرْضُ الْمَیْتَةُ اَحْیَیْنٰهَا وَاَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ یَاْكُلُوْنَ ۳۳ وَجَعَلْنَا فِیْهَا جَنّٰتٍ مِّنْ نَّخِیْلٍ وَّاَعْنَابٍ وَّفَجَّرْنَا فِیْهَا مِنَ الْعُیُوْنِ ۳۴ لِیَاْكُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖ وَمَا عَمِلَتْهُ اَیْدِیْهِمْ اَفَلَا یَشْكُرُوْنَ ۳۵ سُبْحٰنَ الَّذِیْ خَلَقَ الْاَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْۢبِتُ الْاَرْضُ وَمِنْ اَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا یَعْلَمُوْنَ ۳۶ وَاٰیَةٌ لَّهُمُ الَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَاِذَا هُمْ مُّظْلِمُوْنَ ۳۷ وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِكَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ ۳۸ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِیْمِ ۳۹ لَا الشَّمْسُ یَنْۢبَغِیْ لَهَاۤ اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الَّیْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِیْ فَلَكٍ یَّسْبَحُوْنَ ۴۰ وَاٰیَةٌ لَّهُمْ اَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّیَّتَهُمْ فِی الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ ۴۱ وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِّنْ مِّثْلِهٖ مَا یَرْكَبُوْنَ ۴۲ وَاِنْ نَّشَاْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِیْخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ یُنْقَذُوْنَ ۴۳ اِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا وَمَتَاعًا اِلٰى حِیْنٍ ۴۴ وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَا بَیْنَ اَیْدِیْكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۴۵ وَمَا تَاْتِیْهِمْ مِّنْ اٰیَةٍ مِّنْ اٰیٰتِ رَبِّهِمْ اِلَّا كَانُوْا عَنْهَا مُعْرِضِیْنَ ۴۶ وَاِذَا قِیْلَ لَهُمْ اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ قَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَنُطْعِمُ مَنْ لَّوْ یَشَآءُ اللّٰهُ اَطْعَمَهٗۤ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ۴۷ وَیَقُوْلُوْنَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ۴۸ مَا یَنْظُرُوْنَ اِلَّا صَیْحَةً وَّاحِدَةً تَاْخُذُهُمْ وَهُمْ یَخِصِّمُوْنَ ۴۹ فَلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ تَوْصِیَةً وَّلَاۤ اِلٰۤى اَهْلِهِمْ یَرْجِعُوْنَ ۵۰ وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَاِذَا هُمْ مِّنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ یَنْسِلُوْنَ ۵۱ قَالُوْا یٰوَیْلَنَا مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ ۵۲ اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَیْحَةً وَّاحِدَةً فَاِذَا هُمْ جَمِیْعٌ لَّدَیْنَا مُحْضَرُوْنَ ۵۳ فَالْیَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْـًٔا وَّلَا تُجْزَوْنَ اِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۵۴ اِنَّ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ الْیَوْمَ فِیْ شُغُلٍ فٰكِهُوْنَ ۵۵ هُمْ وَاَزْوَاجُهُمْ فِیْ ظِلٰلٍ عَلَى الْاَرَآىِٕكِ مُتَّكِـُٔوْنَ ۵۶ لَهُمْ فِیْهَا فَاكِهَةٌ وَّلَهُمْ مَّا یَدَّعُوْنَ ۵۷ سَلٰمٌ قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِیْمٍ ۵۸ وَامْتَازُوا الْیَوْمَ اَیُّهَا الْمُجْرِمُوْنَ ۵۹ اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَیْكُمْ یٰبَنِیْۤ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّیْطٰنَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِیْنٌ ۶۰ وَاَنِ اعْبُدُوْنِیْ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِیْمٌ ۶۱ وَلَقَدْ اَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِیْرًا اَفَلَمْ تَكُوْنُوْا تَعْقِلُوْنَ ۶۲ هٰذِهٖ جَهَنَّمُ الَّتِیْ كُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ ۶۳ اِصْلَوْهَا الْیَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ ۶۴ اَلْیَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰۤى اَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَاۤ اَیْدِیْهِمْ وَتَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا یَكْسِبُوْنَ ۶۵ وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلٰۤى اَعْیُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَاَنّٰى یُبْصِرُوْنَ ۶۶ وَلَوْ نَشَآءُ لَمَسَخْنٰهُمْ عَلٰى مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوْا مُضِیًّا وَّلَا یَرْجِعُوْنَ ۶۷ وَمَنْ نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِی الْخَلْقِ اَفَلَا یَعْقِلُوْنَ ۶۸ وَمَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ وَمَا یَنْۢبَغِیْ لَهٗ اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ وَّقُرْاٰنٌ مُّبِیْنٌ ۶۹ لِّیُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَیًّا وَّیَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكٰفِرِیْنَ ۷۰ اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَیْدِیْنَاۤ اَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مٰلِكُوْنَ ۷۱ وَذَلَّلْنٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوْبُهُمْ وَمِنْهَا یَاْكُلُوْنَ ۷۲ وَلَهُمْ فِیْهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ اَفَلَا یَشْكُرُوْنَ ۷۳ وَاتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اٰلِهَةً لَّعَلَّهُمْ یُنْصَرُوْنَ ۷۴ لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحْضَرُوْنَ ۷۵ فَلَا یَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ اِنَّا نَعْلَمُ مَا یُسِرُّوْنَ وَمَا یُعْلِنُوْنَ ۷۶ اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ نُّطْفَةٍ فَاِذَا هُوَ خَصِیْمٌ مُّبِیْنٌ ۷۷ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّنَسِیَ خَلْقَهٗ قَالَ مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِیْمٌ ۷۸ قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْۤ اَنْشَاَهَاۤ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِیْمٌ ۷۹ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَاۤ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ ۸۰ اَوَلَیْسَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقٰدِرٍ عَلٰۤى اَنْ یَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلٰى وَهُوَ الْخَلّٰقُ الْعَلِیْمُ ۸۱ اِنَّمَاۤ اَمْرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَیْـًٔا اَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ ۸۲ فَسُبْحٰنَ الَّذِیْ بِیَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَیْءٍ وَّاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ ۸۳

بقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرج من ان يكون للتخيير ونحو طلق امراتي ان كنت جالسا او كيلا او غير فارج فالمان يكون لبعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات فرق عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو ما عن الاول الثواب والثاني الجواز والفساد ونحوهما الاول بنار على صدق عزيمة والثاني بنار على كذبه وشرط فان من قوضا جانبا جنس حاملا وصلى لم يجز في الحكم فقد شرط غياب عليه لصدق عزيمة ولما اختلف الحكمان حمار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فانا نعمل بما عند فلان المشترك لا عموم له واما عند فلان المجاز لا عموم له فانا فانا ثبت احدهما - وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب ؛

اتفاقا لا يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز

الله سبحانه وتعالى يختص بكمالاته بالمعبود فيمتاز عن غيره ذلك واقتداره عليه لعلمه بان الاكتساب يقتضي تمكن المكلفين الفعل وقدرته عليه للسلامة الآلات والاسباب قوله لكقوله تعالى فمن شاء فليؤمن شائع الكلام حقيقة في التخيير والالزم لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله وانا اعتدنا قرينة المنع عن ذلك عقلا والعذاب على الايمان بما جبره واذن فيه قرينة لفظ خارج عن نفس الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار وحقيقة اما الاول فبقرينة من شاء او لا يختص الايمان بشر غالبين فصار اما الثاني فبقوله تعالى انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن نفس الكلام فيما نحن فيه قرينة على ارادة المجاز من نفس الكلام قلنا ما ذكرناه فانما يكون خارجا عن الكلام على الاطلاق فلا يحال ان القرينة اما ان تكون جزءا من الكلام او لا والثاني اما ان يكون لفظا او لا والاول اما ان يكون خاصا بهذا الكلام بان وقع فيه مجازا او لا وغير اخراج فتسمى الاول الملفوظ والثاني على ارادة المجاز بالتبادر واقتضاء صاحب الكشف ان الاول هو الذي يسمى في الاصول بدلالة السياق والثاني هو الذي يسمى بدلالة السباق وقد سبق الى بعض الافهام ان الاول هو الذي يسمى بدلالة السياق والثاني هو الذي يسمى بدلالة السباق وهذا مما لا اصل له ثم ان تعيين المجاز بالتبادر يختص بالمفرد على ما ذكره صاحب الكشف وقد يجب الفهم قد يصير بالقرائن الخارجة عن الكلام كما في قولك رايت اسدا يرمي فان قولك يرمي يصير قرينة على ارادة الرجل الشجاع من لفظ الاسد وقد يصير بالقرائن الداخلة في الكلام كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان قولك في الحمام يصير قرينة على ارادة الرجل الشجاع من لفظ الاسد وقد يصير بالقرائن الداخلة والخارجة كما في قولك رايت اسدا يرمي في الحمام فان قولك يرمي في الحمام يصير قرينة على ارادة الرجل الشجاع من لفظ الاسد ثم ان تعيين المجاز بالتبادر يختص بالمفرد على ما ذكره صاحب الكشف وقد يجب الفهم قد يصير بالقرائن الخارجة عن الكلام كما في قولك رايت اسدا يرمي فان قولك يرمي يصير قرينة على ارادة الرجل الشجاع من لفظ الاسد وقد يصير بالقرائن الداخلة والخارجة كما في قولك رايت اسدا يرمي في الحمام فان قولك في الحمام يصير قرينة على ارادة الرجل الشجاع من لفظ الاسد

قوله الاعمال بالنيات اي مصدر بانا ومجرد اعتمادنا كلاما يفيد الحصر المراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلا يقع فقط في الصلاة فاصل او غسل او صفاره للنية ولكن نادرا والكلام يدل عملا على عدم الرافعة حقيقة او قد يحمل العمل من غير نية على العمل بالنية واعمال حكما باعتبار اطلاق الشيء على ازمه وهو حكم نوعان نوع تعلق بالدنيا وهو الثواب في الاعمال المقتصرة على النية والاعمال المحتاجة الى النية والاعمال المحتاجة ونوع تعلق بالدنيا وهو جواز الفعل والكراهية والاساءة ونحو ذلك والحكم مختلفان بدليل ان نفي الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا ونفي الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا مساوية تحمل على صدق النوعية او لو او اصار اللفظ مجملا بين النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب وضع النوعي فلا يجوز الا بقرينة جميعا اما عند فانما فلان المشترك لا عموم له اما عند الشافعي رح فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله احد النوعين فنحمله الشافعي رح على النوع الثاني بنار على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحلال والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى فهم الشارع فيكون المنفي من صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بغير النية وحملوا الوضوء على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين الاول ان الثواب ثابت انتفاء فانا اول الثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك والمجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه لان الثواب لا يحصل اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كما في الصلوات والمكان ثم على تقدير حمله على الثواب يدل حديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يتحقق الصحة فالمنفي في كونه عبادة يقتضي النية وفي كونه مفتقرا الى النية نظرا اولا فلا نسلم ان الثواب اراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية

وكذا لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى أذا استنف او كرع لا يحنث وكذا لا يضع قدمه في دار فلان

وكالسماء المنقولة وكذا التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناه ان يكتفي بمجرد شراء وهو المعهود عادة فليتأمل ولا تغتر بالاسكار

اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة قائمة لا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون

من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام

آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل هو من هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة

الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد او الكل كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد او ناقصا او زائدا

انتهى فالا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم لمدلول الكلام لا يقتضي ارادة مسمى بتلك الدلالة بل يلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معينة مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في

شيء فان كان الحكم بالحرمة ثابتا للمعاينة فواضح لا غبار عليه فلا يقال لعدم عموم المجاز مما ثبت من اشارة فحوى على ما سبق ولو سلم فلان يقول هذا الحديث من قبيل المخدوف

للمجاز اي حكم الاعمال بالنية او دال على الاعمال على العموم مشترك الالزام او بعد كم من تخصيصه مما بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده الباقي غير

البيع والنكاح ومثال ذلك مما لا يقتضي صحته الى النية بالاجماع وامارة العباد فلان اعتبار الثواب فانما يتاتى بالصحة لو كانت الصحة مبارة عن ترتب الغرض وقد يفرض

هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن اسقاط الغرض او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال وموافقة الشرع فلا دليل ما ذكر ساقط رد الاشكال المشهور وهو انا لا

ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم فيرد ذلك كما يعم

الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فاذا قوة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء اجاب عن ذلك بانا لا نعني بقولنا

الاعمال للنيات مجازا على الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم يعني الاثر اثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفصحاء واصطلاحاتهم

المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد

نعم ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وقد تقدم ان الاشتراك انما يلزم عند تعدد الوضع

المجاز كالملفظ بالنسبة الى سببه بناء الحقيقي وبسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابسة بين الثواب

مثلا بجهة صحة العمل اثره ولازمه او نحو ذلك وهذا يشتمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمجموع مجاز عن المعنى الذي هو رفع الحكم بالمرة

سوار تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ احكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا يأكل من هذه الشجرة فان قوله

ما يتعلق الكلام فعلي دانوي والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرمان فعلى الحقيقة والا فان كانت ثمرة كالتفاح فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب

من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عند محمد والا فعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه تقابل

كرع في الماء اذا دخل فيه الكلب رأسه بالخرض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لا سنانها الكلاب وتشرب بأيديها ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاصة

اما يعني **قوله** وكالسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة

فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بالطريق استعمال المقيد في المطلق

والاجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى لو صح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملك الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند

يعرف المدعي فحينئذ يكون مجرد شراء وهو بمنزلة المهجور عادة فلا عبرة به كما لا يتبادر الى الحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير لا يقال فينبغي ان تتعين

الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين مطلقا كان المدعي اقر بحق او انكر عند

تقدير الخصومة للعدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى البعد بانا كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذ ارادة المجاز

والمراد بالخصوص من حقيقة اسمال فتم العمل بموجبها فهو عين الجواب الخصومة لم تحمل مجازا عن الاقرار الذي هو بعد ما دلت عليه القرينة كما هو الواجب

یکون اللفظ اولی بالبعض الآخر فاذا قال کل مملوک لی حر لایقع علی المکاتب مع ان المکاتب مملوک حقیقۃ فیکون ہذا اللفظ مجازا ان حیث انہ
مقصور علی بعض الافراد وہو غیر المکاتب اولم یکن بعض الافراد اولی فاخصرت القرینۃ فی ہذہ الاقسام فان قیل قد جعل فی فصل التخصیص کون
بعض الافراد اولی من متمم التخصص غیر الکلام وہہنا جعل من متمم القرینۃ اللفظیۃ فالفرق بینہما قلنا المراد بالتخصص الکلامی ان الکلام
بہ یجب فی بعض الافراد حکما سنا قضا بحکم یوجب العالم کل مخصص لیس کذلک لایکون کلاما فکون بعض الافراد اولی لیکون مخصصا
کلامی ہہنا التقیید وہہنا نعنی بالقرینۃ اللفظیۃ ان یفہم من اللفظ بای طریق کان ان الحقیقۃ غیر مرادۃ ومعنی کل مملوک لی حر یفہم من
اللفظ عدم شمولہ المکاتب فیکون القرینۃ لفظیۃ جنسا الی الامثلۃ المذکورۃ فی المتن وکل متمم من الاقسام فتظیرہ مذکور عقیب ذلک القسم لکن
لم یذکر فی کل مثال ان القرینۃ المانعۃ من ارادۃ الحقیقۃ مانعۃ عقلا او حسا او عادۃ او شرعا فتبین ہہنا ما لمعنی نفی الیمین بالفور کما اذا ارادت الامۃ
الخروج فقال ان خرجت فانت طالق یحمل علی الفور فالقرینۃ مانعۃ عن ارادۃ الحقیقۃ عرفا والمعنی الحقیقی الخروج مطلقا وفی قولہ تعالی و
استفزز من استطعت القرینۃ یمنع الحقیقۃ عقلا وکذا فی قولہ تعالی لمن شاء منکم ان یتاخر وسوالاباحۃ مع العذاب المستفاد من قولہ ایاتا
اعتدنا ممتنع عقلا وفی قولہ طلق امراتی ان کنت جلا الحقیقۃ ممتنعۃ عرفا وفی قولہ علیہ الصلوۃ والسلام الاعمال بالنیات الحقیقۃ غیر مرادۃ
عقلا وفی لایاکل من ہذہ النخلۃ والدقیق حسا وفی لایشرب من ہذہ البیر حسا وعرفا وفی لایضع قدمہ عرفا وفی الاسماء المنقولۃ اذا ہجرا
عاما او خاصا او شرعا وفی التوکیل بالخصومۃ شرعا فان قیل لانسلم ان المعنی الحقیقی ممتنع فی قولہ لایاکل من ہذہ النخلۃ حسا لان المحلوف
علیہ عدم اکلہا وہو غیر ممتنع بل اکلہا کذلک قلنا الیمین اذا دخلت فی النفی کانت للنفع فموجب الیمین ان یصیر ممنوعا بالیمین و
ما لایکون ماکولا حسا او عادۃ لایکون ممنوعا بالیمین ثم عطف علی اول المسئلۃ وہو انہ لابد للمجاز من قرینۃ قولہ فاما اذا کانت
الحقیقۃ مستعملۃ والمجاز متعذرا فعند ابی حنیفۃ المعنی الحقیقی اولی لان الاصل لایترک الاضرورۃ عندہما المعنی المجازی اولی نظیرہ لایاکل من ہذہ الحنطۃ
یحنث بالتقسم عنده وعندہما الی الکل فیہا مسئلۃ وقد یتعذر المعنی الحقیقی والمجازی معا کقولہ لامراتہ وہی اکبر سنا منہ او معروفۃ النسب منہ لا الحقیقۃ
ای المعنی الحقیقی وہو الذی ہو افضل الاولاد فی اکبر سنا منہ فظاہر فی الثانی فلا تحنث ای الحقیقۃ والمراد المعنی الحقیقی ۱۲ اما ان ثبت مطلقا
ای فی حقہ وفی حق من یشتہر النسب منہ ۱۲ ای یکون دعوۃ معتبرۃ فی حقہما بان یثبت النسب وینتفی ممن یشتہر منہ ۱۲ ولایکون ہذا
ای ثبوت النسب من المدعی واستفادۃ من یشتہر منہ ۱۲ لانہ ثبت من یشتہر منہ او فی حق نفسہ فقط ۱۲ ای یثبت المعنی الحقیقی وہو النسب
فی حق نفسہ فقط بان یثبت منہ من غیر ان ینتفی ممن یشتہر منہ ۱۲ وفد استعذر ۱۲ ای البثوت فی حق نفسہ فقط لان الشرع بکذبہ لاشتہاء
من الغیر فلایکون ای تکذیب الشرعی المدعی ۱۲ اقل من تکذیبہ نفسہ والنسب مما یحتمل التکذیب والرجوع بخلاف العتق فی انہ لایحتمل

قولہ ثم عطف علی اول المسئلۃ وہو انہ لابد للمجاز من قرینۃ قولہ فاما اذا کانت عطف علی ما سبق من اشتراط القرینۃ فی المجاز یعنی ان خلاف المجاز بل یکون قرینۃ
مانعۃ عن ارادۃ الحقیقۃ عند الاطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقیقۃ اذا کانت مہجورۃ فالعمل بالمجاز متعین اتفاقا والا فان لم یصر المجاز متعارفا ای غالبا فی الاستعمال عند بعض المشائخ
وفی الاتفاہم عند البعض فالعمل بالحقیقۃ اتفاقا وان صار متعارفا فعندہ العبرۃ بالحقیقۃ لان الاصل لایترک الاضرورۃ وعندہما الیہ ذہب المجاز ی لان المرجوع فی معاملاتہم ہو
ساقط بمنزلۃ الہجر فیترک ضرورۃ وجوابہ ان غلبۃ استعمال المجاز لاتجعل الحقیقۃ مرجوحۃ لان اللہ تعالی ترجح بالمزایا ومن جنسہا فیکون الاستعمال فی حد التعارض فیبقی
مشترکا ترجح المجاز المتعارف عندہما سواء کان عاما فتنا ولا للحقیقۃ اولا وفی کلام فخر الاسلام رح وغیرہ ما یدل علی انہ انما ترجح عندہما لانہ تعارف استعمال الحقیقۃ بعینہ
کما فی مسئلۃ اکل الحنطۃ حیث قالوا ان ہذا الاختلاف مبنی علی اختلافہم فی جہۃ حلفہ فعندہما لما کانت الحالیۃ فی الحکم کان حکم المجاز المعروف حکم الحقیقۃ اصلا وعندہ
لما کان فی التکلم کان جعل الکلام عاملا فی معناہ الحقیقی اولی **قولہ** او معروفۃ النسب قید الاصغر لانہ لان تعذر الحقیقۃ فیہا ظہر والا فالمعنی الاصغر المجہولۃ ایضا
لایثبت النسب الا اذا اصر علی ذلک فرق بینہما کما فی الاسرار **المبسوط** **قولہ** بخلاف العتق کان الاولی ان یقول بخلاف الطلاق لان تعذر الحقیقۃ فیہما واحد والحاصل ان عند ابی حنیفۃ

التکذیب والرجوع واما المجاز عطف علی قوله وما هو بالحقیقة والمراد ان المعنی المجازی متعذر + وهو التحریم فلان التحریم الذی یثبت بهذا ای بلفظ هذه بنتی + مناف لملک النکاح فلا تکون حقا من حقوقه بیانه ان ثبت التحریم من هذا اللفظ لا یخلو اما ان یثبت التحریم لذی یقتضی صحة النکاح السابق والتحریم الذی الایقتضیها والثانی متنف لانه لو قال لاجنبیة معروفة النسب هذه بنتی یکون لغوا فعلم انه ان ثبت التحریم الذی یقتضی صحة النکاح السابق ویکون حقا من حقوق النکاح کالطلاق وذلک ایضا قال لان هذا اللفظ یدل علی التحریم الذی یقتضی بطلان النکاح السابق فکیف تثبت به التحریم الذی هو حق من حقوق النکاح واعلم ان تقریر فخر الاسلام علی هذا الوجه ان الحقیقة اما ان تثبت فی حقه وحق من اشتهر نسبه وذا غیر ممکن او فی حقه فقط وثم هذا اما ان تثبت فی حق النسب ذا متعذر لان الشرع یکذبه او حق التحریم وهذا لا یمکن ایضا لان التحریم الذی یثبت بهذا مناف لملک النکاح کما ذکرنا واما المجاز وهو التحریم فلملک مناف ایضا والفرق بین التحریم الاول والثانی ان المراد بالاول ما یثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب مع حرمة والمراد بالتحریم الثانی ما یثبت بطریق المجاز فان لفظ البنت اذا اریدبه بالموضوع له دال علی الجد بطریق الاستلزام ولا یکون هذا مجازا بل انما یکون مجازا اذا اطلق المتقدم واریدبه الجد انما قال لحاجة الی قوله اما ان یثبت فی حق النسب او فی حق التحریم لان الموضوع له ثبوت النسب فحین لم یثبت النسب لا یمکن ثبوت التحریم بطریق الالتزام لعدم ثبوت الاصل هذا التردید یکون قسمیا فالدلیل النافی لهذا التحریم المدلول التزامی لیس کونه منافیا لملک النکاح بل الدلیل النافی هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحریم لا یثبت الا بطریق المجاز وذا متعذر ایضا لما مناقاة المذکورة ولورود وهذا الوجه وهو ان ثبت التحریم فاما ان یثبت بطریق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطریق المجاز وهو ایضا محال لمناقاة المذکورة لکان حق مقرر الرامی الی المجاز بعد الثبوت متی قام للملک کان منافیا لحق العتق ولهذا لا یعتق عن الکفارة وثبت به ولو لا ان العتق مناف للملک لما ثبت به فاثبات العتق القاطع للملک تصور ثبوته وثبات شیء وصفته یمثل هذا انی للاکبر بنامنه مجازا عن الولد التحریم اثبات بهذه بنتی هی التحریم الذی هو من اللوازم البینة هو مناف لملک النکاح کالزوجة لا یملک اثباته اذ لیس له تبدیل محل حق انما یملک المحرم القاطع للحل اثبات بالنکاح وهو لیس من لوازم هذا الکلام بل من منافیاته فلا یصح استعارته واذا حمل ان التحریم الذی فی وسعه لا یصل اللفظ له والذی یصل اللفظ له لیس فی وسعه فلا یصح منه اثبات التحریم بهذا اللفظ فان قیل فالزم نقیض ما التزمتم فانه یصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فیها معنی واحد یصح للمتکلم الاخبار بهذا الکلام عن عدة من النصف به بخلاف التحریم علی ما بینا قوله واعلم ان الاستدراک المذکور انما یحتاج الیه علی ما اورده المصنف من تقریر فخر الاسلام لا علی عبارته فی کتابه المشهور لانه قال فی الاضرار ما نصه ان اشتهر نسبه تقدیر اثبات الحقیقة علی ما لا یستحق من اشتهر نسبه یحتمل المجاز مستقیم اثبات الحقیقة ای فی حکم التحریم لان التحریم اثبات بهذا الکلام لو صح صار مناقضا لملک قائم لو صح وهو باطل لان النسب شهر بین الغیر لا اثر له فی ابطال حق الغیر واما ان یجعل قوله بنته بالنسبة الی المقر وحده لیظهر الاثر فی حق التحریم لکونه لا دلالة للمدلول الحقیقی وهو ایضا باطل لانه لا صحة لمعنی هذا الکلام لو لا ثبوت لموجبه بناء علی اشتهار النسب فلا یثبت مدلول الحقیقة لیثبت اللازم بمنیة وعلی تقدیر صحة معنی الکلام وثبوت موجبه فالتحریم اللازم لمناف لملک النکاح یقتضی اثباته من الزوج وهذا معنی قوله لان التحریم الثابت بهذا الکلام لو صح مناه مناف للملک فلیس فی بیان تعذر الحقیقة فی حق المقر فقط ما اورده المصنف الخ الترديد التبیع وایضا لم یحمل دلیل تعذر التحریم بطریق الالتزام هو مناقاته للملک بل دلیل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقیقی وعلی تقدیر ثبوته لاثبت التحریم ایضا للمناقاة قیبین تعذر التحریم بطریق الالتزام علی ما بینا وجه واوکده وانما وقع للمصنف ذلک لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وضمن من قوله وفی حق المقر متعذر ایضا فی حکم التحریم قسما آخر مقابلا لحکم التحریم وقد سکت عنه فخر الاسلام رح احترازا عن الترديد التبیع لما یقال قوله ایضا مشعر بذلک ای تعذر فی حکم التحریم ایضا کما تعذر فی حکم اثبات النسب لانا نقول بل بناء انه فی حق المقر وحده متعذر ایضا کما تعذر مطلقا قوله والفرق یرید بین نفی اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد یکون من حیث انه تمام المراد فیکون اللفظ مجازا کما اذا استعمل لفظ الاسد فی الشجاع وقد یکون من حیث انه لازم للمراد فیکون اللفظ حقیقة کما اذا اطلق لفظ الاسد علی السبع وفهم الشجاع بقرینة علی انه مدلول التزامی فعلی هذه فی اذا اریدبه اثبات الحرمة علی کان ثبوت الحرمة مدلولا مجازیا واذا اریدبه ثبوت البنیة کان الحرمة

اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو البيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة المصارفة من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي رمي في رايت اسدا يرمي والداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رجل بشجاع فالاصل ان تقول هذا رجل شجاع فاذا قلت رايت اسدا فلابد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال هو الاصل في المعنى المطلوب وهو الحقيقة واستعمال هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كالفظ التحقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه اوصلا حينئذ للشعر فاذا اراد استعمال لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا او ان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا فاذا اراد السجع فاذا كان السجع واليا على الاحد والعدد فلفظ الاسد يقع في السجع للفظ الشجاع واصناف البدائع كالتجنيسات وتحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز ههنا استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبهة الاستحقاق او معناه اي اختصاص معناه فمن ههنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم الى حقيقة لرجل عالم او التحقير كاستعارة السبع وهو الذباب الصغير للجاهل او التهويل او الترغيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ما لا يحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتفيق السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم مبنية على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز دائما عوضي بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تطلب الكلام مرة بالرفع عطفا على قوله اختصاص لفظ اي الداعي الى الاستعمال الذي يكون لتطلب الكلام كاستعارة بحر من الملك موجه الذهب بحر جيد موجه فيفيد المبالغة التخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تطلب الكلام

مدلول التزامي وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وقيد بقيد فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع فلنفهم لكن لا من حيث هو كذلك فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو الحق المصنف رح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تتضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كالفظ التحقيق وانما يقابل بالفظ الوحشي الذي هو تنفر الطبع عنه لانه لامشاقة في الاصطلاح لكن اسم التنفير في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود الصفة في اللفظ الركيك التحقيقي كالتحقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والفصل احلى من الخل قوله اصناف البدائع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه يتمالى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع ايضا وقد اورده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لا ينافي ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد ومنه ان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال فتمام المراد

اى الاداعى الى المجاز فيكون مطابقة تمام المراد قد يكون ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة او نقصانها وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها المكنون على نسخ واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات مشاركة فبعضها موضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز محل بالفهم قلنا لما كان الحقيقة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له مقولا كان مجازا اوضح من الحقيقة ايضا اى يكون الداعى الى المجاز فيه ما ذكرنا فى هذا الموضع ما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز فانى قد ذكرت فى مقدمة فى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز المجاز بالاولى يفيد او ربما يكون مفيدا فلا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة ❊ فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ❊ ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات والحروف وانما قالوا اى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا تصح الا بتبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول

تبعا كيف فمخالفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء فنقول انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتناهيها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدم العلم به اما عند عدم العلم بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المتحققة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما اشتهر المصوح وبيانه بانه اذا كان المشبه بحقيقة للفظ محسوسا مشهورا كالشمس فى النور والمشبه المجازى معقولا كالعجز والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه شيئا وهو ان اراد المصنف بالقصد بالفظ حقيقة او مجازا كالعجز او العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس النور ولو سمى الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه واللفظ المستعار له وهو فى المستعار منه اوضح منه اشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل تقدم ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تستتبع تبعية لانها تجرى فى المصدر ثم فى تبعيته فى الفعل وما يشتق منه مثلا اذا قيد رأيتك اكلا بعد اكل ناطقة بكذا التشبيه والاكل منطوق الناطق فيستعار المنطق للدلالة ❊ ثم لو اخذ منه نطقت بمعنى ولت وناطقة بمعنى والية وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هما حقائق دون ان افعال الصفات المشتقة منها ولقائله كلام مطلوب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال الصفات بل تجرى فى الحروف ايضا فيجب التنبيه اولا فى متعلق معنى الحروف وتجرى فيه الاستعارة ثم تبعيته ذلك فى اسم فنقول اراد بمتعلق معنى الحروف ما يعتبر به عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ولايت معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا فاعلم انا نجد معانى تلك الحروف راجعة الى هذه النوع استقراء كذا فى المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا قول الشاعر لدد والدت اجنبا واعتلت شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الحزن

الحال فالحقه اى بواله فاستعير الناطق للدال للدلالة وكذا الاستعارة فى الحروف فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه اى فى الحرف وكالكلام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فراعوا تعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره ثم بواسطته اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام الذى للتعقيب نحو ولدته لثنتين بقيتا من شوال للتعقيب فان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وبذا بنا على ان اللام تدخل فى العلة الغائية وهى الغرض والداعى كما ذهب اليه المعتزلة فعلم ان اللام الداخلة فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول فهو ههنا يذكر حروفا تفتقد الحاجة اليها وهى حروف المعانى منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالتفل عن الامة واستقر

على الولادة وترتب العلة الغائية تفضل عليه ثم استعمل فى الشبيه باللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى الشبيه بها بجامع الاستعانة اولا فى العلية والفرعية وتبعيتها فى اللام وصارت اللام بواسطة استعارة استعارة تمثالية شبيه العلية بجزء الاسد استعارة لما يليه المشكل المخصوص فهو اوضح الان المصرح اعتبر زيادة تدبيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراعى بتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سببا اولا ويقع على تعقيب المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بنا على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بنا على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وبذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة فيكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بعد ذلك استعمال اسم المشبه فى المشبه به اذا كان ههنا امر ظاهر وهو ان لام التعليل يكون علة لا معلولا او اعلة يكون متقدما لا متعقبا فحلاتى لاستعارة التعليل للتعقيب استعمال لام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى تعلق به اللام او الحاجة الغائية والكائنة بها مبنا على العلة الغائية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا او لا فيصير عند اقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه فى الخارج يكون متاخرة عنه محتاجا اليه فيكون بالعلة اللام معلولا بحسب الخارج متقدما فى الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرغوبا حافظا وان كان منصوبا بمعنى تعقيب العلة الغائية فعليها المعلل بها بالقبال عقيبة اى جعت على عقيبة ولا يخفى ان ما ذكره المصرح مكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فالام انما يدل على ان مجرورها سواء كان معلولا باعتبار كما فى ضربته تاديبا له لا كما فى قعدت عن الحرب للجبن او اذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من جهة علية لا من جهة معلولية وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هى علة لا تقتضى الترتب على شئ وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض التعبير ترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الا ستعارة فى المعلولية لانا نقول لا نسلم ذلك فى العلة الغائية قوله سمى فى اسمار الاجناس الخ يريد باسم الجنس ما ليس بعلم فيكون اعم من الاسم الاصطلاحى وهو ما يصطلح النحاة قوله وههنا ذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الكون والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الباحث حروفا تعليميا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ اطلاقا للظرف على مطلق الكلمة وظاهر ان المصرح اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف تسميتها حروف المعانى على ان رضيها المعانى تميز بها من حروف المبانى التى تثبت الكلمة عليها وركبت منها فالعبرة المفوقة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى قوله لمطلق العطف اى جمع الاذهان وتشريكها فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او قل حكم بحكم

Marginal commentary in Persian/Arabic

واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء وامامى السعى بين الصفا
والمروة فوجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدء الله تعالى لانا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمل ثم اى الترتيب
وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدء الله لا يدل على ان بداية تعالى موجب لبداءتكم لكن تقديمه فى القرآن لا يخلو عن مصلحة
كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضى الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب فى اصل السعى بالاحرى لانه من حج غير
متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انها للترتيب عند ابى حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلا لا بوجوه

فخام زيد وعمرو اوفى ذات تخوخام وقعد زيد ولا يدل على بالمعية والمقارنة اى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابى يوسف ومحمد رحمهما الله
ولا على الترتيب اى تاخر فرد بما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله ونسب الى ابى حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول التعقل عن الترتيب
الآية حتى ذكر ابو على انه جمع عليه قد نص عليه فى موضع من كتابه الشافى استقرار موارد استعمالها فانها تستعمل فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة
والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك على الاصل فذلك مثل تشارك زيد وعمرو واقتسم بكر وخالد المال
بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء فى زيد وعمرو قبل ابويه واثبات انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المتعاقبين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فحكما الدلالة
المشى جاءنى جلان على سبيل الاجتماع فكذا جاءنى جلان وزيد او جاءنى جلان وزيد الا ان فى قولنا الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لانا نقول الشعر
الاصبع الوسطى والمعنى حتى الحجر منها حتى لو شرب اللبن مثلا كان السمك جائزا وتحقيقه انه نصب شرب باضمار ان ليكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مجرور من مضمون الجملة السابقة
اى فليكن منكم اكل السمك وشرب اللبن وهذا ترتيب صحيح فلك ان تقول فى هذا القيام كما ان الجمع بين الصفا والمروة فى السعى فلم كان الجمع بينهما ثم القيام
ولا يخفى ان هذا لا يدل على ان الاصل فى الواو الترتيب حتى يكون قوله فى الترتيب لغوا بعد الاتيان بالواو فضلا عن ان يكون قوله بعد الا يجب الترتيب فى الوضوء بل يكفى ان يقال الاصل فى الواو الجمع فى الحكم فى الآية فيكون الترتيب فى الوضوء ثابتا بالسنة فلا يكون قوله بعد الا يجب الترتيب فى الوضوء بل يكفى ان يقال الاصل فى الواو الجمع فى الحكم فى الآية فيكون الترتيب فى الوضوء ثابتا بالسنة فلا يكون قوله بعد الا يجب الترتيب فى الوضوء
غسل اعضاء الوضوء بناء على انا قضينا بالواو او لما بينا من انا لا نوجب الترتيب وان يكون تحصيل السعى كما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير تعرض لكيفية
الترتيب فى الوضوء الكتاب يدل على الزيادة وعلى الكتاب بين غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم يدل على ان القيام الى الصلوة يوجب غسل الوجه واليد لانا نقول لو كان كذلك لوجب ان يكون غسل الوجه واليد واجبا عند القيام الى الصلوة من غير ترتيب بينهما لا يقال لو كان كذلك لوجب تقديم الوجه من غير ترتيب بينه وبين القيام
بغسل الاعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينهما لا يقال لكل عضو غسل خاص به فيجب ان يقدر
فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم ولم يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول قد اضمار الفاعل يحسب المحال لا يوجب ان يقدر فى الكلام فعال
مستدة وبيان ذلك ان غسلت الاعضاء وضربت القوم وبيان ذلك انا اجمعنا على ان قوله اذا قمتم من عطف المفرد دون الجملة لانه لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر
لحما فجئنى بالفلوس منه تقديم استئذان اللحم والبيع تقديم الخبز عاصيان لا يقال التعليم تقديم الغسل على المسح عملا بوجوب الغسل وبوجوب الترتيب فى الكل لعدم الفعل
بالفصل لانا نقول لو طيف فى الراس ايضا الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هذا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب
فى غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب بين الغسل والمسح لعدم التعاقل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القائم لاصل السوال فمنع دلالة الفاء الخبر آية
على لزوم تعقيب مضمون الخبر المضمون الشرطين غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعد ها على عطف عليه بالواو وللقطع بانه لا دلالة فى قوله تعالى اذا قمتم للصلوة
الآية على انه يجب السعى عقيب الندا من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعى قوله وامامى السعى استدل على كونه الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله قال الصحابة رضى الله عنهم بما بهذا نا قال النبى صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدء الله به فنحن النبى صلى الله عليه وسلم للترتيب فاقام
به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية ومنع النبى عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبى عليه السلام بالاحرى لانه
وحى غير متلو وذلك لان الحكم فى الآية هو كون منها من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر فى ذلك فان قلت سلمنا

فہرست مضامین

صفحہ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

الواحدة عنده والثلث عندهما ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اذا زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط جوابا لسؤالة الاول يقع الكل فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا سؤ في المعلق الثاني والثالث وعندهما يقع حملا لان الترتيب في الكلام لافي صيرورته طلاقا فهو اي لا ترتيب في صيرورته هذا اللفظ اي لفظ طالق طلاقا كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاخيرة فهو اي اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع بها الثلث فهو اي اتفاقا فانه لا فاذا قال ان دخلت الدار تعلقت به الاجزية المتوفقة وقعة فان قيل اذا تزوج امتين فقيرا دون مولاهما ثم اعتقهما المولى صح كلاهما وبكلامين منفصلين اي اذا قال اعتقتك هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه فهو اي فهو اي قال اعتقت هذه وهذه بطل تحكم الثانية فجعلتموه للترتيب فهلا كذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما في اخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا تزوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به على تقدير ان يقيد لان يقبل النكاح فضولي اخر من قبل الزوج

اين ثبت اصل وجوب السعي فلت قوله عليه السلام اعدك ان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليكم ان يطوف بهما في معنى فليطوفوا بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا متحرجين عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يمسحونهما عند دخول البيت فلما زال ذلك بقي الطواف على اصله فافهم وطالق طالق طالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما وهو قول بعض الصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا الخلاف اذا دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الثالثة عنده كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعندهما يقع واحدة وذلك لما مر من ان الواو عنده للترتيب فجعل الثانية والثالثة كالمعلق بالشرط الثاني ثم الكل يقع عند الشرط الاول وعندهما للجمع فجعل الكل كالمعلق بالشرط الاول فلا تقع الثانية والثالثة الا بالشرط الثاني ثم الكل يقع عند الشرط الاول لما مر من ثبوت المقارنة او الترتيب في استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان الطلاق لا تحقيق في الخارج الا بقيد او اما النقض فلا منا لكن الترتيب عنده والمقارنة عندهما فانقضوا على وقوع الواحدة في مثل انت طالق وطالق وطالق فخبر الثالث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بالشرط واما الكل فهو الاختلاف المار كذا في تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيتعلق بها التعليق بالشرط وقوله وطالق وطالق بمنزلة الاستثناء في الاداة الى الاول فيكون تعليق الثانية بتعليق الاولى والثالثة بعدهما اذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل الاجتماع كان وهو ما ذكره كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط في التنجيز حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق ان دخلت الدار وطالق وطالق فدخلت وقعت واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما على الترتيب الذي تكلمت به بخلاف اذا ذكر كلمة على فان الكل تعليق بالشرط بلا واسطة بخلاف اذا قدم الاخيرة فان الكل متعلق بالشرط ابتداء فلو اذا وقع آخر الكلام على اوله وقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع عندهم الكل لانه لا يقع شيء منها ان لم يوجد الشرط والتقدير في الخامسة في الزمنة التعليق لان الترتيب انما هو في الكلام لا في صيرورة الطلاق طلاقا الا ترى انه لو عطف الثانية على الاولى بحرف الواو تقع الكل معا فلا يكون الترتيب في الكلام بل في صيرورة الطلاق طلاقا فقصة حتى لو قال لغير المدخول بها هذه طالق ثلثا هذه طالق وهذه طالق ثلثا وهذه طالق في الكلام الشرط ما يكون فيجب تقديم كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ فلا خلاف اذا ذكر بالفاء او ثم اما قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق واحدة فانه يقع واحدة عند الكل لان ثم للترتيب والوقوع وتصريحه بذلك يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل اعتبره ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يتصل به وصف الترتيب احتمال لان الموصوف لا يتحقق المعرفة فكان الوقوع بحال الوقوع اتفاقا واختلافا بخلاف التعليق وليس ههنا ما يوجب التفريق ازنة الوقوع وجوده فعلم ان اثر ذلك عدم ايجاب عدة الخلوة سيأتي على ما جاء عليه في الميزان الاسرار قوله وان قدم الاخيرة يصلح ان يكون جوابا لما توهم من كون الواو للمقارنة عند هم بل للابتداء المستلزم ان يكون من تتمة كلام متحد وهو يتحقق بما هيئة فقط لان الاول انما تفرق [illegible] بالواو ثم اعتاق خلافا لهما والحاجة الى التقييد بما ذكره لان الزوج في هذه المسئلة [illegible]

قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد مر في الحواشي كون نكاح الاثنين بعقد واحد امرا حالوضع المسئلة في الجامع الكبير والاصاحة لنا اي التقسيمية نعم يجب ان يحمل الذي مر من عبده ومن لا يكتفي بكونه بعقد واحد او بعقدين في الجامع الكبير فتعد هذه المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل لا يتأتى الا بعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الاثنين برضاهما دون الزوج فان نكاح هذه المسئلة يختلف باتحاد العقد الواحد وبتعدد بن فلا جل هذه الغرض قيد بعقد واحد وان اردت مزيد تفاصيل فعليك بمطالعة الجامع الكبير + قوله زوجه الفضولي اثنين بعقدين فاجازهما معا تفرقا فالعقد الاول نكاح الثانية وان اجازهما معا + اي قال اجزت نكاحهما + او بحرف واحد + اي قال اجزت نكاح هذه وهذه + فباطل + اي لبطلان نكاح كل واحدة منهما + فلعلقه ان قال عتق ان قال عتق الي في مرضي موته فهذا او ابتداء او اذا مات فهذا لا مال له سوى ذلك فان قيمته تصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلثا الثالث لانه لما قال عتق بعد موته فهذا او سكت عتق كله لا يخرج من الثلث الا ان الغرض ان قيمته لبعيد على السواء فاذا قال بعد سكوت وهذا او سكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لم يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا اوجب عتق ثلثي الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث لا يمكن الرجوع عن الاولين + فجعلته + اي جعلتم حرف العطف فجاء اذا اقر متصلا + بالمقران بمنزلة قوله اعتقتهما الى سنة لكن يلزم التناقض لان سكوت الاول الذي هو بمنزلة الاستثناء يكون رجوعا عن الاعتاق الاول فيلزم ان يكون الاول حرا في الحال رقيقا بعد سنة وهذا باطل + فيبطل نكاحهما + واما الثاني والثالث فلان الكلام متوقف على اخره اذ كان اخره غير منزل الشرط والاستثناء وهنا تمت الجملة الاولى وهي آخر الكلام غير الاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا غير فاعتاق الاولى ثلاثة وقف واول الكلام وفي مسئلة الاثنين آخر الكلام غير الاول فهو موقف وقد ذكر في الجامع الصغير قد قبل الافرق بين مسئلة الاثنين وبين مسئلة الاثنين بل الجامع الفرق لان الكلام في مسئلة الاثنين لم يقف على اخره وهو ان في مسئلة الاثنين

وقد تدخل بین المجانبین فلا تجب الشرکۃ فی قولہ وطالق بثلثا وبدہ طالق تعلق الثانیۃ وقد تدخل بینہما بحیث ۔ ای الشرکۃ کما اذا افقر الاخری الاول فیشارکہ الاول ۔ آخر الکلام اولہ ۔ فیما قرنہ بہ الاولی لمعینہ ۔ ای لمعین ماتم ۔ لا بتقدیر مثلہ ۔ ای مثل ماتم ۔ ان لم یمتنع الاتحاد ۔ ای ان لم یمتنع ان یکون ماتم بہ الاول متحدا فی المعطوف والمعطوف علیہ ۔ نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ولیس لتکرار قولہ ان دخلت الدار فانت طالق فلا یقع الثلث عند تخلیۃ رحمہ اللہ بہذا بخلاف التکرار فانہ یکون ان تعلیق الاجزیۃ المتکررۃ شرطا متحدا فتعلق طالق وطالق وطالق بعین شرط واحد المذکور وہو قولہ ان دخلت الدار لا بتقدیر مثلہ الباقی شرط آخر حتی یلزمہ بقولہ ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق کما زعم ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ ۔ او تقدیرہ اسی وبتقدیر مثلہ وہو عطف علی قولہ لا بتقدیر مثلہ ان امتنع ای الاتحاد ۔ نحو جاءنی زید وغیر ذا لا بد ان یکون مجیٔ زید غیر مجیٔ عمرو ولا یتصور وجود الشرکۃ فی المعطوف والمعطوف علیہ ایضا حتی قالوا ان القرآن فی الحکم نقالوا فی قولہ الصلوۃ واتوا الزکوۃ لا تجب الزکوۃ علی الصبی کما لا تجب الصلوۃ علیہ ۔ شبہ ان یکون ہذا الحکم عندہم بناء علی ان یجب ان یکون المخاطب احدہما عین المخاطب بالاخر ولما لم یکن الصبی مخاطبا بقولہ فتیموا الصلوۃ لا یکون مخاطبا بقولہ آتوا الزکوۃ لکنا نقول انما لا تجب الزکوۃ علی الصبی لانہا عبادۃ محضۃ والصبی لیس من اہلہا لا للقرآن فی النظم والقائل لوجوب الزکوۃ علی الصبی یقول الخطاب بالصلوۃ والزکوۃ تناول الصبیان لکن العقل خصہم عن وجوب الصلوۃ اذ ہی عبادۃ بدنیۃ لا عن وجوب الزکوۃ اذ ہی مالیۃ یمکن ادا الولی عنہ وہذا فاسد عندنا ۔ والاشارۃ راجعۃ الی ایجاب الشرکۃ فی المجمل لان الشرکۃ انما تثبت اذا افتقرت الثانیۃ الی الاول ففی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر تعلق العتق بالشرط ایضا لان بدہ المجملۃ فی قوۃ المفرد فی حکم الافتقار لان الاصل فی الواو الشرکۃ وبدہ انما تثبت اذا عطف علی الجزاء فہذہ الجملۃ وان کانت تامۃ لکنہا فی قوۃ المفرد فی حکم الافتقار فعطفت علی الجزاء فیکون الواو علی اصلہا وعطف الاسمیۃ علی شبہہا بخلاف وقع طالق فان اظہار الخبر شبہ دلیل عدم الشرکۃ فی الجزاء ۔ کما ذکرنا ان الشرکۃ بین المعطوف والمعطوف علیہ انما تثبت اذا افتقرت الثانیۃ الی الاولی فقولہ وعبدی حر فی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر یرد نکالا لانہا جملۃ تامۃ غیر مفتقرۃ الی ما قبلہا فینبغی ان لا تعلق بالشرط بل یکون کلاما مستانفا معطوفا علی المجموع فاجاب بانہا فی قوۃ المفرد ۔

الاعضہ ۔ الحاصل ان عند ابی حنیفۃ رح تغییر الاول الی الرق لا یجب علیہ السعایۃ والمستسعی مکاتب والمکاتب عبد ما بقی علیہ درہم وعندہما تجب علیہ السعایۃ فی الحال لانہ بدون فسخ الکتابۃ متی عجز لانہ یخرج من الثلث وبعد الاعتاق الآخرین یلحق لہ الاعتاق الثلث ووجب السعایۃ فی الحالۃ الثانیۃ ثم التغیر انما یؤثر اذا کان متصلا لفظا لانہ یثبت فیما اذا وقع الاعتاق او الاجازۃ متفرقا خاسرا فیما ضاع سکوت **قولہ** وقد تدخل بین المجملتین الجملۃ المتعلقۃ بالواو ان قدمت فی موضع خبر المبتدا او خبرہ شرطا او نحو ذلک فالواو لتقیید الجمع بینہما فی ذلک التعلیق والا فالواو لتقیید الجمع بینہما فی حصول مضمونہا او بدونہ الواو ویحتمل الرجوع عن الاول والاجازۃ وامّا الزیادۃ علی ذلک من اعتبار بعض الصور الاولی فی الباقیۃ او بالعکس فموقوفۃ الی التأمل والواو الواو لا تتجہا ولا تدل علیہا **قولہ** وان رتب بہ اذا افتقر الآخر الی الاول بہذا الحکم فی متعلق العطف بالواو لا فی عطف الجمل خاصۃ للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجۃ الی تقدیر المبتدا فی الثانی فی **قولہ** لا بتقدیر مثلہ لانہ خلاف الاصل فلا یصار الیہ الا عند الضرورۃ **قولہ** او بتقدیر مثلہ عطف علی قولہ بمثلہ الی قولہ لا بتقدیر مثلہ والمذکور ہو المعرف بالتامل ولا یخفی علیک ان تقدیر المثل فی نحو جاءنی زید وعمر ومما لا حاجۃ الیہ لان المجیٔ لما امتنع ان یکون لمجیٔ زید فی ضمن کلی یمکن تعلقہ بالمتعدد ات ولہذا اجمعوا علی انہ من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلک فی مسئلۃ ترتیب الوضوء **قولہ** لانہا ای الزکوۃ عبادۃ محضۃ لکونہا احدی ارکان الدین والمراد الزکی یحمل المال خالصا للہ تعالی ثم یصیر فقیرا الی الفقیر لیکون کفایۃ من اللہ تعالی لا بدنی العبادۃ المحضۃ من نیۃ وغیرہا ممن علیہ الاداء ومن لہ نیابۃ عنہ بان یتبرع وہذا مستفاد فی الصبی فلا یکون من اہل العبادات المحضۃ وقد یقال انہ لو لم یمکن ایفاء المأمور بہ ایمانہ وصلوتہ وصیامہ فالاولی ان یقال انہ اہل لہا لکن لزوم الضرر یمنع لزوم العبادۃ علیہ واحترز بالعبادۃ المحضۃ عن صدقۃ الفطر والعشر والخراج امّا فیہا من معنی المؤنۃ **قولہ** یمکن ادا الولی عنہ یعنی عدم لزوم العبادات علیہ انما ہو لعجزہ عن الادا والنظر الی العجز عن ادا المالیات لانہا تتادی بالنائب وأجاب انہ لا بد فی الانابۃ من رخصۃ یاء

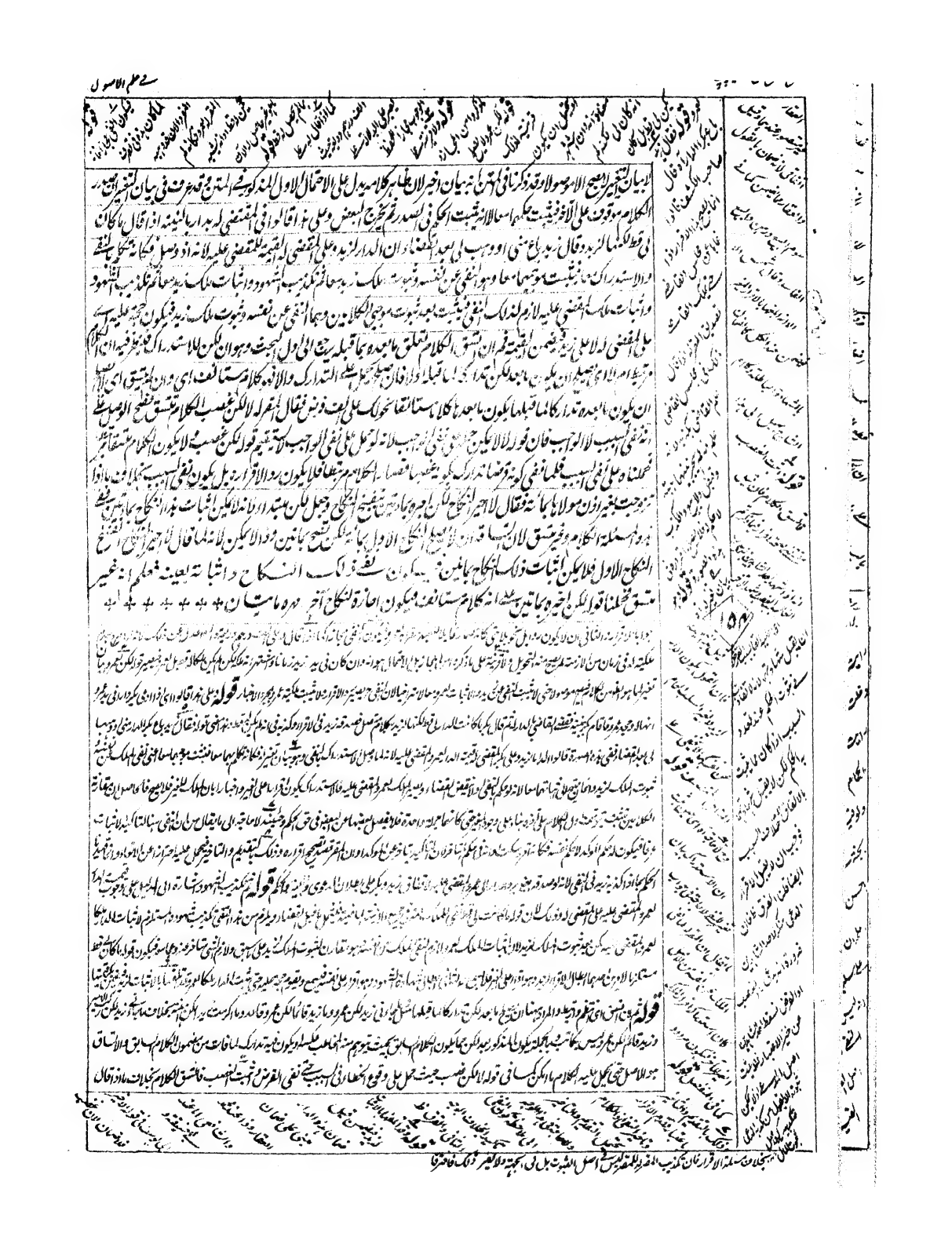
فی حکم الافتقار مع انہا جملۃ تامۃ لان ما سبقہا الخ ازدی کو نہا جملتین آپ تسلیم کرتے ہو اور الخ ازدا اذ کانت معطوفۃ علی الخبر اذا تکون فی قوۃ المفرد لان خبر المشرط بعض الجملۃ وایضا الواو للعطف والاصل فی العطف الشرکۃ فیحمل علی الشرکۃ ما امکن وہذا اذا کان المعطوف مفتقرا الی ما قبلہا حقیقۃ کما فی المفرد او حکما کما فی الجملۃ التی یمکن اعتبارہا فی قوۃ المفرد فیحمل علی الشرکۃ لیکون الواو وجاریۃ علی اصلہا بقدر الامکان اما اذا لم یکن جملہا علی الشرکۃ فلا تحمل وہذا اذا کان المعطوف جملۃ لا تکون فی قوۃ المفرد فلا تکون مفتقرۃ الی ما قبلہا اصلا کما فی قولہم الصلوۃ واتوا الزکوۃ فالواو تکون للجمع المطلق والیہ تنبہ فعنی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر بتک طالق یمکن حمل قولہ وعبدی حر بتک طالق علی الوجہین لکن اظہار الخبر وہو قولہ طالق فی قولہ وحر بتک طالق ترجح العطف علی المجموع لا علی الخبر لانہ لو کان معطوفا علی الخبر لم یکف ان یقول وعبدی حر بتک فعدولہ بخلاف ہذا یرجح الی قولہ تعلیق العتق بالشرط والمذہب عندنا قولہ تعالی ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا معطوفا علی الخبر اذ لا قولہ واولئک ہم الفاسقون لان الاجمل ما ذکرنا فی قولہ وعبدی حر مما یوجب کونہ معطوفا علی الخبر اذ ما ذکرناہ فی قولہ وحر بتک طالق من قیام الدلیل علی عدم المشارکۃ فی الخبر وعندنا قولہ ولا تقبلوا الی آخرہ فان قولہ ولا تقبلوا جملۃ انشائیۃ مثل قولہ فاجلدوہ والخاطب بہما الامۃ وقولہ واولئک جملۃ اخباریۃ ولیس الامۃ مخاطبین بہما فدلیل المشارکۃ فی الخبر قائم ولا تقبلوا ودلیل عدم المشارکۃ قائم فی واولئک فنعطفا الاول علی الخبر والاخیر علی الانشاء وفرق ہذا اتانی فی آخر فصل الاستثناء انشاء اللہ تعالی وبالفاء المتعقیب فلمذہبنا ظاہر فانہ اذا تاخر الخبر عن الجملۃ الاولی بالفاء تاخر عنہا بالزمان ایضا فلا یکون معطوفا الا علی الاخیر فالشرط ان تدخل علی الترتیب من غیر تراخ وقد تدخل علی المعلول نحو جاء الشتاء فتاہب وقد یکون المعلول عین العلۃ فی الوجود لکن بوصف المفہوم غیر یا نحو سقاہ فارواہ ✣

کامل شرعا یحصل بمضی الاسابیع وہذا لا یوجد فی الہبۃ قولہ فدلیل المشارکۃ فی الخبر قائم فی ضمنہا ہو خبر اذ للقذف وحد لا یجلد فان قلت انما تعلم ذلک لو کان عدم قبول الشہادۃ صالحا لکونہ جزاء للقذف وحدہ لم قلت الام کذلک فان الانسان یتالم بردکلامہ وعدم قبول شہادتہ فوق ما یتالم بالضرب وہذا امر مناسب لان الزجر الحق المقذوف من لحاقہ تہمۃ الزنا فہو حد فی اللسان الذی صدر منہ جریمۃ القذف لقطع السبیل فی الترتیب الا انہ ضم الیہ الایلام اعنی الکمال الزجر ولہو مشیع الناس فان منہم من لا یرتدع بالایلام بالضرب قولہ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا من قبیل الم نشرح لک صدرک وہو ابلغ من لا تقبلوا شہادتہم واوقع فی النفس لما فیہ من الابہام ثم التفسیر قولہ ودلیل عدم المشارکۃ قائم فی اولئک ہم الفاسقون لکونہ جملۃ خبریۃ غیر مخاطب بہا الامۃ بدلیل وجود الکاف فی اولئک فیجب ان یکون عطفا علی الجملۃ الامیۃ اعنی والذین یرمون الخ وفیہ بحث اما اولا فلان عطف الخبر علی الانشاء ومالعکس شائع عند اختلاف الاغراض وامانیا فلان قولہ وان کان الخطاب متصلا بہم الاشارۃ جائز فی خطاب الجماعۃ کقولہ لتقومن عقوبتنا علیکم من بعد ذلک علی ان التحقیق ان والذین یرمون لیس بمبتدا بل منصوب بفعل محذوف علی ما ہو المختار ای اجلد والذین یرمون فہو بمنزلۃ جملۃ خبریۃ لفظا انشائیۃ معنی مخاطب بہا الامۃ فالمانع المذکور قائم بہما مع زیادۃ المعدول عن الاقرب الی الابعد ولو سلم ان والذین یرمون مبتدا فلا بد فی الانشائیۃ الواقعۃ موقع الخبر من تاویل وصرف لما عن الانشائیۃ کما ہو رای الاکثر وحینئذ یصح ان یعطف علیہا قولہ اولئک ہم الفاسقون قولہ وقولہ اتانی من ان قولہ الا الذین استثناء من اولئک ہم الفاسقون او من عبرہ وان القاذف بل تقبل شہادتہ بعد التوبۃ ام لا قولہ وقد تدخل علی المعلول ہی بالحقیقۃ جواب شبہۃ ماخوذ من ای اذ کان کذلک فما ہب فان قلت لا شک فی ان العلیۃ والمعلولیۃ فی وجود الشی والا ورد الا فی مفہومیہما والعلۃ یجب ان یکون سابقۃ المعلول بمقدار ما علیہ الوجود فکیف یتصور اتحادہما فی الوجود قلت لا نسلم ان نظر الا ان انما یتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالمتحقق بالتحصیل الجمع وضع الماء علی الکف او صبہ فی حلقہ او الاراقۃ لا یحصل الا بعد مقدار الری والمذہب ان یقال سقاہ فاراوہ وامانحو قولہ تعالی ونادی نوح ربہ فقال رب وقالوا یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا فاذہب صاحب الکشاف اسلے انہ سمی الارادۃ ای اراد الجدال وادرج عبد الناظم التعقیب والتعقیب بالضم ای ان مرتبۃ المفسر ان یکون بعد المفسر ومرتبۃ المعلول بعد العلۃ فاستعیر الفاء المجرد التعقیب والتاخیر فی المرتبۃ

کانہ قال ان دخلت الدار فانت طالق وسکت ثم قال انت طالق ✤ واما الثالث بالعدم اصل وفائدۃ تعلق الاول انہ ان
ملکہا ثانیا ودخلہا بانت بالاول ✤ وبعد البائن لا یقع بالدخول بہا ✤ ای ان قدم الخبر اولم یذکر للعذر السابق ✤ وتنزل الاول والثانی ✤ ای التنجیز
الحال بعد تعلقہما بالشرط کانہ سکت علیہما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما کانت المرۃ مدخولا بہا تکون محلا فیقع تطلیقتان بہ و
تعلق الثالث ✤ بالقربۃ بالشرط ✤ وان قدم ✤ ای الشرط تعلق الاول بدل البائن ✤ وہذا اضاربہ لما اصل ابوحنیفۃ رحمہ اللہ ای التراخی رجعا الی التکلم
الان التراخی فی الحکم عادۃ فی التکلم متمتع فی الانشاءات الا ان لاحکام لانہ اخی عن التکلم فیہا فلما کان الحکم متراخیا کان التکلم متراخیا
تقدیرا کما فی التعلیقات فان قولہ ان دخلت الدار فانت طالق بصیر کانہ قال عند الدخول انت طالق ولیس ہذا القول فی الحال
تطلیقا ای تکلما بالطلاق بل بصیر تطلیقا عند الشرط ✤ بل للاعراض عما قبلہ واثبات ما بعدہ علی سبیل التدارک
نحو جاءنی زید بل عمرو فلما ذا قال زفر رحمہ اللہ فی قولہ لہ علی الف بل الفان یجب ثلثۃ آلاف لانہ لایمکن ابطال الاول
لقولہ انت طالق واحدۃ بل ثنتین تعلق ثلثا قلنا الاخبار یحتمل التدارک وذا فی العرف نفی انفرادہ ✤ وذا اشارۃ
الی التدارک ای فی الاخبار او بکلمۃ بل یراد بہ نفی الانفراد عرفا ✤ نحو ثنی ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانہ
لایحتمل الکذب ✤ ای الانشاء لایحتمل التدارک لان المراد بالتدارک الکذب والانشاء لایحتمل الکذب ✤ فقلنا
تعقیب لقولہ بخلاف الانشاء ای المالم یکن لانشاء محتملا للصدق والکذب قلنا ✤ تقع الواحدۃ اذا قال وذلک ✤ ای قولہ
انت طالق واحدۃ بل ثنتین ✤ لغیر المدخول بہا فانہ اذا قال لغیر المدخول بہا انت طالق واحدۃ فقد بقیت واحدۃ فلا یمکن التدارک الا بالابطال لکونہ انشاء فاذا وقعت
واحدۃ لم یبق المحل لیقع بقولہ بل ثنتین ✤ بخلاف التعلیق ✤ وہو قولہ لغیر المدخول بہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ بل ثنتین ✤ فانہ تقع
عند الشرط ✤ لانہ قصد ابطال الاول ای الکلام الاول وہو تعلیق الواحدۃ بالشرط واقرار الثانی بالشرط مقام الاول ✤ ای قصد تعلیق الکلام
الثانی بالشرط حال کونہ منفردا غیر منضم الی الاول ✤ ولا یملک الاول ✤ ای الابطال المذکور ✤ یملک الثانی ✤ ای الافراد المذکور فتعلق
بالشرط آخر ✤ ای تعلق الثانی وہو قولہ ثنتین بشرط آخر فاجتمع تعلیقان بصدمان وخلت الدار فانت طالق واحدۃ والثانی ان دخلت فانت
طالق ثنتین فاذا وجد الشرط وقع الثلاث ✤ فصار کما لو قال لابل انت طالق ثنتین ✤ بعد ما دخلت الدار

قولہ کانہ قال ان دخلت الدار فانت طالق وسکت ثم قال انت طالق ان دخلت لما جعل ثم منزلۃ السکوت فصار وجہ تقدیر الواو والما جعل ہذا اسقط حکم المتقدم
عما قبلہ فلا وجہ لاثبات الشرکۃ بہ فما تم بہ الاول اعنی المبتدا ای فیصیر کانہ قال طالق طالق ان دخلت الدار ✤ **قولہ** بخلاف العطف بالواو والفاء وثم
الجمع والتراخی واذا قام السکوت مقام التراخی یبقی الجمع وہو معنی الواو ✤ **قولہ** بخلاف التعلیق بالشرط فانہ یتوقف علی الاتصال صورۃ وسنتے حتی لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق تعلق الثانی والثالث ✤ **قولہ**
وانما جعل ابوحنیفۃ رحمہ اللہ التعلیق المذکور بمنزلۃ الاستثناء وماذکرہ غیرہ من انہا المعلق بشرط اخر فغیر صحیح اذ الکامل وہو فی اللفظ والحکم جمیعا
والبینونۃ وخلت کلمۃ التراخی علی اللفظ فیصیر التراخی فیہ تراخیا فیہ یعم الخیر الانشاء ✤ **قولہ** کان التکلم متراخیا جواب عن تقدیر ان یقال متصل
حقیقۃ فکیف یجعل منفصلا وصحۃ للعطف مع الاتصال ✤ **قولہ** بل للاعراض عما قبلہ اذ جملۃ اسکوت عنہ سکوت غیر
تعرض للاثبات او نفیہ واذا انضم الیہ الاضراب نفی الاول نحو جاءنی زید لابل عمرو کذا ذکرہ المحققون فعلی ہذا لایکون معنی التدارک
ان الکلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار بہا کان یتبغی ان یقع ویتضمن علی ان سمتنی الاعراض ہو الرجوع عن الاول والطلاق
واثبات الثانی فی تدارک ما وقع اولا من الغلط وبالجملۃ وقوعہا فی کلام اللہ تعالی یکون للاخذ فی کلام آخر من
غیر رجوع والبطلان ✤ **قولہ** ولہذا قال زفر رحمہ اللہ ای ولکونہا للاعراض یلزمہ ثلثۃ الاف لانہ لا ✤✤

بخلاف الواو وفانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا * اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني تعيينا بالتعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب لما لم يسبق المحل بوقوع الحل الا للقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو * لكن للاستدراك بعد النفي او ادخل في المفرد دون الجملة وهي بخلاف الجملة التي قبل الا بخلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل * اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرو فانه يتبادر الى الفهم من سماع هذا الكلام ان عمرا مرئي له بخلاف ما لو قال ما رايت زيدا لكن عمرو فانه لا



اولا شك بين الاشك فان الكلام لا فهام وانما يلزم الشك من الجهل وهو اخبار بخلاف الانشاء فانه للتحقيق كاية الكفارة فتفكره ينذر
او نذرا انشاء شرعا فاجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون نذرا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى نية لاصلاحية الجهل حينئذ اي حين ايقاع
العتق في ايهما شاء واخبارا لغة عطفت على قوله انشاء شرعا فيكون بيانا لانه اخبار الواقع فيخبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في
الشرع لانه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احد كما حر او قال هذا احر او هذا العتق العبد لاحتمال الاخبار
ههنا من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار
لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار انما هو في الواقع فلما كان للبيان
وهو تعيين احدهما شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين من حيث انه انشاء شرعا صلاحية الجهل عند البيان حتى افاد ما
احدهما فقال رددت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لاجبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا
اقر بالمجهول حبس حتى يبين البيان وهذا اما قبل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه في قوله وكلت هذا او هذا اما قصر في صيغ نذار على ان
اولا احد الشيئين ومعنى الوكالة على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة فلهذا اي لما قلنا ان واو في الانشاء للتخيير اوجب العتق
في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاخيرة مقابلة الانواع الجناية
معلومة عادة وهي قتل وقتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء القتل والقتل والاخذ جزاء القتل والاخذ مال جزاء المال جزاء وقطع اليد والرجل
والتخويف جزاء وصح التفي اي الحبس الدائم على ما مر وفي الحديث بينة على من ادعى واليمين على من انكر وقتل قصاصا بالبينة رحمه الله ان شاء قطع
ثم قتل او صلب وان شاء قتل وصلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

قال المحشي الفاضل الخ اقول ليس في كلامه ما يدل على ان الكلام لا فهام بل ظاهر كلامه ان الكلام لا فهام وانما يلزم الشك من الجهل
اصل الشك فلا يصح رد كلامه بما ذكره من ان الشك هو الوقوف الخ لما تقرر في محله من ان النفي في الكلام يرجع الى القيد بقي تنبيه بقي هنا شيء وهو ان
قوله لان الشك الخ يقتضي ان يكون قوله ولا شك في الاخبار الخ مقيدا بعدم الشك وهو غير صحيح بل ينبغي ان يكون مقيدا بعدم الجهالة
مقيدا بالقيد الآخر فان قبل الشك المنفي هو المقدار الموقوف عليه ذلك المقدار الخ قلت هذا مبني على ان الشك هو التردد بين شيئين حتى يرد
ان الجهل ايضا كذلك بل هو كما صرح به في المواقف وشرحه وغيرهما عبارة عن تصور الشيء على خلاف ما هو عليه فالشك اخص منه
اولا احد الشيئين ومعنى الوكالة على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة فلهذا اي لما قلنا ان واو في الانشاء للتخيير اوجب العتق
في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاخيرة مقابلة الانواع الجناية معلومة
عادة وهي قتل وقتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء القتل والقتل والاخذ جزاء القتل والاخذ مال جزاء المال جزاء وقطع اليد والرجل
والتخويف جزاء وصح التفي اي الحبس الدائم على ما مر وفي الحديث بينة على من ادعى واليمين على من انكر وقتل قصاصا بالبينة رحمه الله ان شاء قطع
ثم قتل او صلب وان شاء قتل وصلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

ولهذا ذهب اهل الاصول الى ان الواحد الشخصين + فان في هذا احرا وهذا العبد وواقعه انه باطل لان احدهما هو الذي هو اعم من كل وبهذا صح التعليق بهما وقال ابو حنيفة رحمه الله يحمل على الواحد المعين بجاز ذا لعمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده الثلثة هذا احرا وهذا وهذا العتق الثالث وخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا + يمكن ان يكون معناه هذا احرا وهذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن جعله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لانه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا احر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا احرا وهذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه والظاهر ان الواو في الاولى لمطلق الجمع والثانية بمعنى او وقوله الشافعي ان قوله او هذا غير لمعنى قوله هذا احر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو لمطلق الجمع فيقتضي وجود الاول فيتوقف الكلام على الخبر لاعلى الخبر لاعلى الخبر بل هو مغير بثبوت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه

احدهما حر قوله وهذا احر يكون عطفا على احدهما وهذا ايضا خطاء

الخلط الخيانة يتعلق بالخلط بخلاف الغصب يجوز العمل بالتعريف ظن الغاية فوزعت الجملة المذكورة في عرض الخبر اعلى الوجه الخيانة المتعارفة المعلومة عادة على ما يقتضيه الشاهد يدل على انه روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث ابا بردة على ان لا يعنف والا يعين عليه فجاء رجل من اصحابه يريد ان الاسلام فقطع عضده فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال اللهم اغفر لابي بردة فقال يا رسول الله ان من قتل دون ماله فهو شهيد قال نعم ومن قتل دون اهله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد وقطعت يده بيان من قطاع الطريق ومن يباشر بسلاحه ما كان من اهل الاسلام ما كان من اهل الشرك في دار الاسلام او في دار الحرب ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل فعلى ان كل واحد قطعوا الطريق ولم يقتلوا احدا ولم يأخذوا المال ولم يباشروا القتال فانه لا يقتل ولا يقطع ولا يصلب ولا ينفى وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا قتل قطع الطريق ولم يأخذ المال قتل حدا ولا يصلب ولا ينفى وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول الثوري وقال مالك رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول الشافعي رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ونفى وهو قول الليث بن سعد رحمه الله وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن باشر القتل ولم يأخذ المال قتل حدا ولا يصلب ولا ينفى وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول الثوري وقال مالك رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ونفى وهو قول الليث بن سعد رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ونفى وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في احد قوليه وقال في القول الآخر اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في القول الآخر وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن باشر القتل ولم يأخذ المال قتل حدا ولا يصلب ولا ينفى وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول الثوري وقال مالك رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ونفى وهو قول الليث بن سعد رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ونفى وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في احد قوليه وقال في القول الآخر اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في القول الآخر وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن باشر القتل ولم يأخذ المال قتل حدا ولا يصلب ولا ينفى وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول الثوري وقال مالك رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ونفى وهو قول الليث بن سعد رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ونفى وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في احد قوليه وقال في القول الآخر اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في القول الآخر وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن باشر القتل ولم يأخذ المال قتل حدا ولا يصلب ولا ينفى وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول الثوري وقال مالك رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ونفى وهو قول الليث بن سعد رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ونفى وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في احد قوليه وقال في القول الآخر اذا قتل وأخذ المال قتل وصلب ولا ينفى وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في القول الآخر

مسئلہ صفحہ

مسئلہ صفحہ

مسئلہ صفحہ

مسئلہ صفحہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

اما بعد فقد قال الشیخ الامام العالم العلامۃ الفہامۃ المحقق المدقق الفہامۃ الاوحد الاکمل الاعلم الاورع الاتقی الاصفی الاسعد الاسنی الاجل الاکرم الاعظم الاعدل الاقوم الاوفی الاحمد الاحمی الاولی الاحری الاحق الاجدر الاجل الاکمل الاعلم الاورع الاتقی الاصفی الاسعد الاسنی الاجل الاکرم الاعظم الاعدل الاقوم الاوفی الاحمد الاحمی الاولی الاحری الاحق الاجدر

واو اذا استعملت فی النفی فهی لنفی احد الامرین فیفید شمول العدم عند الاطلاق الاذا قامت قرینة حالیة او مقالیة علی ارادة الایجاب احد المتعینین فتفید عدم الشمول کما مر ذکره مرارا قلت فی قوله تعالی یوم یاتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا یعنی عدم نفع الایمان عند ظهور بعض الآیات مقید بعدم الجمع بین الامرین المذکورین فی الآیة الکریمة اذا ثبت هذا فنقول ان الواو فی قوله تعالی ولا تطع منهم آثما او کفورا ای لا تطع احدهما فانه یکون نکرة فی موضع النفی فان قال لا افعل هذا او ذاک یحنث بفعل احدهما واذا قال لا افعل هذا وذاک یحنث بفعلهما الا اذا حلف علی الجمع بمعنی انه لا یفعل هذا مع ذاک فحینئذ یحنث بفعل بعضهم فلا یحنث بفعل احدهما فقط فالواو فی الآیة الکریمة للجمع فلا تفید الا عدم فعل الجمیع فلا تدل الا علی ان المراد احدهما کما فی الحلف علی ترک الزنا واکل مال الیتیم فان الدلیل دل علی ان المراد احدهما لا هذا ولا ذاک ای لا یفعل احدهما لا هذا ولا ذاک ای بان لا یکون للاجتماع تاثیر فی المنع ای دلالة الدلیل علی ان المراد احدهما لا ثبت بالواو لان الواو للجمع لا تاثیر فی المنع واعلم ان هذا الیمین للمنع فان کان لاجتماع الامرین تاثیر فی المنع

ثم الخبر المذکور لاثبات خبر آخر مخالف له فقط ونحن نخالف مسئلة الیمین فان الخبر یصلح للآتین بقال لا تاکل غدا او لا تکلم غدا او لا تکلمن غدا کلاهما وسلم صلح ما ذکره سببا للامتناع لان المقدر یقدر بقدر المذکور لفظا کما فی قولک هند جالسة وزید فلو قال شاء زید وقت جاء زید ونحن نحاذی ما ذکره ونقول ان الواو للجمع والمجموع یصلح للامتناع وان لم یصلح کل واحد منهما سببا للامتناع وهذا هو الوجه الاول للاجوبة والوجه الثانی فی مثل هذه التعلیقات کلام شمس الائمة السرخسی رح فی باب التخییر بین الاصل والاخیر بمنزلة الاستثناء فی مسئلة الیمین وما عمل علی الوجه الثانی فهو بمنزلة الاستثناء اعنی هذا او هذا او هذا کما فی قوله تعالی لا تطع منهم آثما او کفورا فالواو بمعنی او وقوله تعالی لا تطع منهم آثما او کفورا یقبل علی الوجه الاول والاسلم ان التقدیر لا هذا او لا هذا بل هذا او هذا او هذا وهذا هو الاصح فی هذا الباب لو کان ذکر الثانی والثالث بالاستثناء لا یقال یلزم کثرة الحذف لانا نقول استثناء واحد بعد واحد یحتاج الی تقدیر مثل الملفوظ وانما یلزم ما ذکره لو کان ذکر الثانی والثالث بالاستثناء لانا نقول التقدیر فیما هو المختار عندنا واحد بعد واحد یحتاج الی تقدیر واحد فقط بخلاف التقدیر الثانی فانه یحتاج الی تقدیر مثل الملفوظ ثلاث مرات فالتقدیر الاول اقل تقدیرا وهو المختار عندنا کما فی قوله تعالی لا تطع منهم آثما او کفورا ای لا تطع احدهما او هذا وهذا وهذا وهذا هو الاصح عندنا فی هذا الباب لو قال لا تاکل هذا او هذا او هذا او هذا یحنث بفعل احدهما او هذا وهذا وهذا وهذا هو الاصح عندنا فی هذا الباب لو قال لا تاکل هذا او هذا او هذا او هذا یحنث بفعل احدهما او هذا وهذا وهذا وهذا هو الاصح عندنا فی هذا الباب لو قال لا تاکل هذا او هذا او هذا او هذا یحنث بفعل احدهما او هذا وهذا وهذا وهذا هو الاصح عندنا فی هذا الباب

اعنی انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفی المجموع کما اذا حلف لایتبنا ولی السمک اللبن فمنا لما اجتماع تا تیر فی المنع فان تناول احدهما لا
امانی الصورة الاولی فالدلیل دل علی انه انما حلف لاجل ان کلا منهما محرم فی الشرع فالمراد نفی کلواحد منهما فیحنث بفعل احدهما وایضا لما
ان الواو للجمع فانها ایضا نابت عن العامل فتحمل ان یراد الفعل المجموع فلا یحنث بفعل واحد منهما وتحمل ان یراد الفعل ای فرد فلا
فتعتمد والیمین فیحنث بفعل کلواحد منهما فتحتاج الی الترجیح بدلالة الحال وهو ما ذکرنا فاحفظ فانه یجدی به فی کثیر من
المسائل ✻ وقد یکون للاباحة نحو جالس الفقهاء او الحسنین والفرق بینهما وبین التخییر ان الکلام فیه واحد منهما فلا یملک ترجیح بینهما بخلاف الاباحة
فلهذا ان یجالس کلا الفریقین ✻ اعلم ان المراد بالاباحة ترجیح ترجیح وبالاباحة منع تحلیل ✻ وتعریف بدلالة الحال ان المراد بها ما تعلق به اذا قالوا فی الحکم
احد الافعال تارة واوخلا تارة کان یحکم بها لان الاستثناء من الخطر اباحة وقد تستعار حتی لقوله تعالی لیس لک من الامر شیئ او منسوب علیهم لان الامر
یرتفع بوجود الآخر کالمتیمم یرتفع بالغایة فان حلف لا ادخل هذه الدار او دخل تلک فان دخل الاولی او دخلت الی ان دخل الثانیة او دخلا
علی نفی الجمع ای النفس الذی یتحقق بین الایجاب وما دخلت علیه وقد استعملت الواو فی النفی فهو لعدم الشمول لانها للجمع وفی الجمع یجوز ان یکون نفی واحد الا ان تمام قرینة علیه
او بدلالة علی انها للشمول لنفی وجب الحکم عن کل واحد کما اذا حلف لا یترک الزنا والکل حال یلتبس کما اذا تزوج امرأة مولدة للنفی شمل بها جاز فی زید والاشتراک فی الفاعلیة
اذ لا ن قامت القرینة فی الواو علی شمول لهم فذاک والا فهو لعدم الشمول وادعی ما ذکره المصنف من انه اذا کان الملابسة اجتماع تا تیر فی الفعل فلعدم الشمول والا فالشمول ایضا لعدم
لیس بلازم فانه اذا حلف لا یکلم زیدا وعمرا فانه یحنث بکلامهما مع انه لا تاثیر للاجتماع فی المنع ومثله الکشمیر ان لا یحیی قوله وقد یکون للاباحة الاقفا فی ان شکل تولیف
افعل نحو اذا رایتم الهلال فصوموا وقد یکون للاباحة فی قلب احد الامرین مع جواز الجمع بینهما ویسمی اباحة وتارة فی علیه مع امتناع الجمع ویسمی تخییرا والاباحة والتخییر یشترکان فی ان الآمر غیر مقصود
وقد یضاف الی الکلمة او الی تحقیق ان الکلمة او لاحد الامرین وجواز الجمع او متناقضا نظرا بحسب عمل الکلام ودلالة القرائن ونحو انما قالوا انها فی الخبر للشک والوهم
فسر التخییر بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد امتنع الجمع فی التخییر کما فی خصال الکفارة وکما اذا حلف لیفعلن هذه الدار او هذه فانه لو فعلهما جمیعا لم یحنث و
قد لا یمتنع الخلو فی الاباحة کما فی جالس الحسن او ابن سیرین فالامر بالشیء یوجب ذلک الشیء او غیره او اذا حلف لا یکلم الا زیدا او عمرا وانه لو کلم زیدا وعمرا معا لم یحنث قلت قد ذکره
مختص بصورة الامر ومنشأ وضع الجمع او الخلو فی الاتیان بالمامور به فی صورة الاباحة او ایام بجالس وحدا منهما یکون اتیانا بالمامور به امر الاباحة دون ما لیس کذلک
کانت مجالسته کل منهما اتیانا بالمامور به فتخییر وانما ذا جمع بین خصال الکفارة فان الاتیان بالمامور به انما یکون فی واحدة منها وجوازه غیر انما مر وکلام الاباحة
الاصلیة حتی لو لم یکن لم تخییر کما اذا قال بع هذا العبد او ذاک وطلق هذه الزوجة او تلک قوله وقد یستعار ای یستعار الاحتی اذا وقع بعد امتناع منصوب و
لم یکن قبلها مضارع منصوب قبل ممتد یکون کالعام فی کل زمان وقیصد انقطاعها بالفصل الواقع بعد او نحو لا تزنک او تسرقک التعلیلی حتی لیس المراد ثبوت احد الفعلین بل ترتب
الاول ممتدا الی غایة هی وقت عطاء ربک کما اذا قال لا زنک او تسرقک حتی تعطینی حتی فصارا وستعار ربک والمکتسبة الی والاحد المذکورین تعیین کل منهما بانه عطاء ربک
فیقع الاحتمال الآخر کان الی الوصول الی الغایة قاطع للفعل وهذه معنی قوله لان الی احد هما الی احد المذکورین من المعطوف بادوام المعطوف علیه یرتفع بوجود الآخر کما ان الاحد الغایة یرتفع بانتهاء
فیقطع عندها وامتداد ذهب الکشاف الی انه معطوف علی یسئلک لمذکر بقوله تعالی لیس لک من الامر شیئ او توب علیهم ای لیس لک من الامر فی عذابهم او استصلاحهم شیئ حتی یقنط او توبهم او تعذیبهم
وذهب صاحب الکشاف الی انه معطوف علی یسئلک لمذکر بقوله تعالی لیس لک من الامر شیئ اعتراض ومعنی ان الله تعالی مالک امرهم فاما ان یهلکهم او یتوب علیهم او یعذبهم فتوبتهم او تعذیبهم
هذه الدار او هو تلک بالنصب کان ذهبی حتی الیس قبله مضارع منصوب لعطف علیه فیجب امتداد عدم دخول الدار الاولی الی دخول الثانیة حتی لو دخلت الاولی ثم حنثت
ولو دخل الثانیة اولا بر فی یمینه انتهاء المعطوف علیه کما لو قال والله لا دخلها الیوم فلم یدخل حتی غربت الشمس طلقت یقال ان احمد لیطلق من حیث ان الطلاق یقع
لیس بتقیم فلا امتناع فی عطف المثبت علی المنفی وبالعکس حتی لو قال او اوقع تلک بالرفع کان عطفا الا ان یتحیل ان یکون عطفا علی الفعل مع حرف النفی حتی
یکون المعطوف علیه احد الامرین اعدم دخول الاولی او دخول الثانیة فلو دخل الاولی ولم یدخل الثانیة حنثت والا فلا یتحیل ان یکون عطف

حتی للغایۃ نحو حتی مطلع الفجر وحتی راسہا وقد یجئ للعطف فیکون المعطوف اما افضل او حس وتدخل علی جملۃ مبتدء ۃ فان ذکر الخ نحو ضربت القوم حتی زید غضبان ۱۲ بجواب الشرط محذوف ای فہنا او فانجز ذلک ۱۲ والا ۱۲ ای وان لم یذکر الخ نحو لیعذبن یعذبہ العذاب الا قلیلا منہم حتی سبیا اقدم نحو اکلت السمکۃ حتی راسہا بالرفع ای ماکولۃ ان دخل الافعال فان جعل المصدر الاستدلال اخر الانتہاء الی ما قبلہا فانتہائی حتی تستلزم سببیۃ والا فان لم یکن سببیا کالتسائی یکون بمنزلۃ سببیۃ کی نحو اسلمت حتی دخل الجنۃ والا فللعطف المحض فان قال عبدی حران لم اتزوج بالبصرۃ حتی اتزوج بالکوفۃ فتزوج بہا حنث ان قطع قبل الوصول لان حتی للغایۃ فی مثل ہذہ الصورۃ ۱۲ وان قال عبدی حران لم اتزوج حتی اتزوج بہا ولم یتزوج بہا حنث لان قولہ حتی تعذینی غایۃ لما یلیہ لا انتہاء بل ہو داخل الی الانتہاء لانہ یصلح سببیا والمعذد اخبر اشتمل علیہ ولو قال حتی اتعذی عندک فللعطف المحض لان تعذد لا یصلح خبرا لفعلہ فصار کقولہ ان لم اتزوج فلانۃ حتی اتعذی عندک حتی اذا تعذدی من غیر تراخ بر ولیس لمتعذد ۱۲ ای للعطف المحض ۱۲ نظیر فی کلام العرب

عطف علی الفعل نفسہ حتی یکون الفعلان فی سیاق النفی ویلزم شمول الہدم بوقوع الوقی النفی مجتث بقول احدی الدارین ہیہا کانت کما اذا حلف لا یکلم زیدا او عمرو او بعدہا لظہور ان الوقی قولہ تعالی الا بحبل علیکم ان علقتم الہناء وما لم تستوہبن او تقرضوا لمن ترفقہ راحلۃ مفیضۃ للطعوم ای عدم الخروج مقیدۃ بانتفاء الامرین ای الہجاء تہ وتقدیر المہر حتی لو ہدہما کان بمنزلۃ ای حتہنا یجاب امر فیکون تقرضوا مجزوما عطفا علی تستوہبن ولا حاجۃ الی ما ذہب الیہ صاحب الکشاف من انہ منصوب باضمار ان علی معنی الا ان تقرضوا او ان تقرضوا ای ہو الم تردہا جاستہ نعوم الخ علی تقدیر الم تردہا جاستہ نعوم الخ حتی تعذدی عندی فللغایۃ ای للدلالۃ علی ان ما بعدہا غایۃ لما قبلہا سواء کان خبرہ امتہ کما فی الکلام نحو ماتت امتہ حتی ہی حبلی خبرہا فورثہا او مجردا نحو ماتت امتہ حتی ہی حبلی فورثہا او مف

بل اخته عروه اى اضطهاد + استعارة حروف اجر البدار للالصاق والاستثناء فيه دخل على الوسائل كالاتمان فان قال ثبت هذا الجهد بكريكون بيعا وفى بعت كرا بالصبه يكون سلما فيرى شعر الكله ولا يجرى الاستبدال فى الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل خروج اذن لان معناه الا ان اصطفا باذنى + وفى الاول اذن مرة + اى ان قال لا تخرج الآن اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا الا يحنث الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا تكون ارادة المعنى الحقيقى وهو الاستثناء فيه يكون مجازا عن الغاية

وصباح الضرب يصيح ينتهى لانه يقال منع عن ضرب تسهيل يصيل وقع تحقق بعده لعدم تحقق الضرب كما فى الغاية المذكورة ولو قال بعدى حران لم يحنث حتى تعذر بنى فى التبيين وفى الغاية بيان تجوز الكلام اعنى للغاية الا يصيل وانتهاء الايتان الى يصيل هو رد لما فى الغاية ان فائدة يصيل هو ان يكون الفصل فى نفس قطع الظرف عن علقة يصيل الاستمرار الى يصيل وقد قضاه به كما يصيل الضرب مرة يقال ان بعد اعنى الايتان لا يحتمل الاستمرار وضرب اليوم مرة وما ذكره اليوم مرة اقرب لان الايتان يحتمل الاستمرار بخلاف يجيء اتمال المصدر لا استمرار وفيه نظر اما انتهاء الايتان بجيء سببا للتعذر فلانه جعل سببا للاحسان فيما لو تعذر به صاحب الحاجة على ان الاحسان لا ينتفى بمجرد تعذر الايتان بل باستمرار عدمه وقد تعذر بموته فانتفى الاحسان كما فى قوله تعالى حتى تنفقوا مما تحبون فانه انتفى بموته فانتفى البر وقد تعذر بفوات المحل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المنيا بالغاية كما فى قوله والاشتمنه فان البيع انتفى بالموت وقد تعذر بفوات المحل وقوله الا ان يجيء الخ استثناء من قوله لا يحنث حتى تهبنى عند تعذر الغاية وبسببه اما الغاية فلما مر وما الاحسان فلان فعل الشخص لا يصلح خبرا للصفة والاجازة هبة بالمكافاة والمكافاة غصب وقد يتخلف الاول المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازية ومكافاة شرح فصل آخر شامل لكم اوصل كتبته وحتى اوصل كتبته على لفظ المبنى للفاعل من علم دخول الغاية فى كون بعض فعل الشخص سببا للبعض ومقتضيا اليه كالايتان الى التعذى واذا كان حتى للوصف البعض فتعليل بمعنى الواو وخلافا بعضهم العترتب فى ظاهر كلام فخر الاسلام رح والبه ذهب الامام انها بمعنى الى فى الغاية للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتعذى عقب الايتان من غير ترخ حصل البر والا فالى حتى لو لم يات ولم يات وتعذى واتى وتعذى مترخيا حنث لما مر ذكره فى فسخ الزيادات وشرحه هناك لكن ذكر ان نوى المفرد والاتصال والا فالترتب سواء كان مع التراخى او بدونه حنث لو اتى وتعذى مترخيا حصل البر وما كنت لو لم يحصل منه التعذى بعد الايتان متصلا او مترخيا فى جميع العمر ان الحق الكلام وقت الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم ات اليوم حتى اتعذى وقال فخر الاسلام رح وذا اتانا فعلة تعذى من بعد ذلك غير مترخ فقد برء اور عليه انه اذا لم يتعذ بالايتان ثم تعذى بعد ذلك كان مترخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مترخ وجوابه ان المراد ثم تعذى من بعد ذلك غير مترخ عن الايتان بان تاخره وقتا آخر فيتعذى عقيب الايتان من غير ترخ والاشكال انما ان سلم جعل التراخى على الايتان الاول المدلول عليه قبله اذ التاخير لحاجة بل ما يقال ان الجملة موضوعة فى الاصل لبيان ان ما ات اليوم والمنفى غير مترخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ او اهمل ان قوله حتى اتعذى باثبات الالف ليس مستقيما وتصوير حتى اتعذى بغير مثل فاتعذى لا عطف على المخروم بل حتى نسبت حكم النفى على الجميع جميعا لا على المجموع لان الفعل وحده لا ينفى حتى لا يفيد فعل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخته الخ يعنى لا يوجد حتى فى كلام العرب مستعملا للعطف من غير اعتبار الغاية بل هو جار ما يتناول مثل جارتى زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروه بمعنى الغاية المناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب فلكونها التعقيب شبهوا الغاية فى المعطوف به والغاية فى افراد المجاز المرسل مع ان الحسن بن زياد من فقهاء الحنفية نقل فى مقوله سماعا عن الامام فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت لمعنى الفاء وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف تدل على الترتيب مثل الفاء او تكون موضوعة لما ذكره فى الزيادات ورتب امام جمل مستانفة اما بتقدير متعلق الجميع كالواو على مذهب البيه الامام المتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاقرب فى المجاز انسب بالتعقيب ولا يخفى ان الاستعانة لمعنى الفاء التى التعقيب من غير ترخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تنير اصلا عن المنيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق الفعل بالشئ والصاقه بشئ مرت بزيد اى الصقت مرورى بمكان يليه زيد والاستعانة اى طلب المعونة لشئ على شئ بالقلم كتبت وبتوفيق الله وحمده وقد يقال انها رجعت الى الالصاق يعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل

Powered by Google Translate

والمناسبتین الاستثناء والغایۃ ظاہرۃ فیکون معناہ الی ان اذن فیکون الخروج ممنوعا الی وقت وجود الاذن وقد وجد مرۃ فانقطع المنع اقول یمکن تقییدہ علی وجہ آخر وہو ان مع ان الفصل المضارع بمعنی المصدر والمصدر قد یقع حینا لسعۃ الکلام تقول اتیک خفوق النجم ای وقت خفوق النجم فیکون المقدر لا تخرج وقتا الا وقت اذنی فیجب لکل خروج اذن ویمکن ان یجاب بانہ علی ہذا التقدیر یکتفی ان خرج مرۃ اخری بلا اذن وعلی التقدیر الاول لا یکتفی فلذلک تمسک بالشک وقالوا ان دخلت فی الآیۃ المسح نحو مسحت الی الکعبین فی المحل فینال کلہ ان دخلت فی المحل نحو وامسحوا برؤسکم لا ینال کل المحل لتقدیر الصقوا بہ رؤسکم اعلم ان الآلۃ غیر مقصودۃ بل ہی واسطۃ بین الفاعل والمنفعل فی وصول اثرہ الیہ المحل ہو المقصود فی الفعل المتعدی فلا یجب استیعاب الآلۃ بل یکفی منہا ما یحصل بہ المقصود بل یجب استیعاب المحل فی المتعدی بنفسہ لان الحائط اسم الجمیع وقد وقع مقصودا غیر آلۃ بخلاف ما الیہ فاذا دخل الباء فی المحل وہی حرف مخصوص بالآلۃ فقد شبہ المحل بالآلۃ فلا یراد کلہ انما ثبت استیعاب الوجہ فی التیمم ان دخل الباء فی المحل فی قولہ تعالی وامسحوا بوجوہکم لان المسح خلق عن الفعل والاستیعاب ثابت فیہ فکذا فی خلقہ او بحدیث عمار وہو مشہور زیادہ علی الکتاب علی ان استعمال ورایدل بوجوب فی علی سن لان الدین لیعلو ویرکبہ یعنی

او بما یستعان بہ علی القاصد کالاثمان فی البیوع فان المقصود الاصلی من البیع ہو الانتفاع بالمملوک وذلک لا یتأتی فی البیع والثمن وسیلۃ الیہ لانہ فی الغالب من النقود التی لا ینتفع بہا بالذات بل بواسطۃ التوسل بہا الی المقاصد۔ بمنزلۃ الآلات اقرع فہم الاسلام مرح وخولہا فی الاثمان سلک کونہا آلۃ صاع وجریان الحصی فی الاصاغ وہو المقصود والمحقق بمنزلۃ الآلۃ یفرض الباء علی الاثمان التی ہی بمنزلۃ الآلات فلو قال لبعت ہذا العبد بکذا یکون الخطاب بیعا واکرہ تحتہا تثبت فی الذمۃ حالا ولو قال بعت کذا من الحنطۃ ہذا العبد یکون سلما والمصیر العبد راس المال فی المجلس واکرہ سلما فیہ حتی الشرط الناطیل فرض ایسر المال فی المجلس ونحو ذلک لا یجری السند بل فی الکل تبطل القبض بخلاف الصورۃ الاولی فانہ یجوز التصرف فی الآلۃ قبل القبض بالاستبدال کما فی سائر الاثمان قولہ لا یتوجہ الاباذنی مبتدأ وخبرہ جاء ہ فانی اذنی ہو مستثنی مفرغ فیجب ان یقدر لہ مستثنی منہ عام مناسب ای جہۃ صفۃ فیکون المعنی لا تخرج خروجا الا خروجا ملتبسا بجہۃ الاذن فاذا خرج منہا بعض الجہات بقی ما عداہ علی حکم النفی فیکون ہذا کقولہ تعالی ما یفعل بعذابکم ان شکرتم وآمنتم ای بسبب الشکر والایمان فانہ لا یفعل بہ ذلک بسبب آخر من الاسباب فہذا ما ذکرنی الکشف من ان الفعل تناول المصدر لغۃ وہو نکرۃ فی موضع النفی تعم لیس کما ینبغی قولہ المناسبۃ بین الاستثناء والغایۃ ظاہرۃ ان الغایۃ تقتضی الاستمرار ما لم یغیا وبیان ان ہذا کذلک من قبیل الاکل لا کل الخبز فی حکم الذکور لان قبیل الاکل الخ یدل علیہ بالفعل لیس لہما ولہذا لا یجوز فیہ بیعہ بخلاف بعت منک ہذا الرغیف فانہ یجوز لان الاکل لا یتناول الا بعض ما یقبل الاکل من الخبز والرغیف بخلاف الاکل فانہ یتناول کل ما یقبل الاکل منہا واخراج بعض ما یتناولہ الصدر قولہ فلا یحنث بالشک لقائل ان یقول ہہنا کما ہو ثالث یقتضی وجوب الاذن لکل خروج او یکون علی حذف الباء ای الاذن اذنی قولہ الا باذنی وحذف حروف الجر ان شاع کثیر عند تعارض الوجہین الا ان یقال ہذا الوجہ اما عن المعارض شاذ فی البسوط الی الجواب بان قولنا الا خروجا باذنی کلام مستقیم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لکم فانہ یحتمل الامر وما وجب الاذن لکل دخول بنفسہ لانہ تعالی خیرہ بین الدخول وعدمہ فلا یکون الاذن لکل دخول واجبا بل الواجب اذن واحد لا یتعین لدخول دون دخول فلا یکون الاذن لکل دخول واجبا بنفسہ لانہ تعالی خیرہ بین الدخول وعدمہ فلا یکون الاذن لکل دخول واجبا بنفسہ بل الواجب اذن واحد لا یتعین لدخول دون دخول

ویستعمل للشرط نحو یا غلام ان لا تشکرنی بالدینار وهو فی المعاوضات المحضة بمعنی الباء ساغ مجازا لان اللزوم یناسب الالصاق بذا بیان علاقة المجاز وانما یرد به المجاز لان المعنی الحقیقی وهو الشرط لا یمکن فی المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتی لو نصبه فاسد افاد قال بعت منک هذا العبد علی الف فقبله بالف وکذا فی الطلاق وعتق بهاء عنده للشرط علی اصله وعند ابی حنیفة هو کلمة علی فی الطلاق للشرط لان الطلاق یحتمل الشرط فیحمل علی سببنا الحقیقی فی طلقنی علی الف فطلقها واحدة لا یجب شئ الا الف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تقسم علی اجزاء المشروط وعندهما الکل بالکل وهو ظاهر الا ان عنده ایضا یجب ثلث الالف لانها للمقابلة عنده ایضا فیقع واحدة بائنة بثلث الالف وانما یجب ثلث الالف لان الطلاق لا یحتمل المعاوضة عنده ایضا فیکون عوضا لا شرطا وانما یجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض عنده ایضا کما فی البیع وعندهما الکل بالکل وهو ظاهر وانما یجب ثلث الالف لان الطلاق لا یحتمل المعاوضة عنده ایضا فیکون عوضا لا شرطا وانما یجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض عنده ایضا کما فی البیع وعندهما الکل بالکل وهو ظاهر

ومن قدم عرضه الکلام اما فی فصل العوام فی قوله من خشیت من عبیدی الی ما انتهاء الغایة فیصدر الکلام ان احتمل الانتهاء الی الغایة بقطعه والا فان لم یکن الحقیقة بهذا الوجه لکن یحتمل ان یکون تعلیق قوله الی شهر بخروج دل الکلام علیه فصار کقوله ابعت واجبات الثمن الی شهر وان لم یکن کذلک بان کان بمعنی دل الکلام علیه یحمل علی تاخیر صدر الکلام ان احتمله ای الی تاخیر یحوانت طالق الی شهر ولا یمنوی التعجیز الی تاخیر یقع عند مضی شهر عند زفر رح یقع فی الحال فیبطل قوله الی شهر ثم الغایة ان کانت غایة قبل الکلمة یحوانت بذا البستان من بذا الحائط الی ذلک وکانت السکنة الی راسها لا یدخل تحت المبیع وان لم تکن غایة قبل کلمة فصدر الکلام ان لم تبنا دلها بهی لدلالة الحکم فکذلک نحو اصوم الصیام الی اللیل فان الصدر لا یتناول الغایة وهی اللیل فتکون الغایة مبتدئة لدلالة الحکم الیها فصار کذلک جواب الشرط ای لا یدخل الغایة تحت المغیا وان تناول ای تناول صدر الکلام الغایة بنحو الید فانها تناول الموفق فقدم الاستقاط او اخره ای ذکر الغایة یکون الاسقاط او اخر الغایة بنحو الی

مسئلہ ۱۶۱

مسئلہ ۱۶۲

مسئلہ ۱۶۳

والمنجوبين في الى الرفقة مذاهب الدخول لا مجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا لا مجازا وعكسه اى المذهب الثانى هو ان الداخل الغاية تحت حكم المغيا لا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بالطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بالطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعد ما من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكر انفى الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لا تتناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا بناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما احترز بهذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين اوجب الشك كذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك ان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بنوا هذا الوجه ويقولون الى للغاية مطلقا لكن الغاية هنا ليست بمحل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فقد دخل تحت الاسقاط ما بعدها كما ان الى بعدها كذلك لان الى بعدها

فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول والعاشر فوقه والكل بدون الجزء بحال الا الاحمر عندهما فيجب تسعة عندهما وتدخل الغايتان ويجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الحياء عنده اي بلغ علي انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند اصحابنا رحمهم الله لان قوله علي انه بالخيار تناول ما فوقه فتعود الى الغد لاستقلاله ما دام اره وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله المذكورة في المرافق الا الاجل فنحو بعت الى رمضان اي ولا الطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله الا الطلب الثمن ولا اكلمه تناول الغد فقوله الى رمضان لاسقاط ما دار اه في الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره وتحو صمت هذه السنة فلم ذكر في انت طالق غدا لم يقع في اول النهار فيكون واقعا في جميع الغد وفي الغدان لو مي آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار

يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لان به يتم انتهاء وجود الكل بدون الجزء كما ذكر المصنف فانه مضلة من باب اشتباه الموجود بالعارض فان الواحد جزء كل عدد لكن اذا اريد عدد ذات عشرة مثلا فالمسلمان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه واما هو خير بنفسه لان المجموع المركب منه ومما فوقه ثمانية دون العاشر لا يكون الا الثماني والثمانية كذلك حقيقة اذ التاسع والعاشر الحادي عشر وكذلك فان كلا منهما واحد ليس بخير مما بين الواحد والعاشر الذي انه تقال الى من عشرين الى ثلاثين واربعين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست خيرا من التسعة التي بينهما بين العشرين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة والاربعين بتمرة لان على اثنان وثلاثة وتمرة الى عشرة وحتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وستون فتدبر ان الكلام من على ان المراد الى عاشرهم الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما يدخل على ذلك نعم لو فرق بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فانه يتناول على ما ذهب اليه الاصل والعاشر في التالي والثالث وبخبر جاءا والتالي لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلاثة فانه يقع الثانية حينئذ لا الواقع لانها غير متصورة بدون الاولى فيقع طلقتان فهو مجاز فاذا تعذر الحقيقة والمجاز يلغو الوصف لانه لم يتعين لاحدهما فصار كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلاثة بخلاف ما اذا قال من واحد الى ثلاثة حيث يقع الثلاث لان الواو لا يقتضي الترتيب فيكون الكل مذكورا في حالة واحدة فيقع الكل

ذكر الطلاق لا يشبه الوصف بالاضافة على ما ذكر في غيره لان الاضافة تنافيه لان معناه يقع لا في الحال بل في الزمان المضاف اليه والوصف يقتضي الوقوع في الحال فلا يجتمعان ولا يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن في الدار فيما ذكرتم لان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يدخل والجواب الوجوب عنده انما يدخل الاول اذا تناول الثاني والثاني تناول الثالث فكذا الغاية لان حكم الوجوب عنده انما يدخل الاول اذا تناول هذه الغاية بغاية نفسها والا فلا وجود للعاشر الا بوجود التاسع والتاسع لا بوجود الثامن والثامن لا بوجود السابع وهلم جرا الى الاول فاذا وجد العاشر وجد الكل بالوجوب فوجدت الغاية عند زفر رحمه الله بدخل شئ من الثلاثين عملا بالوجوب بقدر الامكان وهذا قياس لان الغاية لا يدخل تحت المغيا كما يقال بعت منك من هذا الحائط قدما حاد الا تسمى في ذلك قال ان قال في دخل قبل لم سلم قال بامين سنتين الى سبعين لكون ابن سبع سنين تحقيرا له كما ذكر في المرافق تعليق الجمع بالجمع وحاصله ان الجمع وعدم طلب الثمن عدم التكلم بفرد عنده الاطلاق الى الثاني بقدر الامكان عملا بالدليلين الحكم عند فصل الخبار وتضمان في الاجل عدم التكلم عنده وعندهما يدخل عملا بما هو الاصل في كل واحد منهما

وقد سبق في تحويلت الى شهر انه تعلق بالطلب الثمن وحاصل عنه هنا الى الاطلاب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ بما يازع في كون التاجيل مرويا فان المقصد منه التوثيق وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك ما علما ان وقع في الكشف واصل فخر الاسلام مخفي بالاجال في بالايمان جمع اجل ويمين والصواب في الاجال في الايمان اذ لا خلاف وانما في اجال البيوع والايمان بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة والعارية لان الحسن في اجال اليمين قال الشمس الائمة معروف في الايمان لا اجارة لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاجيل المطالبة نملك المنفعة في موضع الغاية تملك كذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه موقوا بالان سنفي في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية تشكك قوله في الظرف بان يشتمل المجرور بها على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا بتحقيق فاشتمل المكان في زيد في البلد ودخل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في الكرم ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار ظرفا للمفعول بحيث انصب الفعل فتقضي الاستيعاب كالمفعول بقتضي تعلق الفعل المحمود الدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة فان يصدق بصوم اليوم الى الليل

طلق حالا الا ان يبدو لي في دخولك الدار فيقع به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح طرفا كأنت طالق في دخولك الدار فيصح بمعنى الشرط فلا يقع بأنت طالق في مشيئة الله تعالى ويقع في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم - احالة التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله تعالى وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والمتنعات فقوله في علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا اثبات في معلوم الله تعالى ؛

ثم يشترط لان الظرف قد يكون لوعاء نحو في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء ان انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا قرنه بشيء كان الاخير الاولى وفي الجامع ويخالف عشاء ناريني اكبر يوم عن محمد انه اذا قال لمرکب بيدك رمضان وفي رمضان فيها سواد وكذا اذا وفي غد يكون الامر بيدها في رمضان او في الغد تقع واحدة لان الظرف لا يصلح مخصصا للطلاق فلا يتنافى ان يقع في رمضان واحدة وفي الغد اخرى كما اذا قال انت طالق في رمضان واحدة وفي شوال اخرى ولان الظرف لا يصلح للتخصيص لم يصلح للتعميم فيكون تعليقا الا ان يريد اذا دخلت طالق في دخولك الدار فيكون تعليقا بنفس الدخول لا في وقت فتنوي لما على بضع الصدر بسبب ضيق الزمان قانه يقبل اذا نوى ذلك وعلى استعارة في المقارنة لما بين الطرفين من المقارنة المخصوصة فيصير معنى الشرط ضرورة ان تقارن الثاني الاولى يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول اقتضاء قيل وفي قوله في الشرط اشارة الى انه لا يصح تعليقه اذا وقع الطلاق بعد قوله انت طالق في الحال كما لو قال انت طالق الساعة انت طالق غدا بخلاف ما لو قال انت طالق ثم انت طالق غدا فانه يقع ثنتان لان الواو لا تقتضي الترتيب فلا يكون الثاني تعليقا للاول ولو قال انت طالق ثم طالق غدا فانه يقع ثنتان لان ثم للترتيب فيكون الثاني تعليقا للاول ولو قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه يقع ثنتان ان دخلت لان الثاني تعليق للاول ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه يقع ثلاث ان دخلت لان الثالث تعليق للثاني والثاني تعليق للاول ولو قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه يقع واحدة ان دخلت لان الثاني تعليق للاول ولو قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه يقع ثنتان ان دخلت لان الثاني تعليق للاول ولو قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه يقع ثلاث ان دخلت لان الثالث تعليق للثاني وال

اسماء الظرف مع للمقارنة فيقع آنفا ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية نصفة للطلاق المذكور اولا فلم تبق محلا للاخرة فتقع ثنتان لو قال قبلها اي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة وان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال الذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله انت واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة صح وعند زفر تقع ثنتان لان البينونة تحصل بالواحدة فتصادف الثانية اجنبية فلا تقع وهذا بناء على ان الصفة لا تقترن بالشرط عنده وعندنا تقترن به فتقع الثانية عند وجود الشرط قوله فان قال انت طالق ثلاثا قبل اليوم او لم يطلقها طلقت ثلاثا اليوم في القضاء ويدين في فيما بينه وبين الله تعالى ان لم يطلقها طلقت ثلاثا قبل الموت بلا فصل وقال مالك لا تطلق اصلا في الفصلين لانه اقر بالطلاق في حالة الملك وانه اقرار صحيح عندنا لكن لا يظهر في حق التوارث لتهمة الفرار فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولنا ان الاقرار اخبار عن كائن سابق فيصح ان كان الطلاق واقعا قبل الموت بلا فصل ولا يصح ان كان بعد الموت بفصل وهذا يختلف باختلاف الناس فيصدق فيما يحتمله ويكذب فيما لا يحتمله قوله الا ان يكون موصولا بقوله الا ان يشاء فلان او الا ان يبدو لفلان او الا ان يرضى فلان او الا ان يقدم فلان او الا ان يؤخر فلان فحينئذ لا يقع لان الاستثناء يصح موصولا بالاتفاق ولا يصح مفصولا بالاتفاق وهذه الاشياء ليست بطلاق فيصح موصولا ولا يصح مفصولا فلا يقع قوله وان قال انت طالق ان شاء الله تعالى او ان لم يشأ الله او ان شاء زيد او ان لم يشأ زيد او ان شاء الله او ان لم يشأ الله لم يقع لقوله عليه السلام من حلف فقال ان شاء الله فلا حنث عليه ولان الاستثناء يصح موصولا بالاتفاق ولا يصح مفصولا بالاتفاق وهذه الاشياء ليست بطلاق فيصح موصولا ولا يصح مفصولا فلا يقع قوله وان قال ان لم اطلقك فانت طالق فانت طالق وهو مدخول بها تقع واحدة عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد تقع ثنتان وهو قول زفر والشافعي وهو احد قولي مالك لان الشرط الثاني لا يصلح شرطا للاول لانه لا يمكن ان يجعل شرطا للاول لان الشرط ما يتوقف عليه الجزاء والثاني لا يتوقف على الاول لانه يقع بعد وقوع الاول سواء وقع الاول بالشرط او بغيره فلا يصلح شرطا للاول ويصلح شرطا للثاني لانه يتوقف عليه فيصلح شرطا للثاني ولهذا لو قال ان لم اطلقك فانت طالق فانت طالق فانت طالق يقع ثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد تقع واحدة لما بينا ان الثاني لا يصلح شرطا للاول فيلغو ويبقى الاول وحده ولهما ان الثاني وان لم يصلح شرطا للاول لكنه يصلح شرطا للثالث فيتوقف عليه الثالث فيقع الثالث عند وقوع الثاني ولا يقع الثاني الا بعد وقوع الاول فيقع الثلا

واذا اعتد الکل بین یحیی للظرف ولا شرط نحو انت طالق اذا شئت او ان شئت او متی شئت او اذا ما شئت فخصائصه ثلاث
البصرة بین فتقتضی فی الظرف وقت یحیی لا شرط بلا سقوط معنی الظرف ودخوله فی ارکان او متنظر لا محالة وفی للظرف خاصة فتنبیه
سکوت فی متی لم اطلقک انت طالق لا فی وجد وقت لم یطلق فیه وان قال اذا لم اطلقک فانت طالق فعندهما
کمتی ای کقوله متی لم اطلقک انت طالق حتی یقع باذنی سکوت کما فی اذا شئت فانه کمتی تثبت للتقیید بالمجلس ای بوقوله لما طلقتک
اذا شئت فانه کمتی ثبت بالاتفاق حتی لا یتقید بالمجلس بخلاف لطلقتک ان شئت فانه یتقید بالمجلس فلا یبقی فی قوله اذا لم اطلقک انت طالق کما ان
محمول علی الاتفاق فی قوله طلقتک ان شئت عند ابی حنیفة رح کان ای قوله اذا لم اطلقک انت طالق عنه ابی حنیفة رح کقوله ان لم طلقتک فانت طالق

قوله اذا معنی الکل حین تستعمل للظرف یعنی وقت حصول مضمون ما اضیف الیه فعلا یخرم به الفعل ویکون بمنزلة قولنا وقت وجود الوجود کقوله واذا تکون کریهة ادعی
لها به واذا یجالس الحیس یعنی جنبب به الحیس الخلط ومنه سمی الحلیس وهو تمر مخلوط بسمن واقط وحاس الحیس اذا اتخذه ولا شرط فیه لتعلیق حصول مضمون جملة
بحصول مضمون اخر علیه ویخرم به المضارع ویکون استقالة فی امر یعم خطر الوجود کقوله ولم یمنعوا بالامتناع کیلا یغنی واذا تصبک خصاصة فتجمل ای ان یصبک
فقر وسکنة فاظهر الغنی من نفسک بالتغرین ولا تکلف الجمیل وکل الجمیل وهو ایثارهم المتاب تعففا قال الاشاعرة وقد کنت قد ما تریانی متمولا واستجملا متعففا تنتظر
فحالان صرت وقد صدرت منوثی تجملا متعففا متدینا ای کنت ذا ثروة وغلة وولایة فصرت الان اکل ثم ما تاب شارب عفیفة ای لقبیا فی المضرع من الفعلین واردین
وفی کلام فخر الاسلام وغیره ان اذا یجیء لیس باسم وانما هو حرف یعنی ان یستعمل استعمال لیقطعی وجواب طلاقه عند عامة العلماء فان اذا کانت تستعمل فی الشک
تنزیلا لمنزلة التقطع للکلمة وهی ههنا التقیید علی ان شیبة الزمان ذو المواهب حظ المراتب حتی ان اصابة المکروه کانه امر لازم لک فیلیوطن المخاطب نفسه
علی ذلک فیما من مقابلات المکروه لانه لما وطن نفسه علی ذلک فلا یکون ایتان المکروه بالطرق المفاجات لانه ربما یکون مین وقوع الشی من غیر توقع
وعند البصریین اذا تضمنت فی الظرف بضاف الی جملة معاینة فی معنی الاستقبال لکنها تستعمل الجزاء بشرط وتعلیق کقوله تعالی واللیل
اذا یغشی ای وقت یغشاها بتقدیر علی انه بدل من اللیل ولیس المراد تعلیق القسم بغشیان اللیل وتقیید به ذلک الوقت وانما منع التحقیق کونه حالا من اللیل
لانه ایضا یقتضی تقیید القسم بذلک الوقت وقد یستعمل للشرط والتعلیق من غیر سقوط معنی الظرف نحو اذا خرجت خرجت ای اخرج وقت خروجک کقولک تعالی واللیل
بحروجه بمنزلة التعلیق الجزاء بالشرط الا اسم لم یجیاوه. الکمال الشرط ولم یجز هوا بالمضارع افادات معنی الابهام اللازم للشرط فان قولک بینک وبین الحر المدینة منزلة
الوقت الذی یجیء فیه البیت فقط متعین بتخصیص بخلاف متی تخرج اخرج فانه فی معنی ان تخرج الیوم اخرج الیوم وان تخرج غدا اخرج غدا الی غیر ذلک من الازمان فجمع
الضمن اذا لا یجوز الافی ضرورة الشعر تشبیها بالتعلیق بین جمیعا بما بین لمتی وان والی ان لا شارة المحققون من الغاء واما استعمالها فی الشرط من غیر جزم الفعل شائع
مستفیض لا ینبغی فی استعمالها فی الشرط من غیر سقوط معنی الظرف جمع بین الحقیقة والمجاز لانا نقول ہی لم تستعمل الافی معنی الظرف لکن تضمنت معنی الشرط بابتناء
الکلام التقییدی حصول مضمون جملة بحیث تنزلة المبتدا المتضمن معنی الشرط مثل الذی یاتینی اکرمه فانه بمعنی من یاتینی اکرمه ولم یلزم من ذلک استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له استعمالا
یقال التبایع لمجمع انما هو باعتبار الفنانی ولا فنانی ههنا لان الوقت یصلح شرطا ومعناه ما ذکرنا من انه یستعمل فی غیر الوقت اصلا واما یقال ان عموم المجازیة یستعمل اللفظ
الموضوع للوقت فی مجموع الوقت الشرط استعمال الجزء فی الکل فلا یخفی مناه ولیقطع بامتناع اطلاق الارض علی مجموع السماء والارض قوله وخولای دخول اذا انما یکون لامر کان
متحقق فی الحال مثل قوله واذا تکون کریهة ادعی لها وعند نزول الحادثة او امر متنظر لا محالة ای امر یقطع تحقیقه فی الاستقبال مثل قوله الله واذا السماء انفطرت فمعنی تعلیق
الی المستقبل لانها حقیقة فی الاستقبال ما یتوهم من دخوله الامر کائن فانها موهن جهة انه قد یستعمل فی الاستمرار کقوله تعالی واذا القوا الذین امنوا قالوا آمنا الایة کما یستعمل
فعل المضارع رسم الفاعل لذلک کذا ذکره المحققون **قوله** یعنی للظرف خاصة بنبغی ان لا یستعمل فی الشرط خاصة مع سقوط معنی الظرف بمنزلة ان کما جاز ذلک فی اذا فی قوله واذا
تصبک خصاصة علی ما ذهبوا الیه الافا نزاع فی ان متی کلمة شرط یجزم بها المضارع مثل متی تخرج اخرج قال الشاعر متی تانه تهشوا الی معروفه یجده علیها خیر موئل + والعجب انهم جعلوا اذا متضمنا لاشرط بواسطة وقوعه فی بیت شاذ بجاز بالمضارع مستقبلا فیما هو علی خطر الوجود ولم یجعلوا متی متضمنا لاشرط مع دوام ذلک فیه +

قولہ فاتاح ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی الفرق والفرق انہ لما جاز لکلا المتیقنین وقع الشک فی مسلکنا فی الوقوع فی الحال فلا یقع بالشک وتبقی العصمۃ علی حالہا بخلاف ما اذا قال انت طالق ان شئت فانت طالق ان شئت حیث یقع فی الحال لان الشک فی الشرط لا فی المشروط

فاتاح ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی الفرق والفرق انہ لما جاز لکلا المتیقنین وقع الشک فی مسلکنا فی الوقوع فی الحال فلا یقع بالشک + وتبقی العصمۃ علی حالہا + ای لما جاز اذا ابہمنی متی وبمعنی ان نفی قولہ اذا لم اطلقک فانت طالق ان حمل علی متی تقع فی الحال وان حمل علی ان تقع عند الموت وقع الشک فی الوقوع فی الحال فلا تقع بالشک فصار مثل ان متی ما فی طلقتی فلفک اذا شئت للشک الخ + تتعلق فی الحال کما تقع علی الحال شئتہا فان حمل علی ان تتعلق بالمشیۃ وان حمل علی متی لا تنقطع ولا شک انہ فی الحال تتعلق فلا تنقطع بالشک + وکیف للسؤل عن الحال فان استقام + ای السؤال عن الحال او جواب ان محذوف ای فیما اذا یحمل حمل السؤال عن الحال + والا بطلت + ای ان لم یستقم السؤال عن الحال بطل کلمۃ کیف وبحثت + فیتعلق فی الحال کیف شئت + لانہ لا یستقیم السؤال عن الحال فیبقی لغوا انت مرۃ وبطل کیف شئت واحلم ان کلمۃ کیف فی مثل قولہ انت حرۃ کیف شئت او انت طالق کیف شئت لیست للسؤل عن الحال بل عبارۃ مجازا ومعناہا انت طالق او انت حرۃ بایۃ کیفیۃ شئت فعلی ہذا المراد بالاستقامۃ ہو ان یصح تعلق الکیفیۃ بعد الکلام کانت طالق کیف شئت فان الطلاق لہ کیفیۃ وہی ان یکون رجعیا او بائنا اذ المتحقق فلا کیفیۃ لہ فلا یستقیم تعلق الکیفیۃ بعد الکلام وتعلق فی انت طالق کیف شئت وتبقی الکیفیۃ ای کونہ رجعیا او بائنا حقیقۃ او خلیطۃ مفوضۃ الیہا ان لم یتزوج الزوج وان تزوج فان انقضاء ذلک والامر حقیقۃ وہذا لانہ کما تفوض الکیفیۃ الیہا فان لم یتزوج الزوج اعتبرتہا وان تزوج فان انقضی متیقنا تقع انا بوان احتملت فلا بین القسمین وانما تفوض الیہا وانما تفوض الیہا فلانہ فوض الیہا وانما تفوض الیہا فلان الزوج ہو الاصل فی ایقاع الطلاق فاذا انتفی فیہا انقطع الطلاق و

فصل فی الصریح والکنایۃ الصریح لایحتاج الی النیۃ والکنایۃ یحتاج الیہا والاستثناء لا یثبت بہا ما یندرئ بالشبہات فلا یحید بالتعریض بخلاف

انا ہجران قالوا وکنایات الطلاق تطلق مجازا لان معانیہا غیر مستترۃ لکن الابہام فیہا یتصل بہا کالبائن مثلا فانہ مبہم فی انہا بائنۃ عن ای شیء عن النکاح او عن غیرہ فاذا نوی نوعا منہا وہو البینونۃ عن النکاح + تبین وتبین یوجب الکلام والجعلت کنایۃ حقیقۃ تطلق رجعیۃ لانہم فسروہا بما یقتضیہ منہ المراد والمراد المستتر ہنا الطلاق فیصیر کقولہ انت طالق ثلثا اعلم ان علماءنا رحمہم اللہ تعالی لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقولہ انت بائن ومنہا لہ بل علی ان وجوب الکلام لو لم یکن بنیۃ ورد علیہم ان ہذہ الالفاظ کنایات عندکم والکنایۃ ہی ما استتر المراد منہا والمراد المستتر متعلق بقولہ انت بائن ومنہا لہ بل علی ان وجوب الکلام لو لم یکن بنیۃ ورد علیہم ان ہذہ الالفاظ کنایات عندکم والکنایۃ ہی ما استتر المراد منہا والمراد المستتر متعلق فی ہذہ الالفاظ فیجب ان نضع بہا اجیبی کما فی انت طالق فاجاب شمس الائمۃ ان الطلاق لفظ الکنایۃ علی ما بیناہ ان الالفاظ بطریق المجاز کما ذکرنا فی المتن فیصیر بہا البائن لان وجوب الکلام البینونۃ وذلنا بنا علی تفسیر الکنایۃ عندہم ولو نوی ثلثا فہو تقسیم علی البیان ثبت الذی وہو البینونۃ والاتحاد فی الجواب الی ہنا التکلف وہو ان الالفاظ کنایات بطریق المجاز فاذا قال انت بائن تقسیم علی البیان لما یحتاج جوابہ الی ہذہ التکلفات لان عند عدم النیۃ ہو ایقاع واحد رجعی ومع النیۃ ایقاع ثلث یعنی ان ہذہ الالفاظ لما کانت کنایات عن الطلاق البائن وہو الواحد البائن والثلث فی الطلاق البائن سواء فی ان کلا منہما یتعلق علی منعقد البینونۃ الا ان الواحد البائن یتعلق علی ادنی ما ینعقد بہ البینونۃ والثلث علی اعلی ما ینعقد بہ البینونۃ فاذا نوی الثلث فقد نوی ما یتعلق علی اعلی ما ینعقد بہ البینونۃ فیصح نیتہ وان نوی الواحد البائن فقد نوی ما یتعلق علی ادنی ما ینعقد بہ البینونۃ فیصح نیتہ ایضا فلا یکون تقسیما علی البیان بل ہو تعریض لان التعریض ما احتمل المعنی المراد وغیرہ من جہۃ واحدۃ وہذا کذلک لان الواحد البائن یحتمل الثلث وغیرہ من جہۃ واحدۃ وہی جہۃ البینونۃ فان الواحد البائن یحتمل الثلث من جہۃ البینونۃ وغیرہ من جہۃ الرجعۃ فکان تعریضا لا تقسیما علی البیان وہذا ہو الجواب عن قولہ ان الالفاظ کنایات بطریق المجاز فاذا قال انت بائن تقسیم علی البیان لما یحتاج جوابہ الی ہذہ التکلفات لان عند عدم النیۃ ہو ایقاع واحد رجعی ومع النیۃ ایقاع ثلث یعنی ان ہذہ الالفاظ لما کانت کنایات عن الطلاق البائن وہو الواحد البائن والثلث فی الطلاق البائن سواء فی ان کلا منہما یتعلق علی منعقد البینونۃ الا ان الواحد البائن یتعلق علی ادنی ما ینعقد بہ البینونۃ والثلث علی اعلی ما ینعقد بہ البینونۃ فاذا نوی الثلث فقد نوی ما یتعلق علی اعلی ما ینعقد بہ البینونۃ فیصح نیتہ وان نوی الواحد البائن فقد نوی ما یتعلق علی ادنی ما ینعقد بہ البینونۃ فیصح نیتہ ایضا فلا یکون تقسیما علی البیان بل ہو تعریض لان التعریض ما احتمل المعنی المراد وغیرہ من جہۃ واحدۃ وہذا کذلک ل

قولہ الا اذا اخفی فانہ یتبع بہ الرجع ہو استثنائ من قولہ تطلق علی صفۃ البینونۃ لانہ یحتمل ما بعد من الاقوال فاذا انواہ انتفی الطلاق الکنائی بعد الدخول ان کان قبلہ تبین بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب حیث علیہ انہ ذکر ان المسبب انما یطلق علی السبب اذا کان المسبب مقصودا منہ وہہنا السبب لیس کذلک

ان فیہ ضربۃ تکلف ولا تخفی ان یقول ان ارید بہ ان معنی ما ہنا اللغویۃ ظاہرۃ غیر مستترۃ فمنذ الاتیانی الکنایۃ واستتار مرادہ المتکلم بہا کما فی جمیع الکنایات وان ارید ان مراد المتکلم بہا ظاہرا لا استتار فیہ فلم کیف ولا یمکن التوصل الیہ الا ببیان من جہۃ المتکلم وہم مصرحون بانہا من جہۃ المحل مع بقیۃ مستترۃ وقولہم لتفسیر الکنایۃ الا اذا استترۃ منہ المراد سواء کان ذلک باعتبار المحال وغیرہ ولم یشترطوا الارادۃ اللازم ثم الانتقال منہ الی الملزوم بدلیل انہم جعلوا الحقیقۃ المتجوزۃ والمجاز الغیر المتعارف کنایۃ لمجرد استتار المراد فیہا قال المصنف انہم لو فسروا الکنایۃ بما فسرہ بہ علماء البیان لما احتاجوا الی ہذا التکلف وتقریرہ ان الکنایۃ عند علماء البیان ان یذکر لفظ ویراد معناہ ولکن لا لنفسہ بل لینتقل منہ الی ثان ہو ملزوم للمعنی الاول کما یراد بطول النجاد معناہ الحقیقی لینتقل منہ الی ما یلزمہ من طول القامۃ فیراد بالبائن معناہ الحقیقی ثم ینتقل منہ بواسطۃ التکلم الی ملزومہ الذی ہو الطلاق فتطلق الحقیقۃ علی صفۃ البینونۃ تارۃ لا یکون انت بائن بمنزلۃ انت طالق علی ما سیوشان المجاز لیلزم کونہ جعیا وذا اعنی علی ان المراد فی الکنایۃ ہو اللازم بالعرض والملزوم بالذات علی ما سبق تحقیقہ واما ما قال من یکتفی فی الکنایۃ بمجرد جواز ارادۃ المعنی الحقیقی فلا یأتی فی ذلک الانتقال للازم من حیث انہ لازم یجوز ان یکون اعم فلا ینتقل منہ الی الملزوم ما لم یضم قصدا حتی یکون الانتقال من الملزوم الی اللازم ہو البائن لیس للازم للطلاق بجواز ان یکون الطلاق جیاء اللازم لہ لان قولہ یکون من غیر وصلۃ النکاح لانما نقول المراد ہہنا ما ہو بمنزلۃ تابع الشی ورفیقہ وفہم حصول الانتقال بہ واسطۃ قرینۃ من عرف او دلالۃ حال او نحو ذلک وہہنا تحقیق وہو انہ لو سلم ارادۃ الموضوع لہ فی الکنایۃ فلا نحضار نحن انہ لا یکون مقصودا ولا یسمع منہ الصدق والکذب فی لازمہ شرعا فی الواقع حتی ان قولنا طویل النجاد کنایۃ عن طول القامۃ وکذا الرماد کنایۃ عن کونہ مضیافا فالموجب ثبوت طول النجاد لہ وکثرۃ الرماد فمن این یلزم الطلاق بصفۃ البینونۃ ولعمری اجعل صاحب الکشف تفسیر علماء البیان دلیلا علی ان ہذہ الالفاظ لیست بکنایات اذ لیس فیہا انتقال من لازم الی ملزوم بل ینتقل من معانیہا الی شی آخر فان المراد بہا البینونۃ ذکرہ ہو النقطۃ لکن علی وجہ مخصوص فی محل خاص فہو الاستتار قولہ الا فی اعتدی اعتدی اعتد

لذا استبری حاسبین فالاصل ای الاصل الذی دل فی [illegible] باستبراء الرحم علیہ وقت زوجا آخر فانہ الذی اقتضی الطلاق بکمالہ

ولہ الامۃ واما قولہ لا یحتمل الطلاق فانہ وان قطع سیاقہ الی [illegible] ولا یخفی [illegible] علی الفقیہ

اذا علمت ہذہ المقدمۃ الجلیۃ فاعلم ان ہذا البحث مبنی علی ان زیادۃ الوضوح ہل یسمی نسخا ام لا ثم ان ترجیح سعد بابی [illegible] فالمتبع [illegible]

ثم حتی سعد احتمال النسخ الیضا یسمی محکما کقولہ تعالی [illegible] وہو ایضا یسمی [illegible] والحرمۃ [illegible] الحرمۃ

لان فی جواب الکفار عن قولہما انا نجیبہ مثل الربوا۔ وقولہ ثلثۃ وثلاث ونحوہما ظاہر فی اکمل النفی فی العدد وان کل قد علم من غیر ہذہ الآیۃ ولانہ اذا

ورد الامر بشیء یتقید ولا یکون ذلک الشیء واجبا فالمقصود اثبات ہذا القید مجموعا لا بوجوبہ وبقولہ المفسر قولہ اتمام فحینئذ المامور بہ

وقولہ تعالی وقاتلوا المشرکین کافۃ والحکم قولہ فاقتلوا ان احدا بکل شیء علیہ [illegible] الی یوم القیامۃ ۱۲

بہا ثبت الطلاق عملا بنیتہ ویجب العدۃ وفی غیرہا ثبت الطلاق عملا بنیتہ ولا یجب العدۃ **قولہ** وکذا ای مثل عندی اشتری لانہ تفسیر او توضیح

ہو المقصود من العدۃ اعنی طلب براءۃ الرحم من الحمل لانہ یحتمل ان یکون للوطی وطلب الولد وان یکون للتزوج بزوج آخر فاذا الفرض ذکر بقید بطلاق

اقتضاء والبائنات المذکورۃ فی اعتدی تیۃ ہہنا **قولہ** وکذا ان واحدۃ مرفوعۃ او موصوفۃ او موہ قوۃ یحتمل ان یراد ان واحدۃ فی قولک [illegible]

فی الحال او متفردۃ عندی لیس لغیرک او نظیرۃ واحدۃ علی انہا وصف للمصدر فاذا الفرض ذکر وقع الطلاق بمنزلۃ انت طالق طلقۃ واحدۃ ولا

علی البتۃ فی الصور الثلث فیقع الرجعی ولا یخفی علیک ان قولہ ان واحدۃ لیس من باب الکنایۃ بتفسیر علماء البیان وانما ہو من قبیل المجاز [illegible]

باعتبار استعمال الملزوم **قولہ** التقسیم الثالث باعتبار ظہور المعنی وخفائہ ومراتب الظہور والخفاء وتغیر فی اربعۃ اقسام الظاہر والنص والمفسر والمحکم وتقابل

کالاسم مشعران المتبادر من الظاہر ظہور المراد منہ سواء کان مسوقا للمراد بسوء احتمال التخصیص والتاویل او لا وفی المفسر عدم احتمال

التخصیص والتاویل سواء احتمل النسخ او لا وفی المحکم عدم احتمال شیء من ذلک وہذا ہو الموافق لکلام المتقدمین [illegible] بنحو ما سیاتی الا ان الفقہاء کثیرا

ونحو الزانیۃ والزانی الآیۃ والسارق والسارقۃ الآیۃ فیکون الاربعۃ اقساما متباینۃ بحسب المفہوم وباعتبار کیفیۃ متداخلۃ یجب الوجود الا ان المشہورین

المتغایرین انما اقسام متباینۃ وانہ غیر شرطی الا عدم کونہ مسوقا للمعنی الذی یحمل فانہ صادق وفی النص احتمال التخصیص والتاویل ای احدہما والا فلا یکون

شیء من الخاص نصا وفی المفسر احتمال النسخ وسیجیء من کلام المصنف ما یدل علی ہذا **قولہ** ثم ان زاد الوضوح الی بصریح الوضوح دون الضمیر العائد الی المنظور

ولانہ المذکور فی عبارۃ القوم فی النص والمفسر والمحکم دون الظہور **قولہ** بان سیق الکلام لہ دال علی ان زیادۃ الوضوح فی النص ہی بکونہ مسوقا

للمراد فان اطلاق اللفظ علی معنی شیء وسوقہ لہ شیء آخر فیلزم اللاول فاذا دلت القرینۃ علی ان اللفظ مسوق لہ فہو نص فیہ من غیر تعلق الشی رفعۃ و

الدابۃ استعرت منہا الکلفۃ سیرا یفوق سیر ہا المعتاد **قولہ** حتی بتاویل من دلت الشی مرفعۃ وجبۃ وہو اجتنابا یدل بغیر المفہوم بالغلبۃ علی الظن بان یعنی

الظاہر بالتفسیر بلغۃ المفسر وہو الکشف فیراد بہ کشف لا شبہۃ فیہ وہو القطع بالمراد ولہذا یحرم بالتفسیر بالرای دون التاویل لانہ الظن بالمراد وحمل الکلام علی

غیر الظاہر بما یحتمل بقبیلہ الظاہر والنص لان الظاہر یحتمل غیر المراد احتمالا ابعد والنص لا یحتمل غیر المراد اصلا **قولہ** ثم ان زاد ای الوضوح

حتی سد احتمال النسخ ایضا کما سد احتمال التخصیص والتاویل والمراد بسد النسخ المنع من الوحی بنسخ اللفظ بان لا یتعلق بہ جواز الصلوۃ ولا حرمۃ قرآنہ

علی الجنب والحائض سمی محکما من احکمت الشیء اذا اتقنتہ و بنار محکمۃ ای مامونۃ الانتقاض وقیل من حکمت فلانا منعتہ فالحکم یمنع من التخصیص والتاویل ومن ان

علیہ النسخ والتبدیل واعتبر فخر الاسلام رح فی الحکم زیادۃ القوۃ لا زیادۃ الوضوح حیث قال فاذا زاد قوۃ وہو المناسب للاحکام وعدم احتمال النسخ

ایضا اذ بلغ المفسر من الوضوح بحیث لا یحتمل الغیر اصلا فلا معنی لزیادۃ الوضوح علیہ نعم زیادۃ القوۃ بواسطۃ تاکید او تایید مدفوع عنہ احتمال النسخ والانتقاض ثم ایۃ

وجہ زیادۃ الوضوح فی النص ہو انہ یکون بحیث یکون مسوقا للمراد ولہ دلالۃ فی المفسر والمحکم لا نہ یکون وجہ مختلفۃ کما اذا کان الکلام فی نفسہ مما لا یحتمل التاویل ولا التاخیر

او تحفہ قول او فعل قاطع لاحتمال التاویل والتاخیر ان بہ یلتبس التخصیص او نفیہ الخ والحاصل ان [illegible] قولہ

الاولان الا ان المفسر سماهما متغايرين والمحكم سماهما متحدين فقوله والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وبهما قوله تعالى فسجد الملائكة الخ وقوله ان الله بكل شئ عليم فى ذلك سواء لانهما ان اراد بالقابل النسخ وعدمه بحسب اللفظ وكل منهما مفسر فى الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان اراد وبحسب محل الكلام اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بعموم الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين فى الحكم الشرعى لتظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب والحكم

قوله اصل هذا الجنس وهو المثال الظاهر اشارة الى ان الكلام الواحد يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر فيكون مثلا ظاهرا فى حل البيع وحرمة الربوا الا انه سيق لتقرير حرمة الربوا على الكفرة العامين بالتأخير او بشمول آخر فيكون نصا باعتبار هذا المعنى ظاهرا باعتبار ذلك المعنى فيكون مثلا للمفسر والمحكم معا وقوله فانكحوا اطيب لكم من النساء مثنى وثلث وربع الخ انكحوا للطيبات لكم معدودة بهذا العدد متفاوتين فى العدد فيكون مثلا للمفسر والمحكم معا

قوله اما الجاهان فلفظه انكحوا ظاهر فى حل النكاح واريد به الطلب الموجب بلا واسطة وسيق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث وربع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالمحل قصد بيانه بهذه الآية بل قصد بيان عدد الحلال وهو المقصود الاصلى من هذه الآية متأخرة عن تلك فى النزول وان الامر اذا ورد بشئ بعد ما كان ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات ذلك الشئ والثانى ان الاسراف فى العدد مما كان مباحا فى الجاهلية فلو كان المقصود من هذه الآية بيان الحل لكان ذكر العدد عبثا وهو لا يليق بالشارع عليه السلام فيجب ان يكون المقصود من هذه الآية بيان العدد لا بيان الحل

قوله ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على محض الاثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقد الشئ كونه غير واجب حتما عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ورد على كل حمد وعيد الحديث **قوله** النظير ان الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللعلم رجح فى المتن بما ذكر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة يكون قوله تعالى والله بكل شئ عليم مما دل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل لم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل اى هذين وجد فى شئ من الآيات كان محكما وعدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتأبيد عين الكذب بالنظر الى ما ذكر من الوجوه وبهذا ظهر ان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون من حيث انه يدل على عموم الملائكة وشمولهم لكل فرد فرد منهم يحتمل التخصيص لان ما ذكر من الوجوه انما يفيد القطع بعدم التخصيص لو كان العموم مستفادا من صيغة كل او اجمع او نحوهما وليس كذلك بل هو مستفاد من قوله الملائكة مع قرينة الاستغراق وهو ظاهر فى العموم يحتمل التخصيص فلا يكون قطعيا

قوله ويمكن ان يقال ان المفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا قوله والله بكل شئ عليم والمحكم هو قوله والله بكل شئ عليم لا قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان المفسر ما يمنع النسخ بحسب اللفظ والمحكم ما يمنع النسخ بحسب محل الكلام وقوله والله بكل شئ عليم يمنع النسخ بحسب اللفظ لا بحسب محل الكلام لان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبل النسخ بحسب محل الكلام وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون يمنع النسخ بحسب محل الكلام لان الاخبار بعموم الملائكة يقبل النسخ بحسب محل الكلام لا بحسب اللفظ فلا يكون قوله والله بكل شئ عليم مفسرا ولا قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون محكما

قوله لان الاخبار بعموم الملائكة يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين فى الحكم الشرعى لتظهر الفرق بين المفسر والمحكم

قوله قاتلوا المشركين كافة سد لباب التخصيص يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب والحكم

قوله اصل هذا الجنس وهو المثال الظاهر اشارة الى ان الكلام الواحد يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر فيكون مثلا ظاهرا فى حل البيع وحرمة الربوا الا انه سيق لتقرير حرمة الربوا على الكفرة العامين بالتأخير او بشمول آخر فيكون نصا باعتبار هذا المعنى ظاهرا باعتبار ذلك المعنى فيكون مثلا للمفسر والمحكم معا وقوله فانكحوا اطيب لكم من النساء مثنى وثلث وربع الخ انكحوا للطيبات لكم معدودة بهذا العدد متفاوتين فى العدد فيكون مثلا للمفسر والمحكم معا

قوله اما الجاهان فلفظه انكحوا ظاهر فى حل النكاح واريد به الطلب الموجب بلا واسطة وسيق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث وربع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالمحل قصد بيانه بهذه الآية بل قصد بيان عدد الحلال وهو المقصود الاصلى من هذه الآية متأخرة عن تلك فى النزول وان الامر اذا ورد بشئ بعد ما كان ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات ذلك الشئ والثانى ان الاسراف فى العدد مما كان مباحا فى الجاهلية فلو كان المقصود من هذه الآية بيان الحل لكان ذكر العدد عبثا وهو لا يليق بالشارع عليه السلام فيجب ان يكون المقصود من هذه الآية بيان العدد لا بيان الحل

ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على محض الاثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقد الشئ كونه غير واجب حتما عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ورد على كل حمد وعيد الحديث **قوله** النظير ان الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللعلم رجح فى المتن بما ذكر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة يكون قوله تعالى والله بكل شئ عليم مما دل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل لم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل اى هذين وجد فى شئ من الآيات كان محكما وعدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتأبيد عين الكذب بالنظر الى ما ذكر من الوجوه وبهذا ظهر ان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون من حيث انه يدل على عموم الملائكة وشمولهم لكل فرد فرد منهم يحتمل التخصيص فلا يكون قطعيا لان ما ذكر من الوجوه انما يفيد القطع بعدم التخصيص لو كان العموم مستفادا من صيغة كل او اجمع او نحوهما وليس كذلك بل هو مستفاد من قوله الملائكة مع قرينة الاستغراق وهو ظاهر فى العموم يحتمل التخصيص

قوله ويمكن ان يقال ان المفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا قوله والله بكل شئ عليم والمحكم هو قوله والله بكل شئ عليم لا قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان المفسر ما يمنع النسخ بحسب اللفظ والمحكم ما

الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فان خفي فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اول بل نقلا فمجمل والا يدرك اصلا فمتشابه فالخفي كالآية السرقة حيث في اللباس والطرار اختصاصها باسم آخر فيه نظر لان كان الاخفاء لامر ثبت فيه الحكم ولنقصان لازم فالمشكل اما بالعروض في المعنى نحو ان لم تجدوا جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب غسل باطنه ساقط فوق الاشكال في الفم بانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بايتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ في الغم فاعتبرناه الوجهين فالاصح بالنظر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسل ما في الجناية وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يميل على التكلف في المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم اولا لاستعارة بداية نحو قوارير من فضة فقوله اولا لاستعارة عطف على قوله والمشكل بالمعنى في المعنى وانما اشكل بالاجمال لانه استعارة لان الاقارير ورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع وانما يعلمان المراد به فضل مخصوص فيكون مجملا ثم بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة حتى يعدى ذلك الى المطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه

كالقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها

قوله لانه يظهر التفاوت عند التعارض تقديم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان اهل اللغة وضعوا الالفاظ بازاء المعاني ليفهموا بها ما في ضمائرهم فما كان اوضح واجلى كان اولى واوفى بالمقصود وانما يعرف ذلك بالاستقراء كما يعرف ان الواحد اقل من الاثنين بالاستقراء ايضا على ان تمام الوفاء للنص مسالة قوله تعالى وحمل كلهم ما وازر ولكم ظاهر في حمل فوق الاربع من غير الجرب وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها بالعرف فيعمل قوله عليه السلام صلاة الخاصة بتوضا لكل صلوة نص في بدلية التيمم وقوله المستحاضة توضا لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاءه اما لنقص اللفظ او لعدم وضع اثاني بسبب خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثاني لا يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلا الاول مجملا والثاني متشابها وهذه الاقسام متباينة بالاعتبار الاول والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله والمشكل ما لا يعرف الا بدليل تمييزيه والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر اهمله فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة ما يعرف بنفس اللفظ وهو ظاهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بعارض فلا يكاد يكون خفاء بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للاظهر **قوله** الكتاب لاستغراق جميع افراد اللفظ فيما خفي فيه لقرينة لعلى ما هو ظاهر في المعنى الذي تلوح منه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ جيوب المالك بلطف فلما مر مزيد على السارق من البيت سمي به السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع والكان لا يقطع كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحفظ بالمدة فلا يقطع **قوله** هذا اي الحاق باطن الفم باطن الفرج في الغسل حتى يجب غسله بالباطن في الوضوء حتى لا يجب اذا مس الممكن لان المتظهر هو المذكور في الجناية بدليل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه لان الطهارة الصغرى الكثيرة تقوم عامة الناس فيها بالتخفيف اليسر وترك المبالغة فيها الرفق وانما دخل الصمغ فلا يصال الماء اليه ويورث الحرج فان قيل معنى النظر معلوم لغة وشرعا لانه مشتبه في حق دخل الفم والانف كالاسترقاق في الطرارة والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لم نعلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيما بقي بعد وتحقيقه ان معنى النظر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه نحو ما علم قبل الطلب التامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف ليد بقي **قوله** والاستعارة عطف على قوله المعوض في المعنى كقوله تعالى واكوابا كانت قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجات استعارة غريبة بديعة **قوله** المجمل هو ما يفتقر الى ما منه لنقص اللفظ فخاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سوا كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالبلوغ او لانتقاله من معناه الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** مختاره هو ما يفتقر الى الاستفسار اجماعا كما سيجئ ويجب ان يعلم ان الاستفسار لا يتصور الا في الكلام الذي يكون مستعملا في معنى ما ثم يحتمل معنى آخر على سبيل البدل كالمشترك والمجاز المتعارف بلا قرينة فاما الكلام الذي لا يكون مستعملا في معنى ما اصلا كالمهمل او يكون مستعملا في معنى ما ولكن لا يحتمل معنى آخر على سبيل البدل كالنص والظاهر بلا قرينة فلا يتصور الاستفسار فيه اصلا **قوله** بيانه اي بيان المجمل هو الحرف اذا كان الحرف يطلق على الكثير **قوله** بيانه اي بيان المجمل هو ما يحصل به البيان من القدم والسمع وبعبارة المجمل هو الذي يحتاج في معرفة المراد منه الى بيان لكن لا على الفور بل مع التطرح

وكما انهى الطلب والاشكال الطالب عن السائل عن اجمال الاستفسار ثم الطلب ثم السائل ان يشرع فيهما كذلك في الزيادة والمتشابه التوقف اى حكم المتشابه التوقف فمذا من باب العطف على معمولى عاملين مختلفين واجرى متقدم مجرى المتأخر في عدم الاحتياج الى اعادة العامل تقديرا او ابقاء الموصول بحاله تقديرا وابقاء الوقف على حاله تقديرا وما ابقاء الوقف على حاله تقديرا فظاهر واما ابقاء الموصول بحاله تقديرا فلان الوقف على الاول اى الراسخون غير عالمين بالمتشابهات ويكون مذهب علمائنا رحمهم الله مذهبا لائقا بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات خط الزائغين والاقرار بعجزهم عن درك الراسخين وهذا اقتم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اى علمنا انه من عند ربنا فالاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للتصديق عن الزيغ الناشئ عن ذكره والداعي الى اتباعه اى المتشابهات الذي يعتقد الفتنة وابتغاء الضلالة والوقف على ذلك المذهب يقتضي ان الراسخين ايضا مما يعلمون تأويل المتشابهات والعطف فيه على الاصل في العطف وهو التشريك في الاعراب والوقف على قوله الا الله وقف جائز على هذا المذهب ايضا لكنه ليس بلائق بنظم القرآن حينئذ لان قوله تعالى والراسخون في العلم مبتدأ وقوله يقولون آمنا به خبره فكلمة اما تفصيلية من قبيل قولهم اما زيد فمنطلق وهو في طلب العلم والمراد بهم المجدون في طلب العلم اهل الرسوخ في العلم بالوقوف اى عن طلبه وهذا جواب عن اشكال وهو ان الكلام انما يفيد فائدة تامة اذا كان للراسخين علم فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجيب بان فائدته ابتلاء العباد بالمبالغة في طلب العلم ليتميز الراسخ في العلم عن غيره فان قلت ما الفائدة في الابتلاء فاجاب بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اى لا يعلمون تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فان قلت الوقف على الله والابتداء بالراسخين يفيد ان الراسخين يعلمون تأويله ايضا فما الفائدة في ابتلاء العباد بالمتشابهات قلت الفائدة في ابتلاء العباد بالمتشابهات ان يعلم ان الراسخين في العلم يعلمون تأويله ايضا فيكون ذلك سببا لزيادة علمهم وتقواهم وهذا لا يتأتى على تقدير الوقف على الله لان الراسخين حينئذ لا يعلمون تأويله فلا يكون ذلك سببا لزيادة علمهم وتقواهم فان قلت ما الفائدة في ابتلاء العباد بالمتشابهات على تقدير الوقف على الله قلت الفائدة ابتلاء العباد بالمتشابهات على هذا التقدير ان يعلم ان الراسخين في العلم يعلمون ان علمهم بتأويله ليس بذاتي لهم بل هو بتعليم الله تعالى اياهم فيكون ذلك سببا لزيادة تواضعهم وتذللهم لله تعالى وهذا ايضا من اعظم ما يوجب زيادة علمهم وتقواهم فان قلت ما الفائدة في ابتلاء العباد بالمتشابهات على تقدير الوقف على الله قلت الفائدة ابتلاء العباد بالمتشابهات على هذا التقدير ان يعلم ان الراسخين في العلم يعلمون ان علمهم بتأويله ليس بذاتي لهم بل هو بتعليم الله تعالى اياهم فيكون ذلك سببا لزيادة تواضعهم وتذللهم لله تعالى وهذا ايضا من اعظم ما يوجب زيادة علمهم وتقواهم فان قلت ما الفائدة في ابتلاء العباد بالمتشابهات على تقدير الوقف على الله قلت الفائدة ابتلاء العباد بالمتشابهات على هذا التقدير ان يعلم ان الراسخين في العلم يعلمون ان علمهم بتأويله ليس بذاتي لهم بل هو بتعليم الله تعالى اياهم فيكون ذلك سببا لزيادة تواضعهم وتذللهم لله تعالى وهذا ايضا من اعظم ما يوجب زيادة علمهم وتقواهم

مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه معنى على نقل اللغة والنحو والتصريف عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل + ان يكون منقولا من الموضوع لاى معنى آخره + والتخصيص والتقديم وقد اورد وفى شاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلونى البراغيث + واتاخير والتاسع

بالمعطوف مع ان الاصل التشريك المباين المعطوف عليه اسهون من الخطاب بالا يقيد مهلا ولا تناقض فى حصر الحكم على معطوف عليه معطوف بمعنى انفراده بذلك دون غيره بما مثل ما جاءنى الا زيد وعمرو اى لا بكر ولا خالد اشارة الى الجواب بان قاعدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء خان الراسخ فى العلم لا يكون ابتلاء وبالامر بطلب العلم كمن ضرب من الجهل لان العلم غاية مقتضاه فكيف يبتلى به اقاقال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل آلة لا يعلم شيئا فلا اسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد وانما عبدوى اى فضلا لانه اشق فتوا باكثر خان قيل ان اية الاوقف تكلم العلماء فى تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه اجيب بان التوقف تذهب السلف الا انه اظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى رايهم اسبابا طلبة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفسادتاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان فى القرن الاول واثانى حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رضى عن ابن عباس رض انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما يجب طلب العلم حقيقة لاظاهرا والاية احتمل فى تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه تحر لا يقتضى عجايبه فى شتى غرايبه فانى للتبحر العوض سلك لا يليه والاحاطة بكنه مافيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا

قوله سلمه ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغى والاشبه انه اعتراض على اذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقريره الاعتراض ان الدليل اللفظ ينبغى على امور ظنية والمبنى على الظنى لا يفيد اليقين واما الثانى فظاهر واما الاول فلتوقف على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معانى المفردات والنحو لمعرفة معانى هيئات التركيب والصرف لمعرفة معانى هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ دلالة المقتضى مع احتمال شئ من ذلك اذ مع احتمال شئ من ذلك لا يبقى قطعيا فى مدلوله لان القطع ينافى الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد وان افضى التواتر وكلاهما ظنى واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع وان يخفى انه الاحتى لا ينبغى عدم المجاز وعدم المعارض العقلى على الاستقراء وتقرير الجواب ان اريد ان يحصل القطع من غير تامل فممنوع وان اريد انه لا شئ مما يفيد القطع فالكبرى المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وقوله فى الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لانم عدم التواتر فى الكل فان سهلا هو متواتر لغة كقتل الارض والسماء ونحوها كفاءة رفع الفاعل وصرف كذا قاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يوقف منها دليل لفظى وقوله فى عدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا لم لا يجوز ان يكون مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور العدمية مما يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستقل الكلام فى خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فالملفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان يقيم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به ح لم يفد قطعا ان الاصل هو المراد والالزم بطلان فايدة لاتى عليه لافائدة الا العلم بها فى الجملة وان اخبارها بطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر يفضى اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهى بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فلم لا يكون هذا الكلام قطعى الدلالة على ان معناه هو المراد لم لا يكون للمتواتر قطعيا قوله قد اورد وفى شاله اعلم ان تقدير قد يصلح شاهدا للجمهور والتقديم لا يتعين فى قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغى لانها معانقة طاحد خلاف المقصود لغرابتها قوله كيلا يكون من قبيل اكلونى البراغيث جعل هو باعتبار التقديم لا لخروج من هذا القبيل لان اكلونى البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث فى شدة مكابستها بالعقلا فيستعمل الواو الموضوعة لمطلق الجمع لما قلنا المراد بقبيل اكلونى البراغيث اللغة الضعيفة التى يجرى فيها بالواو دلالة على ان الافاعل جميع سوار كان من العقلاء اوشبيها بهم او لا يكون كذلك والآية ما عتبار التقديم وهذا اخير تخرج من هذا القبيل + - + قوله

والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجود فلما مر وهي فعل الآلة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر اما اللغة فلان بعض اللغات والنحو والتصريف لم يحد التواتر كما لا يخفى الى آخره فلان بنائها على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل من الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف لم يحد التواتر كما لا يخفى الى آخره فلان بنائها على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل من الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف لم يحد التواتر كما لا يخفى

حجية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول ان ضرب ماض على وزن فعل ماض وامثالها فكل فكل تركيب مع الف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان المتقين في جنات ونعيم عليم وبخل لا تدعي قطعيته جميع التفكيكات ومن ادعى ان لاي من التركيبات بعيد للقطع به بوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد وما سواها المحض لبسيطة

الضاد والعطاء لا يستعملون الا كذلك في تخالف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والاظهر فالمدة التخاطب قطعية المتواتر

اصلا وعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما يقابل الاحتمال اصلا كالعلم والتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ من الدليل كالظاهر والنص المتشابه

الكلام اذا اشار ان لم تعلق وعلى لزمه المحتاج اليه اقتضاء على علم في اي يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشائخنا خارج لما قالوا المراد بالدلالة

على هذا الايجاب وجب ان يحمل كلامهم على ان المراد بالتصريف تقسيمه فما قال الذي فهمت من كلامهم من الامثلة التي اوردوها بالبداهة الدلالات ان عبارة

النص دلالة على المعنى السوق اي سواء كان ذلك المعنى معين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالة على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا او تابعا

فانا نقول لا شك ان الحكم الثابت بالعبارة في اصل اصحابنا ان يكون ثابتا بالنظم لا يكون سوق الكلام له ما دام بالنظم فقط وقد قالوا واقوله تعالى فللفقراء المهاجرين

سيق الايجاب بهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى ان الحرب لهم في الاول هو ايجاب بهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع وقد جعلوه عبارة فيكون المعنى

الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو ذال على كم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع لان للفقراء هم الذين لا يملكون شيئا كلهم منهم حيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب حتى لا يملكون

بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزءا والموضوع له فحاسبوا دلالة على ذال على كم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع ثابتا بالنظم وامان اللازم للمتاخر

ثابت بالنظم عندهم فلا نسلم قالوا ان قوله تعالى هو الموجود من سبق لا يجاب بفقه الزوجات على الزوج الذي لدين لان لاجله هو المعنى الموضوع له وقوله اغاثة الى ان الاب ينفرد في الانفاق

على الولد اذ لو لا يتكاسل كله احد في هذه المسئلة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع متاخر عنه ولما جعلوا اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم المتاخر الخارجي المتاخر

الى ان الاب الكافر ذكر في المتن اذا قالت المراة طلقني ثلاثا فقال ارضاء لها كل امراتي طالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع لطلاق جميع نسائه قد سبق الكلام

بجزء الموضوع وهو طلاق بعضهن لغيره فلا يكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا اشارة الى اخر وهو طلاق هذه المراة وايضا الى لازم

الموضوع وهو لازم الطلاق كحرمة الفرقة ونحوها وجعله تعالى وحل البيع وحرم الربا يتاخر وهو المقترن بها فكيف يكون عبارة فيه اشارة الى الموضوع له والى اللازم المتاخر

وانما قيد باللازم المتاخر لانهم سووا دلالة اللفظ على اللازم للمتقدم اقتضاء *

قوله الماتن فيسقط عدم الملفوظ الصلي لان المعقول يقبل التاويل بخلاف المنقول والاصل الاستعمال الحقيقي لا يترك الا بقرينة قيد بقوله لغة لان الفرع قد يثبت حكمه بطريق العبارة كالمنصوص عليه بطريق الاشارة كالثابت بدلالة النص

قول من قال ان الاستعمال اعم اه وقد يقال ان الاستعمال بمعنى الاستعمال الحقيقي وهو الذي يقابل الاستعمال المجازي فلا يرد ما ذكر فتدبر

الحكمة لم يسم مستعملا في اقامة الاذان على فتى علم تحققه بالضرورة والا فهو فنادى الكفار للاذان وهذا باطل وقد يقال لا مانع من اقامة الكفار للمتواترات لان الكل من كل غير فليس الا اتباعا في فاته المجموع القطع

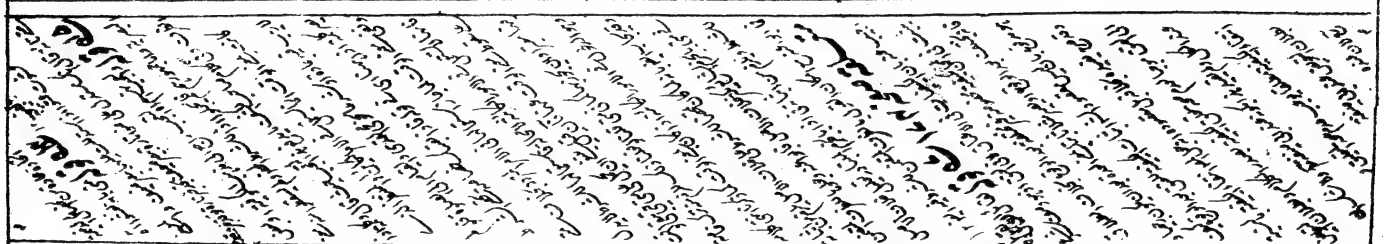
بواسطة انهما وليل عقلي لا يوجد عزم العقل بامتناع اجتماعهما على الكذب قوله كالحكم اي اعلم ان الحكم قد تقدم انه قضية الاية ان قضية الاية على قسم الاول الحاصل من قوله تعالى ان المتقين في جنات ونعيم الاية القسم الرابع في كيفية دلالة النص

ضعيف فقد يخفى في عبارة النص اشارة ودلالة وقضاء وجه ضبطه ما ذكره القوم ان حكم الاستقراء ان لم يكن ثابتا بنظم الاية بل كان ثابتا بنظم اخر فان كان ثابتا بنظم مسوقا له العبارة فالاشارة وان كان ثابتا بنظم

عبارة اولا فان توقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا على اضمار امر كان المضمر مقتضى النظم والا فدلالة النص وقد يقال ان كان المعنى الذي حمل عليه النظم اعني الذي سيق النظم لاجله هو المعنى الذي وضع له اللفظ كالعموم في العام والخصوص في الخاص فعبارة النص

والا فان كان مفهوما من اللفظ لغة لا لاجله فاشارة النص والا فان توقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا على اضمار امر كان المضمر مقتضى النظم والا فدلالة النص

حكما بشاهد فاعلم ان اقسام المذكورة صفة الدلالة يحصل باعتبار تقسيم النظم لانه اما ان يسق لطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المصنف ان تقسيم الدلالات ما ذكر نهض من كلام القوم



متعلقہ صفحہ

۷۵ اش قولہ حتی یلزم کون الواقع رجعیا مکتفی فان اشتمل فی اذ لا تقع بالفاظ مذکورۃ عندہ الا الرجعی ہذا ویمکن ان یجاب عن اصل السوال اعنی لزوم کون الواقع بالفاظ الکنایۃ رجعیا بعد تسلیم ان الکنایۃ حقیقۃ فی ہذہ الالفاظ بان یمنع ان المراد المستفاد من الاطلاق حتی یلزم ان یکون رجعیا بل ینویۃ وصلہ النکاح ولازم ہنا تعین طلاقا رجعیا ۱۲

وانما جعلوا الكذا لك للدلالة الملزوم على اللازم لما تقدم من ان العلة تستلزم المعلول والمعلول غير العلة وان الدلالة الاولى دلالة المتضمن ودلالة الثانية دلالة الالتزام لان المعلول على العلة والان كون المعلول مساويا يدل على النص المثبت للعلة بتبعيته للمعلول فتبين ان جعلها دلالة المعلول على العلة والان كون المعلول مساويا يدل على النص المثبت للعلة بتبعيته للمعلول فتبين ان جعلها دلالة المعلول على العلة بالتضمن هي الاصل المتبعة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول اثبت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة اثبتت بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء والاحد دلالة النص فهو قوله على الحكم في شيء اعني دلالة اللفظ على الحكم في شيء بوضعه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل لك المعنى يسمى دلالة النص نحو قولنا النص دال على حرمة الضرب والمضرب شيء موجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة متى في المنطوق هو لتأثيف الاجل وجود الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان بين الموضوع له او غير او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة لم يسبق الكلام له وشاملة ان لم يسبق والكان لازمه المتقدم فاقتضاء والان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص والان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم البعض دون البعض فلا دلالة اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في قياس لا يفهم كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد بل هو نهاية اقدام المجتهد في التحقيق والتتبع في الوضع ولم يستبق احد الى مكاشفة العلة عن هذه الدلالات ومن لم يصدق فعليه بطالعة كتب المتقدمين من المتأخرين كذا قيل لهم

واما وجه تقسيمهم وكان كلام القوم ان اثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وغيره ولازمه المتأخر ثابت بالنظم حتى يصح تقسيمه بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية وما كان متقضي كلا منه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر وهو المتقدم والمتقارن لان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت جزئه ولوازمه ثم هنا لك بحث الاول ان كلام القوم يشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكره في النهاية بقوله لفظ حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله عز وجل احل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللام المتأخر وهو استقرار ما بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى جزئه كحل بيع الحيوان شاملا وحرمة التفاضل متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك وجواز التسليم شاملا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب الزوائد في الربوا في كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصل بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض تمام معنى آخر كاباحة النكاح فيما حتى لو افتقر عن القيد صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو يسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا وجوب الزوائد فيهما كلها ثابتة بهذا النص من قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص الحكم عن الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه قد لا يكون مقصودا عليه بحيث لو حمل عليه لم يفسد بل يصح ويترتب عليه احكامه كما في الاكراه على البيع والثالث ان الثابت دلالة قد يكون كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى المنظوم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل الكثير في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فاشتراط فهم كل واحد من يعرف اللغة ان الحكم لاجلها حاصلة له اصلا الرابع ان الحجة من ان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان الثابت بالاشارة نص الصحابة بجمع سماعهم الفصل علمهم بالوضع وتحقق ذلك لكثير من الاعلام بالتفاق وهو كاف لاستغنائه واجراء الصناع عن التقدير وتخلف ذلك في الاقل لا يضر كما في كثير من الصحابة عند علماء الاصول في البيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره هنا او غير هنا ولهذا يريد فيما الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع عند المطلق يسمى دلالة اللفظ المتأخر

للفقراء المهاجرين سبق الاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
سبق للايجاب فقضيتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان الاب لاية تملك له لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي
كمال الاختصاص الوارد اختصاص له بابيه على قدر الامكان وتملك المولد غير ممكن لكن تملك له ممكن فثبت بذاته والى الفقراء بالاتفاق على
المولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستثنى عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات المولد
من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة للرضاع ولد يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة
لعدم ثبوته بالمنطوق + وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة سيفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشترك
توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك تحقيقه + وعند الشافعي
رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكفارة + لان لاطعام جعل الغير طعاما لا اجعله مالكا

اعم كالفضة فخانه لا يدل على انه شمس بجواز ان يكون مخصوصا بالنار او القمر والمطر لكلية اقوى من غير المطر وفاعيته وجعل نفس الظرف الدال على الملزوم والآلة الملزوم
ولم يعبه غير المطر فلم يحمل نفس الظرف الدال على الملزوم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه متبعا ومثبت المعلول ليس مثبتا للعلة لكونها
اصلا بل مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك تبين ان بقية المعلول كالملزوم الثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم والآية من اقتضاء العلة كما
المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله الذي القربى وما عطف عليه في قوله فما افاء الله على رسوله من اهل القرى
الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر عدم الملك لا العجز والاحتياج وبعد البدل عن المال هذا الا ترى ابن السبيل فقير فقط والملك الفقر عظيم مع
كونهم ذوي دار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب بان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استيلاء على المسلم
الديار والاموال ليهم وهي تفيد الملك جيب بان الاصل الحقيقة وهي الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن
اموالهم واضافة الديار والاموال ليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تقدر الاصل وهنا
بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار حكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والمتكلم
للقطع بان قولنا قتل زيد في النسبة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل اليه وقولنا خلف هذا الرجل لابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان المقتول حال التكلم جثة
قتيل حقيقة والرجل ليس لبطل ثم العبرة هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي اكرم الرجل الذي اكرم ابوه طفلا يتيما حقيقة
وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه يجاز مع ان الرجل حال الكراهة ليس بقاتل والمقتول حال استحقاق القاتل سلبه قتيل فعمل بهذا
اموالهم الا الاموال ليست حقيقة وان كانت لكلهم حال اخراج جميعهم وان لم يكن حال استحقاق بعضهم من الغنيمة فان ثبت الثابت بالاشارة
هنا من اي قسم من الاقسام الثمانية قلت جملة المصرف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك الخلوف والمراد بجزء من الفقراء
جزء مصدر ملك شيئا اذا قدر نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوه لانهم اجنبيون بالنسبة اليه فيجب ان
يزول ملكهم واما حتى يتحقق الفقر وجود عدم ملك شيء ما نظر لان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد ابو الولد
استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في حصول المقدر وهو فائدة ان استيجار
غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه اجارة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يسومون العادة
قد الغاء يسومهم لان فيه حرجا لهم ولا من الكسوة لان المولد في حجرها بالاشارة النص لا بين ثابت بنفس النظم لان الخبر في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوارث قوله الا ان المعاد
جعل الغير طعاما امامي كلا لان حقيقة طعم الطعام كله وهو المقدر للتعدية الى المفعول الثاني اي جعله اكلا والمحو الممكن هذا المعنى فانما كان جعله تمليكا تنزيلا الى الاعم

واحق بہ التملیک لانہ ان لم یقصد قضاء حاجۃ المحجم وہی کثیرۃ فانہم التملیک مقامہا ولانہ لک فی الکسوۃ ای لایکون الا اصل فی الکسوۃ الاباحۃ ولان الکسوۃ بالکسر الثوب فوجب ان یصیر العین کفارۃ ولو اتملیک العین لا بالاعارۃ فاذا ہے ترد علی المنفعۃ علی ان الاباحۃ فی الطعام تم المقصود ای سلمنا ان الکسوۃ بالکسرۃ مصدر لکن الاباحۃ فی الطعام وہی ان یاکلوا علی ملک المبیح تم المقصود بدون اعارۃ الثوب وہی ان یلبسوا علی ملک المبیح فانہ لایتم بہا المقصود فان للبیح ولایۃ الاسترداد فی اعارۃ الثوب ولایکون الرد فی الطعام بعد الاکل واما دلالۃ النص ویسمی نحوی الخطاب فکقولہ فلا تقل لہما ان یدل علی حرمۃ الضرب لان المعنی المفہوم منہ ہو الاذی ای المعنی الذی یفہم منہ ان التاقیف حرم لاجلہ ہو الاذی ہو موجود فی الضرب بل اشد فکان الکفارۃ بالوقاع وجبت علیہ ای علی الرجل قضاء علیہا ای علی المراۃ دلالۃ لان المعنی الذی یفہم فی الوقاع موجب للکفارۃ ہو الجنایۃ علی الصوم وہی مشترکۃ بینہما وکونہا جنایۃ علی الصوم فانہ الامساک عن المفطرات الثلث فیثبت الحکم فیہما لانہ لم یتعد طا فاذا وجد الجنایۃ انہ اذا وکر المفعول الثانی فہو للتملیک والا فللاباحۃ ہذا ہو المذکور فی کتب الفقہ ان الاطعام اطعام الطعام وہو ان یکون تملیکا او اباحۃ ولایخفی ان حقیقۃ جعل الشیء طعاما ای اکلا لیست فی وسع العبد قولہ اعلم ان الاطعام بالتملیک کما یکون فیما یمکن ان یکون تملیکا کالحنطۃ یکون باطعام الاباحۃ کما فی الاطعام بطریق دلالۃ النص لان المقصد قضاء حوائج المساکین وہی کثیرۃ وحقیقۃ الاطعام لایکفی للاباحۃ الاکل فاقیم التملیک مقامہا ای مقام حوائج المساکین کلہا یعنی مقام قضاء کما لا اذا ابیاز وقع بعض الحوائج دفع کلہا بطریق الاولی اذا کان جواز التملیک ثابتا بالدلالۃ لایلزم النظر الی ان الاطعام الخ ہو بین الحقیقۃ وہی الاباحۃ والمجاز ہو التملیک قولہ فوجب ان یصیر العین کفارۃ فان قلت الکفارۃ لایکون عینا لانہا عبارۃ وفی الحقیقۃ اسم للفعلۃ التی تکفر الخطیئۃ فلابد من تقدیر المضاف ای اعتبار الکسوۃ سواء کان بطریق الاعارۃ او التملیک قلت نعم ولان اللہ تعالی جعل الکفارۃ ہو بحیث یظہر نفس الثوب فوجب التقدیر علی وجہ یصیر بہ کفارۃ فی الجملۃ وہذا کما فی تملیکہ من عبارۃ بالاعارۃ فانہ لایصیر الکفارۃ منافع الثوب بل خلیفہ فان قلت الذی ذکرتموہ من الکفارۃ الاطعام انما ہو المعین لان قولہ تعالی من اوسط ما تطعمون یدل من الطعام والبدل ہو المتقدم بالنسبۃ ولذا جعل صاحب الکشاف ذکر وسطہم عطفا علی اہلیکم من اوسط ما تطعمون اہلیکم فیکون الوسط ہو المعین قلت البدل اجع لکونہ مقصدہ بالنسبۃ ومستغنیا عن التقدیر ومشتملا علی زیادۃ البیان والتقدیر وموصولا الی کل المعطوف علیہ ایضا ولاتجتمع الاحتمال فالی

بل اول لان الصبر عنہا اشد والداعیۃ اکثر فباجری ان ثبت الزنا بہ فیہا ولو بوب بحد عند ہما فی اللواطۃ بدلالۃ النص ورد ہے

اقول فان الذی یفہمہ منہ قضاء الشہوۃ لیس الماء والعسل محرم وشہی ہذا موجود فی اللواطۃ بل زیادۃ لانہا فی الجبۃ مع

منع الماء فوقہ + ای فوق الزنا فی الحرمۃ فان حرمۃ اللواطۃ لا تنزل ابدا وانما فی منع الماء فلما تقتضیہ الماء علی وجہ الخلق

منہ الولد + وفی الشہوۃ مثلہ لکنا نقول الزنا اکمل فی منع الماء والشہوۃ لان عید ملاک البشر لان ولد الزنا ہالک حکما وفیہ افساد

او فراش ای فواش الزوج لانہ یجب فیہ الامان ویثبت الفرقۃ بسببہ وشبہۃ النسب + اما تضییع الماء فقاصر + ای ماقا لامن

تضییع الماء فی اللواطۃ فقاصر فی الحرمۃ + لانہ قد یحل بالنقل والشہوۃ فیہ من الطرفین وہیہنا وجد ای وجد الزنا

بانہا تثبت علی ان الثابت بدلالۃ النص قد یکون ضروریا کحرمۃ المضروبین حرمتا التاقیت قد یکون نظریا کوجوب الکفارۃ بالوقاع علی المراۃ اللاتی یرد علیہن الصیام مع علمہا فی

الامۃ لم یجز ان الکفارۃ لاہل الجنایۃ علی الصوم بل صوم استہلال فساد وصوم الایلاء بالجماع واجب علیہما واجبۃ علی المراۃ لان صومہا یفید بجبر دخول شیء من الخشبۃ فی فرجہا

فہ لا یسلم ان سبب الکفارۃ ہو الجنایۃ الکاملۃ المستکرہ بینما بل الجنایۃ بالوقاع الناتم وہی مختصۃ بالرجل ولہذا سکت النبی علیہ السلام عن وجوبہا علی المراۃ فی الحدیث المشہور

علی نصۃ الاعرابی فان قیل البیان فی جانبہ بیان فی جانبہا لاتحاد وکفارتہا بخلاف حدیث السیف فان الحد فی جانبہ کان الجلد فی جانبہا الرجم اجیب بانہ مبنی علی ان القتل فی الشرب جلدہا

وہہنا ہم قولہ بل اولی اذ ثبت الکفارۃ بالجنایۃ علی الصوم بالاکل واشتراط الجنایۃ علیہا بالجماع انما وجب الی الزاجر عن الجماع لغلبۃ الصبر عنہا وکثرۃ الداعیۃ فیہا

لاسیما بالنہار لانہ لتقص بہا وفرط الحاجۃ الیہا وفی ہذا تحقق ان وجوب الکفارۃ ثابت بدلالۃ النص حتی یرد علیہن القیاس لظہور ثبوت الحد

بوجوہ الاول ان الجنایۃ بالوقاع لتعلقہا بالاولی اشد من الجنایۃ بالاکل لتعلقہ بالمال ثانیا ان الجماع محظور الصوم والاکل نقیضہ والجنایۃ علی العبادۃ بالمحظور فوق الجنایۃ

علیہا بالنقیض لان الاول یرد علی العبادۃ ابقاء ہا علی ما ورد ولہذا تغلظ الجنایۃ علیہا بالجماع فی الاحرام والاعتکاف دون الاکل والشرب ثالثا قبل ورود النص بخلاف الثانیۃ فان العبادۃ تستتم ورود النص

الاجماع بخلاف تناہی غلبۃ الشہوۃ اجیب عن الاول بان سبب ہو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتی لو زنی عامدا یجب الکفارۃ لوجود الافساد ولو زنی ناسیا

تجب لعدم الافساد وکذا تجب فی الاکل لہذا الافساد والاتلاف لہما حتی لو اکل طعاما عامدا تجب ولو اکل طعام غیرہ ناسیا لم یجب عن الثانی ان الصوم ہو الامساک عن

البطن والفرج فالوقاع نقیضہ وعن الثالث ان مفاسد صومہا نقیضہا ووجوب الکفارۃ علی الرجل انما ہو بافساد صومہ ستۃ اوراق

فیہا لعصمۃ یجب الکفارۃ وعن الرابع ان المبیح وہو خوف التلف لا تتناہی الجوع کیف والصوم انما شرع لکسر الجوع فلم

تتناہی الجوع شرط خوف التلف ولکن لا عبرۃ ببعض العلۃ فکیف ببعض الشرط مع عدم العلۃ قولہ فان المنی الذی یفیض فیہ الخ

فی ولد الفصل الاول وفی الزنا وجود الحد بسببہ موجود فی اللواطۃ حتی کان تبدل الاسم ہہنا لیس الا باعتبار تبدل المحل کالسارق والطرار

وما عزہ وغیرہ فوجب الحد فی اللواطۃ یکون بالدلالۃ لا بالقیاس وللقاضی ان یمنع فہم کل من یعرف اللغۃ ان ذلک المعنی ہو السبب لوجوب الحد کیف

وقد خفی علی کثیر من المجتہدین العارفین باللغۃ قولہ مکنا نقول حاصل الجواب انا لا نم ان المعنی الموجب للحد ہو مجرد تضاء الشہوۃ الخ فیضع

الماء فی محل محرم مشتہی بل ہالک البشر وافساد الفراش وشبہۃ النسب قولہ لان ولد الزنا ہالک حکما لانہ لا یجب ترتیب النسب

الزانی لعدم ثبوت النسب منہ ولا علی المراۃ لعجزہا عن الکسب الانفاق علیہ فہلک + ولہذا لا یجوز الاقدام علی الزنا بالاکراہ ولو بالقتل

کما لا یجوز الاقدام علی القتل بہ فان قیل الحد واجب بنفس الخفی والزنا بالعجوز العقیم التی لا توجد لما مع انہ لا تحقق ہلاک البشر

وافساد الفراش واشتباہ النسب قلنا المراد تحقق ذلک فی جنس الزنا قولہ الشہوۃ توجب + ای فی الزمان الاطرفین بسیلان طبیعیہما الیہ

بخلاف اللواطۃ فان الشہوۃ فیہا من جانب الفاعل فقط المفعول یبغضہا لطبیعۃ علی ما ہو اصل الجبلۃ السلیمۃ فیکون الزنا اغلب وجودا

او اسرع حصولا فیکون الی الزاجر احوج وہذا بیان کون الزنا اکمل فی الشہوۃ من اللواطۃ والباقی فعل اللواطۃ وان شارک فعل الزنا

والترجيح بالحرمة يجر نافع بداي ترجيح الاحتياط بالحرمة غير نافع في وجوب الحد + لان الحرمة المجردة بدون بدو الضمان في العمد العدوان بالزنا وهي هلاك البشرة وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب حدا كما ليوم شملا وكوجوب القصاص المتعلق عن بما بدلالة قوله عليه السلام الا فود الا بالسيف فيحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يتعلق الا بالسيف والثاني ان لا تجب الا بالسبب المتعلق بالسيف + فان المعنى الذي يفهم موجبا + عال عن الغير فيفهم + ملخوذا الكمال عن انتفاء حرمة النفس متعلق بالجزء والانتهاء كما في قتال من المنهك + وهو القطع فيقال سيف نهيكار اي قاطع + ومعناه تقطع الحرمة بالآلة كما في تلخ المصادر الانتهاك حرمت كسي فيكستن + بالضرب + خيران + بالاتلاف البدن وقال ابو حنيفة رح المعنى رجع بعض البينة ظاهرا بالطنا فانه ضعيف لقع الجناية + قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون الكل موجب المكفارة عند الشافعي رح في القتل العمد العدوان المنوس بدلالة نص مروي في الخطار والمعصودة او جب الشافعي رح الكفارة في القتل العمد بدلالة نص مروي في الخطار وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة واوجب لكفارة في المنوس بدلالة نص مروي في المتعودة وهو قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية + لانه لما وجب في القتل الخطا الكفارة مع وجود العذر + فلان ان يجب بدونه واذا وجبت في المتعودة اذا لذنب فاولى ان يجب في المنوس وهي كافرة في الاصل كما نقول الكفارة عبادة بصير فوا صابه المالا تركب فلهذا التودي بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء وير جزره عن ارتكاب المخطور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الخطر والاباحة كقتل الخطار والمتعودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد العدوان المنوس فجناية محضة وهي لا تلائم العبادة وهي نحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات + والمراد بالسيات ههنا الصغيرة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس الجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فعلم من هذا الحديث ان الحسنات لا تمحو الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت تحتها الحسنات لكنها لا تمحو الكبائر +

محل الزنا في الفرج والحرمة الا ان فيه ما يوجب المغفرة + وهو استحقاق الحد فيكون شبهة الطباع السيئة فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع اي الحكم ان الحرمة الاولة فوق الزنا في الحرمة وسبع المار ومتلق الشبهة فرده بيان زيادة الزنا في الشبهة وسبع المار ولم يكفه بيان زيادة في الحرمة ضرورة ان حرمة الملاطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة الملاطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشبهة وسع الكل علة تقصان البعض كهلان لبعضه دما اذا اشتد الفراش واشتباه النسب لا توجب حكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لا تزول به حرمة الخمر ولا توجب التحليل مع اذا لا توجب به الحد قوله قوله والا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان المعنى ان القتل بالسيف يثبت القصاص والقتل بالقتل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب بالقصاص هو العمد بالآلة الجارحة بالبدن سواء كان الجارح هو الضرب بالسيف او بغيره لان المعنى الموجب

قولہ والخطأ قیل فیہ نظر لان القتل المتقل لا یتحقق الا بالقصد الی الفعل والخطأ ینافیہ فکیف یکون سببا وہذا مبنی علی ان الخطأ ہل ہو ان لا یقصد الفعل اصلا او لا یقصد القتل بالفعل المقصود والاول ینافی السببیۃ والثانی لا ینافیہا وہو الحق لان القاتل خطأ قاصد للفعل وان لم یقصد القتل بہ فالقتل مضاف الی فعلہ بواسطۃ قصدہ الفعل فیکون سببا لہ

قولہ وہو ای القتل المتقل لانہ ای القتل المتقل ہو الذی یکون سببا وہذا ای کونہ سببا مبنی علی ان الخطأ ہل ہو ان لا یقصد الفعل اصلا او لا یقصد القتل بالفعل المقصود والاول ینافی السببیۃ والثانی لا ینافیہا وہو الحق لان القاتل خطأ قاصد للفعل وان لم یقصد القتل بہ فالقتل مضاف الی فعلہ بواسطۃ قصدہ الفعل فیکون سببا لہ

قولہ فیہ شبہۃ الخطأ ای فی القتل المتقل شبہۃ الخطأ فان القتل المتقل حرام محض فیجب بہ ان لا یجب فیہ الکفارۃ فان فیہ شبہۃ الخطأ ای فی القتل المتقل شبہۃ الخطأ فان القتل وہی ای الکفارۃ ممایحتاط فی اثباتہ فتجب بشبہۃ ہذا السبب والسبب القتل الخطأ فان قتل فیہ شبہۃ الخطأ فیجب ان تجب فیما از قتل مستامنا عمدا فان فیہ شبہۃ فائدۃ الاشکال علی قولہ فیہ شبہۃ الخطأ فان قتل المستامن فیہ شبہۃ خطأ بسبب المحل فان المستامن کافر حربی فشبہ عصمتہ اباح قتلہ کما نو قتل مسلما ظنہ صیدا او حربیا واذا کان فیہ شبہۃ الخطأ یجب ان تجب فیہ الکفارۃ کما فی القتل بالمتقل الکفارۃ فی شبہۃ الخطأ تجاذبتہ شبہۃ فی الفعل فاعتبرت فی القود فانہ تقابل المحل من وجہ لقولہ تعالی ان النفس بالنفس فلما الفعل فمحض خالص والکفارۃ جزاء الفعل وفی المتقل شبہۃ فی الفعل فاوجب الکفارۃ واستحقت القصاص فانہ جزاء الفعل الخ من وجہ یعنی شبہۃ الخطأ فی قتل المستامن انما ہی فی محل الفعل فی الفعل فان قتل المستامن عمد محض فلما عرت الشبہۃ فیما ہو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجہ فاعتبرت الشبہۃ فیہ حتی لا یجب القصاص بقتل المستامن ولم تعتبر فی الشبہۃ فیما ہو جزاء الفعل من کل الوجوہ وہو الکفارۃ فاوجب الکفارۃ فی قتل المستامن لان القتل المتقل فان شبہۃ الخطأ فیہ فیما اعتبرت فیما ہو جزاء الفعل من کل الوجوہ وہو الکفارۃ وجبت الکفارۃ فیہ وکذا اعتبرت فیما ہو جزاء الفعل من وجہ وہو القصاص حتی لم یجب القصاص فیہ ویتبین ان بسبب الشبہۃ ما ثبت الکفارۃ وتسقط القصاص وانما قلنا ان القتل قاصر من وجہ جزاء الکامل من وجہ لقولہ تعالی ان النفس بالنفس کونہ تعالی ولیا والمقتول مال علی ما ولیا ما الثانی فلانہ شرع لیکون جزاء من جنس ما ہدم من بنیان الربح الزاجر کما عرف وانما ثبت وجوب القصاص علی اعتبارہ بالوالد بدلیل علی کونہ جزاء الفعل والثابت بدلالۃ النص کالثابت بالعبارۃ والاشارۃ الا عند التعارض وہو فرق القیاس لان المعنی فی القیاس یدرک رایا بالاجتہاد فی الدلالۃ

قولہ لان قتل عامل السوال الاول ان القتل المتقل حرام محض تکلیف وجبت بہ الکفارۃ عندہ اجیب بمنع وحاصل جوابہ ان فیہ شبہۃ الخطأ من جہۃ ان الفعل لیس آلۃ للقتل خلقۃ فیقبل التاویل فی الجملۃ وہی الشبہۃ والشبہۃ یعنی لاثبات العبادات کما یکفی لدرء العقوبات وحاصل السوال الفائی بالمطالبۃ بالفرق بین قتل المعصوم بالمتقل وقتل المستامن بالید فیہ حیث ثبتت الکفارۃ بالاول دون الثانی مع عدم القصاص فیما لامکان الشبہۃ وحاصل جوابہ ان الشبہۃ انما تعتبر فی اثبات الشیء وہو ساقط فاذا تمکنت فیما یقابل ذلک الشیء والقصاص تقابل الفعل من جہۃ والمحل من جہۃ فیسقط بالشبہۃ الفعل کما فی القتل بالمتقل لان الشبہۃ فی الآلۃ الموضوعۃ تتمم القدرۃ الناقصۃ فتدخل فی فعل الجنایۃ فیصیر الشبہۃ فیما شبہۃ فی الفعل ما شبہۃ فی المحل کما فی قتل المستامن فان بدلہ لا یاثم دم المسلم فی العصمۃ لانہ جزء یتحکم بین الرجوع الی دار الحرب فکانت فیما دہ الکفارۃ تقابل الفعل من کل وجہ لان الزجر اجزیۃ الافعال فیثبت بالشبہۃ فی الفعل کما فی القتل بالمتقل فی المحل کما فی قتل المستامن قولہ اثبت بدلالۃ النص اعلم ان اثبات الشیء بالاشارۃ والعبارۃ ہو الذی ثبت بالنظم فی الخطیۃ ایضا عند الاکثر الا انہ عند التعارض یقدم العبارۃ علی الاشارۃ لان العبارۃ الموضوعۃ لافادۃ المعنی المقصود بالنظم فکانت اقوی فی الثبو

متعلقہ صفحہ ۱۸۵

متعلقہ صفحہ ۱۸۶

صفحہ ۱۸۹ سطر ۱

صفحہ ۱۹۰ سطر ۱

صفحہ ۱۹۱ سطر ۱

صفحہ ۱۹۲ سطر ۱

صفحہ ۱۹۳ سطر ۱

صفحہ ۱۹۴ سطر ۱

صفحہ ۱۹۵ سطر ۱

صفحہ ۱۹۶ سطر ۱

صفحہ ۱۹۷ سطر ۱

صفحہ ۱۹۸ سطر ۱

صفحہ ۱۹۹ سطر ۱

صفحہ ۲۰۰ سطر ۱

صفحہ ۱۸۹ سطر ۱

صفحہ ۱۹۰ سطر ۱

صفحہ ۱۹۱ سطر ۱

صفحہ ۱۹۲ سطر ۱

صفحہ ۱۹۳ سطر ۱

صفحہ ۱۹۴ سطر ۱

صفحہ ۱۹۵ سطر ۱

صفحہ ۱۹۶ سطر ۱

صفحہ ۱۹۷ سطر ۱

صفحہ ۱۹۸ سطر ۱

صفحہ ۱۹۹ سطر ۱

صفحہ ۲۰۰ سطر ۱

فثبت بها ما يدرى بالشبهات ولا ثبت ذا ما القياس ۔ اى بما يندرى بالشبهات كالحدود والقصاص فانها تثبت بالقياس ۔ بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في اثناء ثابتة بدلالة النص اما بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فخوا عتق عبدك عني بالف يقتضي البيع صحيحا ۔ صحة العتق ۔ فصار كانه قال بع عبدك عني بالف ولكن وكيلي في الاعتاق فثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه التي لا تثبت ان ثبت جميع شروطه بل ثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحصل السقوط فيه بالجملة لا ثبت فقال ابو يوسف رحمه الله التقرير لما مر لا ثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بمائة فقبل انه يصح عن الامر ويستغني البتة عن القبض وهو شرط كما لا يستغني البتة عن القبول وهو كن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول لا يحتمله اى القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي ۔ لا القبض في البيتة

فذكرون كما لو قال لعبده لا تقطا نبذ وزة فانه بدل على منع اعطاء فوق الزبدة مع ان الجزرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الجزرة فكيف يلحق به الوعدة والاقوا دفيلحق داخلة فيها فانها بعضه لا اجتماع فلنا اوسلم فمثله متنع في القياس بالاجماع الثاني ان ما ثبت النص ثبت قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لاف الاضرب لا نشئه سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا والثالث ان المنافين يلقبونه بالقياس فلذلك قيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى تقطع به هذا النزاع لفظ قوله فثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة ۔ كالعبارة فان كلمة ما تستدل الى النظم وينتفي عنه الشبهة الحاقه عن ثبوت الحدود والقصاص في معنى الحال المعنى الذي تعلق به الحكم للاشتباه الواقعة في طرق الثبوت للاجماع على انها ثبتت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان قوله فثبت اى ثبت ذا اى بما يندرى بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارية للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانها حينئذ لم تكن قياسا قوله اعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد اى مثله المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالمواطاة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس بما يفهم لغة بل ايما فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن ثبتا للحدود والقصاص او نحوا فيه لدلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فخوا عتق عبدك عني بالف وتقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير وتنابته يتوقف على حصله لملكه وسبب لملكه ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما مقتضا لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال المراد للزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المجاز وعن مثل واسال القرية وهذا قيل المقتضى زيادة ثبت بشرط الصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وهذا الا عتبار اجانبة كثيرة مع كونه عاما الى الزيادة والشرط تقديم المشروط لا لحاقه فتحصل منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص لتصير ما تقديره ليصير المنصوص عليه شرطا او موجبا للحكم قوله فثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول لا ثبت خيار الرؤية والعيب لعدم تعيبر في الامر الهية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول حينئذ والحال انه يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو الامر دون كانه انما يحتاج الى هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الامر كانه قال اشتريته منك واعتقه عني والماموجين تمال اعتقه بنحا فقال بعته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب القبول فنعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا بالعتق لا على ستحق ا عتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك فالحق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق بالعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا عني بالف قوله لا القبض اى لا يحتاج لقبض في البتة السقوط بحال اذ لا يوجد بتة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن الامر دون الآمر وانما قيد بالقبض في البتة لان القبض في البيع الفاسد ان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى لو يقع

والعموم المقتضى اى اذا كان المعنى المقتضى تحته الافراد فلا يجب ان يجب جميع افراده ولانه ثابت ضرورة فيقدر بقدره. قوله ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لآكل لان طعاما ما ثبت انتفاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقيد اكلا بموصوف ثابت لغة فلا دلالة المفعول على المصدر بطريق النطوق لا ما دلالة التضمنية فانما ثبت لغة على سبيل تحقق منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسال القرية فيصح كقوله لا اكل في الكل + قرينة التخصيص في لآكل اكلا صحة بالاتفاق + قلنا المصدر انما ثبت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم تكن عامة فينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لآكل معناه لا اجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراده الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء + قلنا ان اللفظ يدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق + فان قيل ان قال لا يسكن فلانا دار وهي في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته ان اسكنه نوعان قاصرة وهي ان يكون له دار واحدة وكاملة وهي هذه اى المساكن الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد حقيقة البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسياتي تمامه في هذا الفصل

من الاثر فما اذا اخذ المقتضى بالف دينار وعلى من اخذ من القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان البيع يصح ويجب عليه بدونه والفاسد مرتفع بالاصلي فيسقط اعتبار الشرط بخلاف البتة فان القبض فيها شرط اصلي لانها تلاقي الفساد نصفا نصفا فاحتاج الى القبض ليقوى به وتصل التقوى ثبوتا في ضمن التفرق **قوله** والعموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى الاول المتقدم الذي اقتضاء الكلام ليصح اما اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما زاد فيبقى على عهدته الاصلي بمنزلة السكوت عنه ولان العموم من العوارض فلا يلحق المقتضى بسبب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل انما يوقف عنده بعد ما اصبح عقلا او شرعا لتوقف صحة المقتضى عليه فيكون تقديره على تقدير توقفه عليه وانما يتوقف عليه لتوقف صحة المقتضى عليه فيكون تقديره على تقدير توقف صحة المقتضى عليه وهذا تقديرات متعددة والمستقيم من الكلام كما هو معلوم عند اهله ما خلا عموم المقتضى بالفتح عند الشافعي رحمه الله فانه يكون تقديره على تقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لواحد منها كان بمنزلة المجمل اذ المجمل هو الذي لا يدري ان المراد منه واحد او اكثر بدليل معين

وقد عرفت بما ذكرنا في تقرير وجه الاستدلال ان قولنا انت طالق ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونحوي الثلث ان نية بطلانه ان المصدر الذي ثبت بالمطابقة الاثنان او اكثر ثلث الا فقصار على خلاف طلقتك فقط فاوقع نية الثلث لان ضمان الفعل فعل الطلاق فثبت المقصد في المستقبل بالطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما بيناه فان قيل ثبوت البينونة في انت بين امر شرعي فيضاف ان الواقع نية الثلث قلنا نفهم لكن البينونة على نوعين فتصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وما تحصل بذلك المخرج في بينونة بانقضاء العدة وبقي نكاح التقية نحو ذلك قلنا ان الفرقة اي ايهما كانت بغير الكلام منقل النسبة من الضرة اليه فالمنفوي فرقة هو الابن المعين

شابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص

وهي الفكة في المكان على سبيل الاستقرار الى ام ما في فعل يقوم بها بان يتصل فعل كل منها بفعل جماعة وذلك في البيت يكون بالغة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في مجموع البيت والدار والمدار والمسجد والبيعة ولا يجوز نية بيت من بيوت الدار وهي دار لانه يورث الى عموم المقتضى قوله وقد عرفت كان في نسخ الاصل قوله وما تحصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص تعد اسطر قوله ولذلك قلنا اختار الخرز الاسلام فاخره ليتفق جميع الايجابات المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه نية قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عندنا كما يضيف نية الثلث في البعض منها مثل طلقتك ونصف وبعض ما مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالعدد مثل انت طالق ثلاثا او طلقتك ثلاثا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان المطلق في انت طالق وطلقتك نابت بطريق الاقتضاء فالايهم جميع ما تحته من الافراد وهو اثنان فصار في طلقتك نابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الكل كسائر اسماء الاجناس على تحقيق ذلك ان انت طالق يميل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل طلب بيان الاثنان وذلك لان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء ضرورة ثبوت ما يتوقف عليه صحة المنطوق به شرعا على تقدير عدمه والضرورة تقدر بقدرها فيثبت بقدر الضرورة فان قيل هذا لا يصح في انت طالق ونحوه لان طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل المزوج لغة اجيب بان دلالته حسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر ماض في الحال فحينئذ يجوز ان يكون مفاده عدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت بتصحيح هذا الكلام مصدرا تحقيقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق بعلاقة ان الماضي قد يستعمل في الانشاء اقتضاء لما ان المخبر عنه خلاف طلقتك فانه متحقق من غير توقف على مصدر خارجا ما ثبت في ضمن الفعل لانه المطلب الطلاق في الحال فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا بالغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل على ان لم يكن ما ذكرته في تحقيق الفعل ليس لما هو من الفعل وكذا اذا كان مركبا نحو طلقتك طلقة او انت طالق طالقا او طلقتك طلقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان المطلق اسم دال على الواحد بمادته او هكذا وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس كما شرحه المصنف فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضى هذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ما اشرنا اليه من صحة نية الثلث في المقتضى هذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه لا عموم للمقتضى قوله فان قيل فلم لم تجز نية الثلث لكان الطلاق اثنا بطريق الاقتضاء فقد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى وهذا فاعل المصرح واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا مصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى وللان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارا ولا يصح نية المجاز لانافي اللفظ كنية التخصيص ورد على المصرح انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة لتقديرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت وتركت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعات للاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقولك انت طالق فيكون متاخرا عن الاقتضاء فلا يكون ثلثا عبارة لاقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل عتق عبدك بمعنى بالف اثبت هذا اللفظ بقولك اللهم

قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا تقع نية الثلث فى انت طالق وطلقتك خلافا لهما وهو ظاهر لان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لان من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المسكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى لان ثابت لغة فان قيل الطلاق الذى يثبت بهذا اللفظ منشوة يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه ابتداء بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والحال المختصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء مرفها لا مستعملا فى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث

قوله لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمنزلة الصريح الخ

لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز الا في الالفاظ كنايته التخفيف وثانيهما قولانت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح نية الثلث فيه ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول بشاء على ان انت طالق وطلقتك واثاني مخصوص بانت طالق واقول انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه تصح فيهما نية الثلث ووجه على هذا الجواب الثاني مشكل لان جواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث وفي قولك انت طالق طلاقا لاشك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان تصح فيه نية الثلث فيقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا واقولك انت الطلاق او انوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك تطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث بل يحذف ذلك والطلاق المحذوف تصح فيه نية الثلث وان كان صفة المرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس هو اسم فرد لما صدق عليه الجنس من حيث الحقيقي والاعتبار كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لانها تدل على الفرد لما صدق عليه الواحد حقيقة او اعتبارا على ما بيانى في الفصل الذي ذكر فيه ان الاسم يدل على الواحد الحقيقي والاعتباري والتكرار ان الطلاق اسم فرد بمعناه الكلي الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري على المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة بهذا الاشكال على بطلان تبع الثلث في انت طالق وتقديره انكم علمتم ان المصدر الذي ثبتت من المتكلم انشاء امر شرعي لانه وي فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقولنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ورد انا سلمنا ان البينونة ثانية بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الحقيقة وهي التي يملكن فيها والغليظة وهي التي لا يملكن فيها وهي الثلث اذ هي جنس البينونة اليها وانه احد المتعلقين صحيح في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان تصح نية احدهما لكن لا تصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلث ثلاث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحدا عتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل تختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق تتنوع على ما يمكن وقوعه على ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن رفعا اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف لو علم انه يرد به على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يوقفون الفرق بينهما فيقولون احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام ان توهم متوهم ان المحذوف بمنزلة قسما خاصا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيقبل الحصر في الاربعة المذكورة فيندفع وهم باطل لان مرادنا بالملفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ ما حقيقة او اعتبارا فكل ما هو محذوف في الكلام غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق والا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باعتبار الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع انما هي لانه دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من دلالة اللفظ على المعنى

قوله وهذا اي كان كالملفوظ شرط جوابه **قوله** لا يدل على الوحدة بل على الوحدة لكنه اسم جنس تصدق على الكل كالملفوظ وهو يطلق على اسم جنس **قوله** فانه فهم معنى الجمع نية الثلث في انت بائن ليست نية على عموم بل من قبيل ارادة احد المتعين كما في الجنس مع الفرد المقتضى وهو جائز فوكان كان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي التي لا تملك الرجعة وهي التي تحصل بالثلاث وهي التي تبقى المرأة محللا للكل في وقت فاذا كان لفظ البينونة موضوعا لكل من البينين وضعا على السواء لا يصح نية احدهما ولا يلزم من عدم صحة نية احدهما عدم صحة نية الاخرى **قوله** لان الوصف في المقتضى كالمذكور لما قدمنا ان المقتضى كالمنطوق **قوله** لانه يصح نية العدد في المقتضى بشكل ما يقال انه اسم جنس يشمل الاقل المتيقن وهو الواحد اي الجنس يشمل الاقل المتيقن وهو الواحد اي الجنس يشمل الاقل المتيقن وهو الواحد اي الج

قولہ وحینئذ اذا

قولہ الحکم

قولہ الحکم

فصل اعلم ان بعض الناس یقولون مفہوم المخالفۃ وہو ان تثبت الحکم فی المسکوت عنہ خلاف ما ثبت فی المنطوق وشرط ای شرط مفہوم المخالفۃ عند القائلین بہ ان لا تظہر اولویۃ ای اولویۃ المسکوت عنہ من المنطوق بالحکم المثبت للمنطوق ولا مساواتہ ایاہ ای مساواۃ المسکوت عنہ للمنطوق فی الحکم المثبت للمنطوق حتی لو ظہرت اولویۃ المسکوت عنہ او مساواتہ ثبت الحکم فی المسکوت عنہ بدلالۃ النص ورد فی المنطوق او بقیاسیۃ علیۃ لاجح بناء ای المنطوق مخرج العلوفۃ نحو وربائبکم اللاتی فی حجورکم حرم الربائب علی ازواج الامہات ودوصفن بکونہن فی حجورہم فلو لم یوجد ہذا الوصف لانتفاء الحرمۃ لانہ انما وصف الربائب بکونہن فی حجورہم اخراجا للکلام مخرج العادۃ فان العادۃ جرت بکون الربائب فی حجورہم فرع لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ ولا یکون ای المنطوق بالسوال او حادثۃ کما اذا سئل عن وجوب الزکوۃ فی الابل السائمۃ مثلا فقال بناء علی السوال اعتبارا علی وقوعہ فی الحادثۃ ان فی الابل السائمۃ زکوۃ فوصفہا بالسوم ہہنا لا یدل علی عدم وجوب الزکوۃ عند عدم السوم او علم المتکلم بالحکم عطف علی قولہ بسوال ابن السائم یجہل ولا الحکم المخصوص کما اذا علم ان السائم یعلم بوجوب الزکوۃ فی الابل السائمۃ فقال بناء علی ہذا ان فی الابل السائمۃ زکوۃ لا یدل ایضا علی عدم الحکم عند عدم السوم فاذا بین شرائط مفہوم المخالفۃ شرع فی اقسامہ فقال سمی ای من مفہوم المخالفۃ ہذہ المسلۃ وہی ان تخصیص الشیء باسمہ سواء کان اسم جنس او اسم علم یدل علی نفی الحکم عما عدا ای عما عدا ذلک الشیء عند البعض لان الانصار فہموا من قولہ علیہ السلام الماء من الماء للرجل من المنی عدم وجوب الغسل بالاکسال وہو ان لم ینزل الذکر قبل الایلاج وعندنا لا یدل والا یلزم الکفر والکذب فی محمد رسول اللہ بزید موجود اوای ان دل علی نفی الحکم عما عداہ یلزم الکفر فی قولہ محمد رسول اللہ اذ یلزم حینئذ ان لا یکون غیر محمد رسول اللہ وہو کفر ویلزم الکذب فی زید موجود لانہ یلزم ان لا یکون غیر زید موجودا وہو معلوم بالضرورۃ جواز التعلیل فان الاجماع علی جواز التعلیل وبقیاس ال علی ان تخصیص الشیء باسمہ لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ لان بالقیاس ہو اثبات حکم مثل حکم الاصل فی صورۃ الفرع فعلم انہ لا دلالۃ للحکم فی الاصل علی الحکم المخالف فیما عداہ وانما فہموا ذلک ای عدم وجوب الغسل الا بالانزال من الامر

قولہ وحینئذ اذا

قولہ فائدۃ

قولہ الحکم

قولہ فصل تم الاقسام

قولہ وہو ان یکون المسکوت عنہ ای غیر المذکور موافقا للمنطوق ای المذکور فی الحکم اثباتا ونفیا والی مفہوم المخالفۃ وہو ان یکون المسکوت مخالفا فیہ وشرط المفہوم المخالفۃ الشرائط التی اوردناہا ہہنا وقد اسلفنا آخرا ذکر الشرائط او غیرہ فلک ان تقیدہ بتخصیص المنطوق بالذکر فعلم ان شرط مفہوم المخالفۃ ان لا یظہر لتخصیص المنطوق بالذکر فائدۃ غیر نفی الحکم عن المسکوت عنہ وہذا معنی قولہ فی الحدود ان سکت عن تعمیمہا لیتمکن من الاعتراض علی ولیلہم فی مفہوم الصفۃ والشرط بانہ لو صرح بوجود فیہا الشرائط المعدودۃ مع عدم نفی الحکم عن المسکوت عنہ علی ما تذکرہ لانتفت

قولہ فصل تم الاقسام

قولہ وہو ان یکون المسکوت عنہ ای غیر المذکور موافقا للمنطوق ای المذکور فی الحکم اثباتا ونفیا والی مفہوم المخالفۃ وہو ان یکون المسکوت مخالفا فیہ وشرط المفہوم المخالفۃ الشرائط التی اوردناہا ہہنا وقد اسلفنا آخرا ذکر الشرائط او غیرہ فلک ان تقیدہ بتخصیص المنطوق بالذکر فائدۃ غیر نفی الحکم عن المسکوت عنہ وہذا معنی قولہ فی الحدود ان سکت عن تعمیمہا لیتمکن من الاعتراض علی ولیلہم فی مفہوم الصفۃ والشرط بانہ لو صرح بوجود فیہا الشرائط المعدودۃ مع عدم نفی الحکم عن المسکوت عنہ علی ما تذکرہ لانتفت

قولہ وہو ان لا یظہر اولویۃ ای اولویۃ المسکوت عنہ من المنطوق بالحکم المثبت للمنطوق ولا مساواتہ ایاہ ای مساواۃ المسکوت عنہ للمنطوق فی الحکم المثبت للمنطوق حتی لو ظہرت اولویۃ المسکوت عنہ او مساواتہ ثبت الحکم فی المسکوت عنہ بدلالۃ النص ورد فی المنطوق او بقیاسیۃ علیۃ لاجح بناء ای المنطوق مخرج العلوفۃ نحو وربائبکم اللاتی فی حجورکم حرم الربائب علی ازواج الامہات ودوصفن بکونہن فی حجورہم فلو لم یوجد ہذا الوصف لانتفاء الحرمۃ لانہ انما وصف الربائب بکونہن فی حجورہم اخراجا للکلام مخرج العادۃ فان العادۃ جرت بکون الربائب فی حجورہم فرع لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ ولا یکون ای المنطوق بالسوال او حادثۃ کما اذا سئل عن وجوب الزکوۃ فی الابل السائمۃ مثلا فقال بناء علی السوال اعتبارا علی وقوعہ فی الحادثۃ ان فی الابل السائمۃ زکوۃ فوصفہا بالسوم ہہنا لا یدل علی عدم وجوب الزکوۃ عند عدم السوم او علم المتکلم بالحکم عطف علی قولہ بسوال ابن السائم یجہل ولا الحکم المخصوص کما اذا علم ان السائم یعلم بوجوب الزکوۃ فی الابل السائمۃ فقال بناء علی ہذا ان فی الابل السائمۃ زکوۃ لا یدل ایضا علی عدم الحکم عند عدم السوم فاذا بین شرائط مفہوم المخالفۃ شرع فی اقسامہ فقال سمی ای من مفہوم المخالفۃ ہذہ المسلۃ وہی ان تخصیص الشیء باسمہ سواء کان اسم جنس او اسم علم یدل علی نفی الحکم عما عداہ ای عما عداہ ذلک الشیء عند البعض لان الانصار فہموا من قولہ علیہ السلام الماء من الماء للرجل من المنی عدم وجوب الغسل بالاکسال وہو ان لم ینزل الذکر قبل الایلاج وعندنا لا یدل والا یلزم الکفر والکذب فی محمد رسول اللہ بزید موجود اوای ان دل علی نفی الحکم عما عداہ یلزم الکفر فی قولہ محمد رسول اللہ اذ یلزم حینئذ ان لا یکون غیر محمد رسول اللہ وہو کفر ویلزم الکذب فی زید موجود لانہ یلزم ان لا یکون غیر زید موجودا وہو معلوم بالضرورۃ جواز التعلیل فان الاجماع علی جواز التعلیل وبقیاس ال علی ان تخصیص الشیء باسمہ لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ لان بالقیاس ہو اثبات حکم مثل حکم الاصل فی صورۃ الفرع فعلم انہ لا دلالۃ للحکم فی الاصل علی الحکم المخالف فیما عداہ وانما فہموا ذلک ای عدم وجوب الغسل الا بالانزال من الامر

فصل اعلم ان بعض الناس یقولون مفہوم المخالفۃ وہو ان تثبت الحکم فی المسکوت عنہ خلاف ما ثبت فی المنطوق وشرط ای شرط مفہوم المخالفۃ عند القائلین بہ ان لا تظہر اولویۃ ای اولویۃ المسکوت عنہ من المنطوق بالحکم المثبت للمنطوق ولا مساواتہ ایاہ ای مساواۃ المسکوت عنہ للمنطوق فی الحکم المثبت للمنطوق حتی لو ظہرت اولویۃ المسکوت عنہ او مساواتہ ثبت الحکم فی المسکوت عنہ بدلالۃ النص ورد فی المنطوق او بقیاسیۃ علیۃ لاجح بناء ای المنطوق مخرج العلوفۃ نحو وربائبکم اللاتی فی حجورکم حرم الربائب علی ازواج الامہات ودوصفن بکونہن فی حجورہم فلو لم یوجد ہذا الوصف لانتفاء الحرمۃ لانہ انما وصف الربائب بکونہن فی حجورہم اخراجا للکلام مخرج العادۃ فان العادۃ جرت بکون الربائب فی حجورہم فرع لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ ولا یکون ای المنطوق بالسوال او حادثۃ کما اذا سئل عن وجوب الزکوۃ فی الابل السائمۃ مثلا فقال بناء علی السوال اعتبارا علی وقوعہ فی الحادثۃ ان فی الابل السائمۃ زکوۃ فوصفہا بالسوم ہہنا لا یدل علی عدم وجوب الزکوۃ عند عدم السوم او علم المتکلم بالحکم عطف علی قولہ بسوال ابن السائم یجہل ولا الحکم المخصوص کما اذا علم ان السائم یعلم بوجوب الزکوۃ فی الابل السائمۃ فقال بناء علی ہذا ان فی الابل السائمۃ زکوۃ لا یدل ایضا علی عدم الحکم عند عدم السوم فاذا بین شرائط مفہوم المخالفۃ شرع فی اقسامہ فقال سمی ای من مفہوم المخالفۃ ہذہ المسلۃ وہی ان تخصیص الشیء باسمہ سواء کان اسم جنس او اسم علم یدل علی نفی الحکم عما عداہ ای عما عداہ ذلک الشیء عند البعض لان الانصار فہموا من قولہ علیہ السلام الماء من الماء للرجل من المنی عدم وجوب الغسل بالاکسال وہو ان لم ینزل الذکر قبل الایلاج وعندنا لا یدل والا یلزم الکفر والکذب فی محمد رسول اللہ بزید موجود اوای ان دل علی نفی الحکم عما عداہ یلزم الکفر فی قولہ محمد رسول اللہ اذ یلزم حینئذ ان لا یکون غیر محمد رسول اللہ وہو کفر ویلزم الکذب فی زید موجود لانہ یلزم ان لا یکون غیر زید موجودا وہو معلوم بالضرورۃ جواز التعلیل فان الاجماع علی جواز التعلیل وبقیاس ال علی ان تخصیص الشیء باسمہ لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ لان بالقیاس ہو اثبات حکم مثل حکم الاصل فی صورۃ الفرع فعلم انہ لا دلالۃ للحکم فی الاصل علی الحکم المخالف فیما عداہ وانما فہموا ذلک ای عدم وجوب الغسل الا بالانزال من الامر

قولہ فائدۃ

قولہ الحکم

قولہ فصل تم الاقسام

قولہ وہو ان یکون المسکوت عنہ ای غیر المذکور موافقا للمنطوق ای المذکور فی الحکم اثباتا ونفیا والی مفہوم المخالفۃ وہو ان یکون المسکوت مخالفا فیہ وشرط المفہوم المخالفۃ الشرائط التی اوردناہا ہہنا وقد اسلفنا آخرا ذکر الشرائط او غیرہ فلک ان تقیدہ بتخصیص المنطوق بالذکر فائدۃ غیر نفی الحکم عن المسکوت عنہ وہذا معنی قولہ فی الحدود ان سکت عن تعمیمہا لیتمکن من الاعتراض علی ولیلہم فی مفہوم الصفۃ والشرط بانہ لو صرح بوجود فیہا الشرائط المعدودۃ مع عدم نفی الحکم عن المسکوت عنہ علی ما تذکرہ لانتفت

قولہ وہو ان لا یظہر اولویۃ ای اولویۃ المسکوت عنہ من المنطوق بالحکم المثبت للمنطوق ولا مساواتہ ایاہ ای مساواۃ المسکوت عنہ للمنطوق فی الحکم المثبت للمنطوق حتی لو ظہرت اولویۃ المسکوت عنہ او مساواتہ ثبت الحکم فی المسکوت عنہ بدلالۃ النص ورد فی المنطوق او بقیاسیۃ علیۃ لاجح بناء ای المنطوق مخرج العلوفۃ نحو وربائبکم اللاتی فی حجورکم حرم الربائب علی ازواج الامہات ودوصفن بکونہن فی حجورہم فلو لم یوجد ہذا الوصف لانتفاء الحرمۃ لانہ انما وصف الربائب بکونہن فی حجورہم اخراجا للکلام مخرج العادۃ فان العادۃ جرت بکون الربائب فی حجورہم فرع لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ ولا یکون ای المنطوق بالسوال او حادثۃ کما اذا سئل عن وجوب الزکوۃ فی الابل السائمۃ مثلا فقال بناء علی السوال اعتبارا علی وقوعہ فی الحادثۃ ان فی الابل السائمۃ زکوۃ فوصفہا بالسوم ہہنا لا یدل علی عدم وجوب الزکوۃ عند عدم السوم او علم المتکلم بالحکم عطف علی قولہ بسوال ابن السائم یجہل ولا الحکم المخصوص کما اذا علم ان السائم یعلم بوجوب الزکوۃ فی الابل السائمۃ فقال بناء علی ہذا ان فی الابل السائمۃ زکوۃ لا یدل ایضا علی عدم الحکم عند عدم السوم فاذا بین شرائط مفہوم المخالفۃ شرع فی اقسامہ فقال سمی ای من مفہوم المخالفۃ ہذہ المسلۃ وہی ان تخصیص الشیء باسمہ سواء کان اسم جنس او اسم علم یدل علی نفی الحکم عما عداہ ای عما عداہ ذلک الشیء عند البعض لان الانصار فہموا من قولہ علیہ السلام الماء من الماء للرجل من المنی عدم وجوب الغسل بالاکسال وہو ان لم ینزل الذکر قبل الایلاج وعندنا لا یدل والا یلزم الکفر والکذب فی محمد رسول اللہ بزید موجود اوای ان دل علی نفی الحکم عما عداہ یلزم الکفر فی قولہ محمد رسول اللہ اذ یلزم حینئذ ان لا یکون غیر محمد رسول اللہ وہو کفر ویلزم الکذب فی زید موجود لانہ یلزم ان لا یکون غیر زید موجودا وہو معلوم بالضرورۃ جواز التعلیل فان الاجماع علی جواز التعلیل وبقیاس ال علی ان تخصیص الشیء باسمہ لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ لان بالقیاس ہو اثبات حکم مثل حکم الاصل فی صورۃ الفرع فعلم انہ لا دلالۃ للحکم فی الاصل علی الحکم المخالف فیما عداہ وانما فہموا ذلک ای عدم وجوب الغسل الا بالانزال من الامر

وهو الاستغراق غير ان المادة تدل عيانا ومرة وهو ان يقال لما قلتم ان للام الاستغراق كان معناه ان جميع افراد الفعل في صوره وجوده الشيء فلا يتأتى الفعل الا متعاقبا حتى يلزم ما قلتم جاب عن هذا بان الفعل لا يجب بدون المادة لان التقارن الخ حين دليل الانتزاع الانتزاع الخ فيفيد ان الحكم مع دليل الانتزاع حالة التخاطبين كما تقدم وارتفاع الحكم بهذا السفر ومنه اي من مفهوم الخ فلا فصل الحمل على الغيبيات المبهمات فيلزم عند هم حمل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات لتعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير مبهما والفهم الى ما ذكرنا ولهذا استقبح العقلاء الاستفتاح حين الاجل بنية عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه اذا قال الانسان الطويل غير الطويل لا يطير لا يستقبح لتعقلا افهام ان الاستفتاح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولكنه الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك فائدة لكان كره

ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عداه الموصوف ثانيا تخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم المرجحات الاعركا تخروج مخرج العادة الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف فوق الاجل المسامة بكونه يقتضي العدم عند عدمه فلا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان لا تخصيص الحكم يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم تعرف مخرج العادة لم يكن السؤال وحادثة او علم بتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة ونحن نقول نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة وعلم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك الاربعة

على ما مر واستدل بان لفظ ان لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فان لا يتناول غيره لنفي الحكم منه مع انه لم يوضع لنفي الحكم اولى وجوابه ان كون ان موضوعا لتوالي ايجاب شيء لا يكون موضوعا لنفي ايجاب ما عداه لم لا يجوز ان يتناوله النص لغة والنص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق وتقييده من محل آخر بالمفهوم ودليل على اثبات شيء في محل اثبات ضده او غيره

وكلك المحل بعدم تناول النص لغير المنطوق يعين النزاع بل يتناوله قضايا لاثباتا قوله وهو اللام للاستغراق يعني ان جميع افراد فعل الجنابة باشتهاء من وجود المعنى بالصورة وجد الجنابة في فعل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الجنابة والنفاس قوله منه تخصيص الشيء بالوصف اي نقض شيء تقليل اشتراكه فذلك ان كون الشيء الخاص على ملك الصفة وعلى غيرها يتصف بالوصف ليتقرر على الدلالة على ملك الصفة دون القسم الآخر ولذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بالوصفي الذات واشتمل على دلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف لوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان الطويل لا يطير دون الانسان استقباح انما هو لوجود فائدة التخصيص هذا القائل عن التعبير وذلك ورد اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة يتوقف عليه الدلالة بتكثير الفائدة لا لكثرة الفائدة عيانا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة بتكثير الفائدة عيانا فعلا اي حصولها في الواقع لا يقتضي حصولها في الدلالة وجوابه ظاهر بوان الوصف لا تثبت باقية من الفائدة بل بالانتقال فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ترك الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر والجواب بطلانه يستقيم تخصيص كلام احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى وسوله اجدر وليس هذا انتهاء الموضع بقافية من الفائدة بل بالاستقراء منهم ان كل ما علم ان لا فائدة في اللفظ سوى نفي ان يكون مراد او بذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك تلك هو ان لو لم يوجد عنه بالاسم لاختل الغرض به لانتقال المرجح بوسيل توانا اجتهادا بان تقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة تلك الراجح ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة شعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله عند بان لان موجبات التخصيص لا تنحصر فما ذكرتم قلت نحن لا نقول

نحو الجسم الطويل العريض العميق فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد فيه شيء من ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان النفي الحكم عما عداه يلزم منه ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز الوصف بذا وكالمدح او الذم + فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا + او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره + اي غير التاكيد + ونحو وما من دابة في الارض فلم يوجب تخصيص بان كل الموجبات مستثنية الا نفي الحكم عما عداه + فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة يكون نهائي الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يعد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان الراد ليست دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص فواته اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل ما عدا التخصيص مستثنية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا ان استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة بجزء عن درهما انام العقلاء قوله لكان ذكره بزيادة حج في فيه المنع لان المرجع لا يحضر فيما ذكر ولان قضى وجاءه + اي الوصف ان يكون علة وهي لا يدل على ذكر تم لان الحكم ثبت بعلل شتى + جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام + وعن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف + لكن بناء على عدم العلة +

على اثبات مذهبه بطل الله اعتصم بعضها فلا يكون موجبات اذا كان مذهبهم دعوى ثبوت فذلك فيه فكيف في المط ر فاذا ذكره لتعميم فذلك في المط ر فاذا ذكره لتعميم عليه الدليل انا سكت عن البعض لظهوره على ان ما ذكره لا يصح ان يجعل دليلا على مذهب كما بينه انشاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولويته ولا مساواته على مرتع الحكم ايضا فكيف اوفى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة في نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة ان شرط عدم في المفهوم الا ان يقين بالتخصيص على الاصح قوله نحو ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة تعميم الاحاطة كانه قيل وما من دابة تدب في جميع الاجناس التي هي في الارض وما من طائر قط في جميع انواعه بالطيران بجناحيه للاحتراز عن نحو السمك مما يطير بغير جناحيه كالجراد الا امما امثالكم محفوظة احوالها عجز عن ضبطها مثلكم بل هي مضبوطة بالاحصاء مكتوبة عند الله تعالى في اللوح المحفوظ او في صحف الحفظة او في غيرها على ما قال صاحب الكشاف وذكر في الارض دابة ليعلم ان الراد ليست دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص فواته اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل ما عدا التخصيص مستثنية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا ان استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة بجزء عن درهما انام العقلاء قوله لكان ذكره بزيادة حج في فيه المنع لان المرجع لا يحضر فيما ذكر ولان قضى وجاءه + اي الوصف ان يكون علة وهي لا يدل على ذكر تم لان الحكم ثبت بعلل شتى + جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام + وعن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف + لكن بناء على عدم العلة +

٢٠٠

فیکون حدم الحکم حدما اصلیا للحکم شرعیا ۔ فلانہ علۃ لعدمیۃ ای لابناء علی ان عدم الوصف علۃ لعدم الحکم وعدم الوصف من ثمرات الخلاف اذا وا
کان الحکم المذکور حکما عدمیا لاثبت الحکم الشبوتی فیما جاء الوصف عندنا کقولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لیس فی المعلوفۃ زکوۃ فانہ لایلزم ان الابل
اذا لم تکن معلوفۃ کان فیہا زکوۃ عندنا لان الحکم الثبوتی لایکون ان یثبت بناء علی العدم الاصلی وعندہ یثبت فیما جاء الوصف الحکم الثبوتی وایضا
من ثمرات الخلاف صحۃ التعدیۃ وعدمہا کما فی قولہ تعالی فتحریر رقبۃ مومنۃ ہل تقع تعدیۃ عدم جواز الکافرۃ فی کفارۃ القتل الی کفارۃ الیمین وقد مر
فی فصل المطلق والمقید ونظیرہ قولہ تعالی من فتیاتکم المومنات فہذا لایوجب تحریم کتابیۃ الامۃ الکتابیۃ عندنا خلافا لہ مع انہ یحتمل الخروج مخرج
العادۃ ۔ فان العادۃ ان لاینکح المومن الا مومنۃ کم اور دمستاہین تیوہم فیہا انا قالوا بان التخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ
وہما مسئلۃ الدعوۃ والشہادۃ فقال ۔ لایلزم علینا امۃ ولدت ثلثۃ فی بطون مختلفۃ فتقال المولی الاکبر منی فانہ نفی الاخیرین لان ہذا لیس
التخصیصہ ۔ ہذا دلیل علی قولہ ولایلزم والمعنی ان کونہ نفیا للاخیرین لیس لاجل ان التخصیص دال علی نفی الحکم عما عداہ ۔ بل لان السکوت فی موضع
الحاجۃ بیان فانہ یحتاج الی البیان ای الی الدعوۃ لوکان الولد منہ فلما سکت عن الدعوۃ یکون بیانا بانہ لیس منہ وایضا انما اتفق نسب الاخیرین
لان الدعوۃ شرط لثبوت نسبہما ولم توجد للامۃ نفی نسبہما وانما قال فی بطون مختلفۃ حتی لو ولدت فی بطن واحد فان دعوۃ الواحد دعوۃ الجمیع لاقال
الحاجۃ الی البیان فانما صارت بالاولاد ولم یثبت نسب الاخیرین بلا دعوۃ لانہما لایکون کذلک لو کانت دعوۃ الاکبر قبل ولادۃ الاخیرین
انہما منہ فلا ۔ فان دعوۃ الاکبر سکتنا متاخرۃ عن ولادۃ الاخیرین فلا یکون الاخیران ولدی ام الولد بل ہما ولد الامۃ فیحتاج لثبوت نسبہما
الی الدعوۃ ۔ ولا یلزم اذا قال الشہود لا یعلم لہ وارث فی ارض کذا انہ لاتقبل الشہادۃ عند ہذا نفی ای عدم قبول الشہادۃ عندہ بناء علی ان
التخصیص دال علی ماقلنا ۔ ای علی نفی الحکم عما عداہ فیفہم من ہذا الکلام ان الشہود معلومون لہ وارث فی غیر تلک الارض فبناء علی ہذا المنع لاتقبل شہادتہم
لان الشاہد ۔ دلیل علی قولہ ولایلزم ۔ لما ذکرنا لاحاجۃ الیہ جاز شبہۃ وبہا ترد الشہادۃ ونحن لانفی الشبہۃ فما نحن فیہ ۔ ای فی التخصیص
بالوصف ای لاتنفی کونہ شبہۃ فی نفی الحکم عما عداہ والشبہۃ کافیۃ فی عدم قبول الشہادۃ ولا حاجۃ الی الدلالۃ ۔ وقال ابو حنیفہ رحمہ اللہ
ای ماسکوت عن غیر الارض المذکورۃ ۔ سکوت فی غیر موضع الحاجۃ لان ذکر المکان غیر واجب ہہنا ۔ ای ذکر المکان المذکور یحتمل الاحتراز
عن المحارفۃ فانہم ربما کانوا استغنین عن احوال تلک الارض فحادوا وابتغی علیہم بالوارث فی ارض کذا فنفی وجودہ فیہا لانہ لوکان موجودا فیہا لکانوا
عالمین بہ اما سائر الاراضی فلا معرفۃ لہم بما جوا لہا فنحصوا عدم الوارث بالارض المذکورۃ دون سائر الاراضی احترازا عن المجازفۃ ۔ وسقط التعلیق
بالشرط یوجب العدم عند عدم الشرط عندنا خلافا للشافعی رح عملا بشرطیتہ فان شرط الشیء یتحقق الحکم عندہ وعندنا العدم لایثبت بہ ۔ ای بالتعلیق ۔ بل یبقی الحکم
علی العدم الاصلی ۔ حتی لایکون ہذا العدم حکما شرعیا بل عدما اہملیا لعین ماذکرنا فی التخصیص بالوصف ماذکرنا من ثمرۃ الخلاف فیہ ہہنا ایضا

وہو غیر مفید لان المسئلۃ من الاصول **قولہ** ۔ ای یحتمل ان یخرج مخرج العادۃ ان لاینکح المومن الا المومنۃ لیس علی ینبغی لان فی الخروج مخرج العادۃ ان یکون ذکر الموصوف بناء علی
ان العادۃ جاریۃ باتصاف المذکور بذلک الوصف وان الغالب ہو الاتصاف کقولہ الربائب فی حجورکم ولو کانت المتفشات ای الامار موسمات فی الغالب العادۃ جاریۃ
بذلک یصح ماذکرہ **قولہ** فی بطون مختلفۃ بان یکون بین الاولین ستۃ اشہر فصاعدا **قولہ** الامہا فلا یعنی ان الفراش اذا ثبت لہا من وقت الدعوۃ فکان انفصال الاولاد
الاخیرین قبل ظہور الفراش فیہا فیکونان منہ ولدی الامۃ **قولہ** فی ارض کذا یحتمل ان یکون صفۃ وارثا وان یکون ظرفا لکنوا متعلقا بلا تعلم فیکون منا سبا للتخصیص بالصفۃ من حیث
انہ تقیید وہذا لکما اورد وانی بحث التخصیص بالصفۃ قولہ تعالی ولاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق **قولہ** علی ارتہ طیبۃ فان شرط الشیء ما یتوقف علیہ تحققہ ولا یکون داخلا فی ذلک الشیء ولا
یہ فالضرورۃ یتحقق بانتفاء ہذا دلیل یفید بہ الشرط والا جمیع ماذکر فی الصفۃ من التحقیق والتعریف جاریہا وبالجملۃ دلائل مفہوم الشرط اقوی حتی ذہب البعض من لم یذہب الی مفہوم
قولہ یعنی ماذکرنا ای بناء علی عدم علیۃ الحکم الا بناء علی ان عدم الشرط علۃ لعدم الحکم **قولہ** وماذکرنا من ثمرۃ الخلاف یعنی لقال ان کانت الابل معلوفۃ
فلا تؤدی زکوتہا لایجب بذلک الزکوۃ عندنا فی السائمۃ خلافا لہ وایضا الحکم المعدوم عند عدم الشرط لایجوز تعدیتہ بالقیاس لانہ لیس بحکم شرعی وعندہ یجوز

ان الشرط قد يقال للامر الخارج يتوقف عليه الشيء كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما تترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه بل الشرط بالمعنى الاول وجب فاذكر ثم لا بالمعنى الثاني اي يتبقى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط للصلوة الصلوة فانه يتبقى صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بعد الفحص حكم شرعي بل اشكال ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء والا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفاء على انتفاء المشروط فان المشروط قد يكون ان لو يوجد بدون الشرط كالوضوء دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عندنا ويجوز عند الشافعي رحمه الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عندنا وتفسير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا المطلق يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولانا سنحاكمك الآية

فيثبت الجواز بتلك الآية وانما بنا على الخلاف بيننا وبين الشافعي ان اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد واي الحكم بتقديرين وعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم وهو معنى قولنا اعتبر المشروط بدون الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم وعلى هذا الاصل وهو ان اعتبر المشروط بدون الشرط فنحن اعتبرنا المشروط بالشرط كما نحن دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط اي على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقديرين وعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان المشروط ههنا يتوقف عليه الشيء بل علق عليه الحكم كما يقول في مثل دخلت الدار فانت طالق

ولا يلزم من انتفاء انعقاد المعلق عليه وهو عدم المعينان الذي يكون ان الشرط كلاما شائعا في عرف الشرع واللغة بل العرف العام ايضا يتوقف عليه وجود الشيء وفي هم انعدام الشيء عند انعدام ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون انعدام الشيء ولا موثرا فيه في اصطلاح اهل اللغة ما دل على شيء من الادوات المخصوصة كالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهابا وخارجا سوار كان علة للاخر او لا كالشمس ان كانت الشمس طلعت فالنهار موجود او طلوع الشمس النهار موجود او لا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم الحكم عند انتفاء الشرط لكن الكلام في ان الشرط هل يوجب الحكم عند وجوده او لا وهو مورد الخلاف بين الشافعي وبيننا فعندنا لا يوجب الحكم عند وجوده ولا عند عدمه وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم عند وجوده ولا يوجب عند عدمه

قوله من لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال تقدر بها على مهر الحرة فينكح مملوكة من الاماء المؤمنات عندنا لا يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بهذا المفهوم

فصار مقولا بالقول المحل وهل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو مورد صحيح لان حكما شرعيا على ما يصلح مخصصا للقول تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهو يصلح ان يكون موصولا بالعام ولانا سنحاكمك الى تاخير الآية

مدعيا في المتراخي انه نسخ لا التخصيص فذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا على ما يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولانا سنحاكمك الى تقدير عدم الاتصال

وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لانتفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يجب العمل بالعام وهذا خلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام

ستين مسكينا فان لم يجد وما في معناه اصيد طيبا فانه لم يلزم القيم قبل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشرط فثبت بهذا ان الاحكام على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته قلنا

فلما ثبت قبل الشرط عدم جواز نكاح الامة علمت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بعض آخر كما في الايات المتقدمة وفي وجوب

الصلوة ثمة فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات المناسب مع الحكم في الجملة اثبت بطريقه عند اهل العربية ان الحكم مع الجزاء وحده

والشرط طريقه ليتبرق للطرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرط طريقه خبرية والكان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ثبوت

شيء لشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء خبر من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فقال الشافعي رح الى الاول ويجعل

منع السببية فالبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك + هذا تفريع على ان المتعلق ينعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عنده ووجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عنده وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية + فان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فتثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما تثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان تثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني + ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا نسلم ذلك احدهما عن الآخر + ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم تثبت الا بعد الاداء وان قوله فلا نسلم ذلك احدهما عن الآخر + ففي فصل الامر باقي ان في العبادة البدنية نفس الوجوب عين وجوب الاداء + + + +

التعليق بمنزلة البتدا والجزاء المالي الشافعي رح الاول وصل التعليق بايجاب الحكم على تقدير وجود الشرط وعدما على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء مضافا كما شرط فيما ثابتا باللفظ منتفيا باللفظ وصار الشرط وجود التعليق عدما وقد ثبت ان عدم الانتفاء يدخل على العدم وحال ابوحنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط كما عرف في النفي والاثبات على تقدير وجود ما يضاف اليه الحكم على ما اصلنا ضعيفا على عدم دليل الثبوت الا الحكم شرعا ساقطا عن المعدوم ولكن الشرط تخصيصا اذ الدلالة على عموم التقادير حتى يقتصر على الوجود فلا يتقدم الحكم على وجود الشرط وانما يتأخر الحكم الى زمان وجوده لانه منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي ذكرتم فيما تقدم لما ان الاصل في تخريج انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا كما اذا جاء في السبب والشرط مطلقا سواء ورد في صورة التعليق او وردا ابتداء فلو كان كذلك عنده سبب للكفارة بدليل ثبوتها قبله ولكنه شرط التوقف وجوب اداءها عليه اجماعا وقيل ان يقال انه منع سبق حلف فليكفر ان حنث فيصير مانعا فيه قوله بناء على هذا الاصل تعلق تقديره تجوز تعجيل الكفارة لا تقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم تثبت لا يجوز تعجيل نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لانفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط لا يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الحنفية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه ان السبب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا تعليق الافضل المكلف بل لا منع له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو صمت عليكم اليوم وصمت عليكم اصالتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم تعلق باليمين كما تعلق بالفعل و معنى حرمة اليمين خروجها سن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز فيهم معنى الحرمة المنع ففي حرمة الفعل ان العبد منع عن كتابه وتحصيله فالعبد مرم والفعل مرم عنه ونحن كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة اليمين انها منعت عن العبد تفرقها فاليمين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا واكد وابلغ وذكر في الميزان ان الحنث انما انكر واحرمة الاعيان للملابسة بينهم وبين فعل العبد والله تعالى اعلم

وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقيل وجود الشرط ليس كذلك على ما عهدنا من الاصل وهو انا نعتبر الشرط مع الشرط فلا يكون موجبا الموقوع لما ذكرنا ان الجزاء انما تضاف الى الشرط فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر كيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا تختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك تحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر بالكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب وفرق بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية +

في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا ملحقين في اليمين بنفي البيع اليها لانها سبب كما يقال جرى النهر فيقال جرت الميتة لان تحريمها لمنفعة فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط وقد علم في بيان ذلك ما يقال اصحابنا المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة الجزاء السبب لما مر من ان الطلاق قبل الدخول بمنزلة البت من حيث ان الطلاق موجود والسبب لا يكون سببا والثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب بالنظر الى تصيرها باقية لا توصل الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء وهو فيما اذا لم يكن فيه مانع كالبيع علة للبيع لعدم المانع كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وقد ورد على الاول ان الاضافة اذا لم يقتض ان يكون ما نسب انعقاد المضاف سببا فانه يقتضي ان يكون ما نسب اليه علة حتى يثبت الطلاق عند ايجاب بان التعليق يمين وهي للتحقيق البر فيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها للتوقيت والحكم بالايجاب فيه وقته لا المنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع وقد ازال الزمان من لوازم الوقوع وقد ورد على الثاني انا سلمنا وصول المحل اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا يقع واحدة بائنة ولا يصير سببا كالبيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل ان قال لها ان كان مرجو الوصول الوجود الشرط ولو الحلال التعليق جعل كلا ما يصلحا له فيصير سببا كالبيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل ان قال لها ان دخلت الجنة انت طالق ثلاثا ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لقوله عليه السلام روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة وصدق فقال ان نزوجها فوفى طلاقها فلم يقبل ذلك سئل الله عليه السلام فقال الطلاق قبل النكاح فان كلمة من تفيد عدم الوقوع قبل النكاح وايضا قوله عليه السلام من ملك شيئا فقد ملك طلاقه وهذا يدل على صحة **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر وضعا للاقتضاء والبر والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا تكون اليمين مفضيا اليها لاستلزام اقتضاء النهي الى ما لا تحقيق الا عدم كذلك النهي والثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود سبب اليمين لا ينفي عند وجود الكفارة لانها انما تكون يمينا والحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وتهتك لحرمتها لا تو يمينا ودين اليمين فيكون شرطا والقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب الى نقيضه عمل البر كالصوم والاحرام فانهما ميثاق عمل الركاب محظورهما وبعده الانكاب يصير ان يمين لم تجب الكفارة بطريق الانقلاب على الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحنث حتى الكفارة بعد انقطاع العلة كالبيع بعد انقطاع الشكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا البقاء وقد خلف بخلافه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل سبب **قوله** وفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه منفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فيتخلف السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره البعد بخلاف ما هو تعالى غني فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة تتادى به الواجب منه منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط مع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت الينابة في المالية لحصول المقصد وهو المنفعة ومخالفته هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المتقوم في حقوق العباد وانه يتعيع الانسان يتدفع الضرر ان

وتبين الفرق اي على مذهبنا بين شرط وبين الاجل شرط الخيار فان مؤخرين واخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر واما ثبت الخيار بخلاف القياس قد خوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فالاطلاق والمتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فانه ان الشرط داخلا على السبب يكون داخلا على السبب الحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الاطلاق والمتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب ليلا تخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي اي افادته اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المقيد له اما خبران احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر خبر صادق اخبار ان لم يحتمل واخبار الشرع كقولك تمم والوالدات يرضعن اولادهن اكد اي من الانشاء لانه اخبار على الوجود + اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا

قوله وتبين الفرق لما جعل الماضي مع التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار رفع لما منع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنع السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتاخير التي فلما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب وتتاخر الحكم لحصول المقصد بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة اتباع السبب ثابت به قوله واما الاطلاق والمتاق فهما من الاستلزامات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيدخل بالاصل وبهذا يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كمال وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وكمل التعليق على الناقص فيدخل على البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير شرط قمار اوهو حرام محض والقائل ان يقول المتاق ايضا من الاثباتات دون الاستلزامات.

قوله الباب الثاني من الباب بين الذين اوردوا فيما سبق اشياء في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المقيد له اخذ ان الضمير للحكم الشرعي الان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المقيد لا مطلق الحكم قيد اللفظ بالمقيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا يقض عدم الانشاء وبضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المقيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع وقد يعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العوارض كقول القائل السماء تحتنا ان الكلام في اللفظ المقيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه على هذا الاضافة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما كان اضافة بهما خان كلا منهما كما يوصف به القول يوصف به القول لاحتمال الصدق بمطابقة نسبته الخبرية للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دوري ولان المنقول عند التقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهيته الخبر والانشاء وهي عند العقل والمقصد تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور

قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر جعل الحكم ثبوت مفهوم المفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه تفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ايجاب مجازا عن الانشاء وان لم يمكن كذلك فوجه افادة الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بالبلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الانتقال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين تصور الكذب على تقدير عدم الاتيان

واما الانشاء فالصيغ التي بها الامر وامثالها فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لاتفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في القول بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي قوله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي

بالفعل نظرا الى ظاهره تواخيه فان علت نفي مثل الوالدات يرضعن اخير الذي هو مجاز على الامر اجوا بمجموع المبتدا والخبر امر خبر المبتدا وعند قلت سبيل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبضعهم يرضعون اي الاولى ان يرضعن ايضا لان المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد رجينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما على او غيره وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا جعلهما بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي تعالى بعض الائمة حتى يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الاستدلال جار وغيرهما تابع موقوف الاحكام وتبيينه الحلال والحرام وانما قال البعض بهذا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل الطلب لعلو رتبته وعد نفسه عاليا فعل او اعتبر تقييد الاستعلاء في المدعا والا فالقاس هما هو طريق الخضوع او التساوي وطريق الاستعلاء فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الخضوع وهذا يخرج نحو التماس والدعاء **قوله** يقتضي فعل اي يطلبه ويوجبه الى صوره الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون **قوله** مقبولة فعل ماكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق الفعل من الفعل ثم الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى المتكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء **قوله** بقولة فيكف عن النفي غير مقولة عليه بحرف اللام الان براد فيه كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والامر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يكون تعليقية على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد بصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على عزيمة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لان المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول نمنع ان يكون الاستعلاء مستمرا كما وجوفان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا وحكاية عن الامر المستعلي فانه امر ليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا شاذ لا يعبأ في العرف مقول عند القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر حادث مريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق يطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة وان الشان لتردد الذهن عند الاطلاق في هذه الامور وردها بالمنع بل تبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما فالمجاز هو الاكثر اشتراكا وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالدلالة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام يفيد على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب **قوله** ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شامل للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او جبلة او خاصا به فلا يجاب جماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة بكذا هل يجب اتباعه علينا ام لا فعال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللنفي فيهما مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والشافعي متفرع

الصلوٰۃ المفروضۃ فی اول الوقت بجزء من
شے اول الوقت فی اول الوقت ۱۲

قولہ اذ ہو لیس بمعلوم ۱۲
بحث وجود ان المفہوم ثابت لغۃ وتوقف
الآمر صحیح لکن الظاہر ان المفہوم
جمیع الاثر شرعاً وان کان ثابتاً لغۃ
الکلم والاان یقال ان القیاس
المفہوم انما یکون حیث اشتمل
یظہر لکونہ وصفاً مناسباً ۱۲ منہ

قولہ والاثبات ۱۲
فہم المفروض والاثبات فیہ فی ذلک
لا یفوتہ الاثبات ۱۲

قولہ والاثبات ۱۲
اذ قبل علیہ اولم ان ذکر الوصف
لکثرۃ فوائدہ ۱۲

قولہ والاثبات ۱۲
بحث انہ قد صرح فیما سبق بان المفہوم
لا یکون علۃ فکیف یصح قولہ
ہنا والاثبات فیہ وجودہا فیکون
مفہوم کما ہو المشہور ۱۲ منہ

قولہ والاثبات ۱۲
لا یقال ان الکلام فی ان المفہوم
ہل یکون علۃ فیکون حجۃ ام لا
فکیف یصح ہذا الاعتراض
لانا نقول ان ہذا الاعتراض
مبنی علی ان المفہوم لا یکون
حجۃ الا اذا کان علۃ
وجہ الاصل ۱۲ منہ

قولہ والاثبات ۱۲
لا یقال ان عدم الوجود
تعلیۃ ۱۲

قولہ والاثبات ۱۲
من یقول بحجیۃ المفہوم
شے الحشر وارباب عروہ فیہ ثبت
یثبتون الحکم
بتوقف ۱۲ منہ

قولہ والاثبات ۱۲
ان ہذا الکلام
ہو ما یقال
الکلام

فان لیس حقیقۃ فی الفعل لان الاشتراک خلاف الاصل ولانہ اذا فعل لم یقل افعل لصح نفیہ شاہ ای لنفی الامر ای بصیغتہ وعرفا ان یقال انہ لم یامرہ ومن ہذا الدلیل ظہر ان الامر الذی ہو مصدر لیس حقیقۃ فی الفعل الذی ہو بمعنی الشان ولتسمیۃ امر اخبارا والفعل سجیب بہ ۱۲ قولہ والامر الفعل الخ بیان لعلاقۃ المجاز بین الفعل والامر علمنا انہ حقیقۃ فیہ ای فی الفعل لکن الدلایل تدل علی ان القول الایجاب الا الفعل ای الدلایل التی ان الامر للایجاب تدل علی ان الامر القولی للایجاب لا الفعل فان تلک الدلایل غیر قولہ تعم فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ یرادبہا الامر القولی ولا یکون حملہا علی الفعل وسیاتی وما قولہ فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ فالضمیر فی امرہ لا یمکن ان راجعا الی اللہ تعالی لا یکون جبابہ علی الفعل وان راجعا علی الرسول فالقول مراد جبابا فلا یحتمل علی الفعل لان المشترک لا یراد بہ اکثر من معنی واحد جلی انا لا نحتاج الی اقامۃ الدلیل علی ان الفعل غیر مراد بل ہو محتاج علی اقامۃ الدلیل علی ان المراد الفعل وسجی فی صدر الدلیل صحیح قولنا لان الدلایل الدالۃ علی ان الامر للایجاب لا تدل علی ان الفعل للایجاب واللفظ کاف المقدر مودای الامر القولی کاف للمقدر مودہو الایجاب والراوف خلاف الاصل ویجاب بمثلہ علیہ السلام استفید من قولہ صلوا علی انذکر

علی الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انفعل

متفرع علیہ وہو ان فعل النبی علیہ الصلوۃ والسلام لا یجاب واحتجوا علی الاصل بقولہ تعالی وما امر فرعون برشید ای فعلہ لانہ الموصوف بالرشد کما قولہ تعالی وامرہم شوری بینہم فتنازعتم فی الامر تحیرین من امر الرد وامثال ذلک واحتجوا علی الفرع بقولہ علیہ الصوۃ والسلام صلوا کما رایتمونی اصلی فاربعین تشمل عن اربع صلوات یوم الخندق فقضاہا مرتبۃ ثقب بہذا النص ان فعلہ اجب الاتباع وہو معنی کونہ لایجاب کما ثبت بقولہ تعالی الطیبون لہ والطیبوا الرسول ان قولہ موجب عان قلت ای حاجۃ الی الاحتجاج علی الفرع بعد ثبات الاصل قلت فیہ تنبیہ علی انہ مع ابتنائہ علی الاصل وتبعیتہ باوالثابت بدلیل مستقل قولہ لان المراجع المصمم علی کل من الاصل والفرع علی حدۃ واحتج المصنف علی بطلان کل منہما مع الاشارۃ الی الجواب عن احتجاجہ والاحتجاج علی بطلان الاصل من وجہین الاول ان الامر حقیقۃ فی القول المخصوص بمعنی انہ موضوع لہ بخصوصہ اذ فلو کان حقیقۃ فی الفعل ایضا یلزم الاشتراک وہو خلاف الاصل لاخلالہ بالتفاہم ترکیب الادلیل والمجاز ان کان خلاف الاصل الا انہ راجح علی الاشتراک لکونہ اکثر واشاعۃ فیما قیدنا بقولنا انہ موضوع لہ بخصوصہ لان مجرد کون اللفظ حقیقۃ فی ایرین مختلفین لا یوجب الاشتراک لجواز ان یکون موضوعا مقدرا لمشترک بینہما کالجسم ان فانہ حقیقۃ فی الانسان والفرس ولیس بمشترک بل ہو متواطی والثانی ان الامر لو کان حقیقۃ فی الفعل لما صح نفیہ عنہ لان استماع النفی من لوازم الحقیقۃ واللازم باطل فالملزوم بیان ان من فعل فعلا ولم یقصد صیغۃ افعل یصح عرفا ولغۃ ان یقال ما امرہ بل یقال انہ لم یامرہ بہ والدلیل الاول اعم لان الثانی انما یدل علی ان الامر الذی ہو مصدر لا یطلق حقیقۃ علی الفعل بالفتح ای مصدر فعل ستے یشتق منہ امر بمعنی فعل ویامر بمعنی یفعل ولا یدل علی ان الامر الذی ہو اسم لا یطلق حقیقۃ علی الفعل بالکسر وہو اسم بمعنی الشان ذکرہ فی الصحاح وفی ہذا الکلام اشارۃ الی ما سبق من ان الامر یطلق حقیقۃ علی نفس صیغۃ افعل مستعارا وعلی مقتضاہ الفعل بطریق الاستعارۃ لان الاول اسم والثانی مصدر بتراء القول الجبر والخلاف فی ان اول ہل یطلق حقیقۃ علی الحاصل من المصدر ای الشان والثانی ہل یطلق علی الفعل الذی ہو مصدر نفعل بفعل ثم اجاب عن احتجاج المصنم بان تسمیۃ الفعل امرا کما فی قولہ وما امر فرعون برشید وغیرہ من الآیات من تسمیۃ الشیء باعتبار اطلاق اسم السبب علی المسبب ای علی ان الفعل یجیب الامر وثبت فیکون من اثارہ وقد یقال غیبہ الاعلی الثانی لا نسلم ان الفعل لا یکون الفعل الا اذا کان مسببا عن الامر فلسنا نعنی بالفعل الا ما تعلق بہ الامر بالشان الذی ہو مصدر شان ای قصدت فذکر اللام فی المفعول ان والاظہر ان المراد من لفظ الامر فی الآیۃ ہو القول لما تقدم من قولہ تعالی وما امر فرعون برشید ای امرہ وبما امرہم بہ اما امر فرعون برشید فہو مصدر شاد ای رشد فجاز من باب ضرب صاحبہ قولہ سلمنا ان کان الاصل وہو کون الامر حقیقۃ فی الفعل بمعنی الفعل بطریق الاستعارۃ بالکنایۃ او المشروع فی الاستعمال سلمنا ذلک ولکن لا نسلم ان ہذا یتم بہ ما مر من مباحث الاصول وہو کون الفعل موجبا وغیر موجب فالطلب التشریعی اولا وبالذات فرع ثابتا والدلیل لما دل علی ان الامر للایجاب انما یدل علی ان الامر بمعنی القول

وموجبہ التوقف عند ابن شریح حتی تتبین المراد لانہ استعمل فی معان مختلفۃ وہی ستۃ عشر الایجاب کقولہ تعالی فیہما الصلوۃ ب الندب کقولہ تعالی فکاتبوہم ج الاباحۃ کقولہ علیہ السلام کل مما یلیک د الارشاد کقولہ تعالی واستشہدوا ہ الاباحۃ کقولہ تعالی فاصطادوا د التہدید نحو اعملوا ما شئتم نحو ان شئتم ز الامتنان نحو کلوا مما رزقکم اللہ ح الاکرام نحو ادخلوہا بسلام ط التعجیب نحو فما اصبرہم ی التسخیر نحو کونوا قردۃ خاسئین یا الاہانۃ نحو ذق انک انت العزیز الکریم یب التسویۃ نحو اصبروا او لا تصبروا یج الدعاء نحو اللہم اغفر لی یہ التمنی نحو الا ایہا اللیل الطویل استجلب بہ الاحتقار نحو القوا ما انتم قائلون بو التکوین کن فیکون

المخصوص الایجاب الا یدل علی ان الامر بمعنی فعل ینبی صلی اللہ علیہ وسلم للایجاب علی اصحابہ حتی یستدل المصنف علی الفصل غیرہ وایضا ان القول مذہبا جماعۃ فلا یقال ان المشترک لا عموم لہ فلا کان من ضرب المصنف عموم المشترک فرض عن الاستدلال الی المنع لان المصنف ہو الذی یستدل علی کون اللہ للایجاب فی لا کان ہذا فعلا تکلیفیا ان الفصل انما ان لامر بمعنی الفصل وہو الاولی لا الثانی علی کون الامر للوجوب فی غیر قولہ تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ فحذف علی ما تقرر فی مذہ الا فلیتوجہ قلقہ علی عموم المشترک ہو مم وایضا الثانی فی وجوہ ابطال کون الفصل موجبا فان ورد الدال مع تجرد عن القرائن الدالۃ علی تعین احد المعانی المشترکۃ فالفصل کون الفصل فی الایجاب فقط فالاصل عدم الایجاب فلا یثبت الوجوب الا بدلیل آخر وہو خلاف الاصل فلا یرکب الدلیل کما فی تعدد الدلیل مع تجرد الدال عن القرائن المعینۃ لاحد المعانی المشترکۃ ہو مم وایضا الثالث فی وجوہ ابطال کون الفصل موجبا فان ورد الدال مع تجرد عن القرائن المعینۃ لاحد المعانی المشترکۃ فالفصل ہو التوقف الی ان یتبین المراد وہو خلاف الاصل فلا یرکب الدلیل کما فی تعدد الدلیل مع تجرد الدال عن القرائن المعینۃ لاحد المعانی المشترکۃ ہو مم وایضا الرابع فی وجوہ ابطال کون الفصل موجبا فان ورد الدال مع تجرد عن القرائن المعینۃ لاحد المعانی المشترکۃ فالفصل ہو الاباحۃ فقط لان الاباحۃ علی الایجاب فقط لانہ اخف الطرفین کما ان المقصد الاصلی من الوضع علی ما نہی العبارات لاغیر وہو واقعۃ بالمقاصد علیہ الزیادۃ علیہ بالمقاصد الزائدۃ علیہ بالقول لا الفصل والفعل المقصد بالامر من اعظم المقاصد کونہ مبنی الاحکام ومناط الثواب والعقاب فیجب ان تنیض بالصیغۃ لا یحصل بغیرہا بالمقاصد الباقی الحال والاستقبال لا یحصل الا بصیغتہا وکلاہما ضعیف لان انحصار الموضوع فی اللفظ دعوی بالمقاصد غیر مسلم وعلی تقدیر التسلیم ایجاب کون الفصل للایجاب لان الفقہاء یستدلون بالافعال علی الوجوب کما یستدلون بالاقوال علی ذلک بل یدعون انہ یجب علینا اتباع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی افعالہ التی لیست بسہو ولا طبع ولا مختصۃ بہ بالدلائل الدالۃ علی ذلک وہذا ہم المقصد لا یقتضی اتحاد الدال علیہ بل قصدہ وشدۃ الاہتمام بہ وکثرۃ الاحتیاج الیہ وہذا کثرت الالفاظ المتردد فیہا بہم اتہاما ان دلت وہو الظاہر حینئذ علی الفرع ظاہر کونہ فعلا موجبا مستفادا من قولہ علیہ السلام صلوا کما رأیتمونی اصلی وہو صیغۃ الامر والامر من نفس الفصل والا لما صح الی ہذا الاستدلال بعد فعلہ تعالی فعل یفعلوا اللہ ولرسول وفی عبارت المصنف نظر لان الفصل لا یکون موجبا مستفادا من ہذا الحدیث بوجہین یعود احدہما الی المصنف والآخر الی المقابل اما الاول فلان الفصل لا یکون موجبا فی نفسہ بل یتوقف علی امر آخر وہو ان یکون الفصل بیانا لمجمل وہو الصلوۃ فی الحدیث المذکور وہو ممنوع لجواز ان یکون الفصل مبینا لمجمل آخر غیر الصلوۃ کالحج والزکوۃ وغیرہما وان سلم ان الفصل بیان للصلوۃ فلا نسلم ان بیان المجمل واجب بل یجوز ان یکون مندوبا وان سلم ان بیان المجمل واجب فلا نسلم ان کل فصل بیان لمجمل بل یجوز ان یکون الفصل بیانا لمجمل ویکون مندوبا وان سلم ان کل فصل بیان لمجمل واجب فلا نسلم ان کل بیان لمجمل واجب بل یجوز ان یکون بیانا لمجمل واجب ویکون بیانا لمجمل آخر مندوب وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب فلا نسلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل بل یجوز ان یجب بالقول وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل فلا نسلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور بل یجوز ان یجب علی التراخی وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور فلا نسلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین بل یجوز ان یجب علی البعض دون البعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فلا نسلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات بل یجوز ان یجب فی بعض الاوقات دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فلا نسلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال بل یجوز ان یجب فی بعض الاحوال دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فلا نسلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات بل یجوز ان یجب فی بعض المجملات دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فلا نسلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام بل یجوز ان یجب فی بعض الاحکام دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فلا نسلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات بل یجوز ان یجب فی بعض الاوقات دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال بل یجوز ان یجب فی بعض الاحوال دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات بل یجوز ان یجب فی بعض المجملات دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام بل یجوز ان یجب فی بعض الاحکام دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات بل یجوز ان یجب فی بعض الاوقات دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال بل یجوز ان یجب فی بعض الاحوال دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات بل یجوز ان یجب فی بعض المجملات دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات بل یجوز ان یجب فی بعض الاحکام دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات بل یجوز ان یجب فی بعض الاوقات دون بعض وان سلم ان کل بیان لمجمل واجب یجب بالفصل علی الفور علی کل المکلفین فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات فی کل الاحکام فی کل الاوقات فی کل الاحوال فی کل المجملات

قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعمالها في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تكلموا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تدن عينيك والعاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والياس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسالوا عن اشياء والشفقة نحو النبي عن اتخاذ الدواب كي لا تمشي على الطريق والاحتقار نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم ولا تحزن عليهم والتسوية نحو سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم والدعاء نحو لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والتحسير نحو لا تعتذروا اليوم وبيان العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تعتذروا اليوم وهذا الاحتمال اي اعتباره التوقف بسببه بطل الحقائق قوله عند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا نفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على الفعل عن الشافعي سواء بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما نسب اليه الشيعة فضل عن ان يرجح ولا نفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب فان كان اوراجا قد يعين عند ترجح الفعل وبين الوجوب والندب بالاباحة على ما نسب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبهما ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور الذكورة في ذلك لواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحابنا انه للاباحة لان الطلب جود الفعل وادناه المتيقن الاباحة قال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة وهو احد قولي الشافعي هو للندب لان الطلب الفعل فلا بد من جعل جانبه على جانب الترك واذا ما للندب لاستواء الطرفين شرعا والاباحة وكون المنع عن الترك راجحا على الرجحان قال اكثر العلماء انه للوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء والكمال الازم الناقص ثابت من وجه فمن جعل الاباحة والندب جعل النقصان اصلا واكمال عارضا وهو الاشبه لان المعقول والمكان هذا اشبا بالعلة والترجيح عرض عند الكثير وتمسك بالنص وحلاله

من ترجيح جانب الوجود وهو اما ان يناط الندب والوجوب عند الكثير بهم بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون وعن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فيفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب لمخالفة الامر فولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون الماموربه واجبا او ليس على تركه غير الواجب خوف الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما ان كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء والله اعلم بحكم الله صدر من غير لفظه او حال او تيسر فلا يكون ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد بالفعل فاما ان يراد فعل القاضي او فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى يامر فالاصل عدم تقدير الباء ويلزم ايضا ان يكون المعنى اذا حكم الله فعلا فلا معنى للنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى يامر فالاصل عدم تقدير الباء ويلزم ايضا ان يكون المعنى اذا حكم الله فعلا فلا معنى للنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى يامر فالاصل عدم تقدير الباء ويلزم ايضا ان يكون المعنى اذا حكم الله فعلا فلا معنى للنفي الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالزم على تركه لا يوجب الوجوب وانما قلنا ذلك اذ اردنا ان القول لم يكن فيكون وبهذا تحقيقة لا مجازا عن سرعة الايجاد وذهب الشيخ الامام ابو منصور رح الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد بالقول التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان تحقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنة في تكوين الاشياء ان يكون بعض فيما بعد هذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المتبرء عن الحروف والاصوات وعلى الذهبين يكون الوجوب مرادا من الامر واما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة لما يجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر الايجابي والنص آيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان التعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم عن احد الامرين الفتنة في الدنيا والعذاب في الاخرة يوجب ان يكون السبب مخالفتهم الامر وهي ترك الماموربه كما ان سوء الفتنة للاثيان بالاضداد والى فهم الحاضرين فحرف حقيقة وانا نقول هي عليها ان يكون والوجوب او الندب شاملا فيحمل على غيره فيقال خالفني فلان عن كذا واذا اعرض عنه دانت قاصدا ياه فقبل عليه فالمعنى ينبغي للذين يعرضون عن امر الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم بحذرهم ان يكون على تعيين المخالفة بمعنى ان الامر مشروع عن الامر ومتوجه اليه والاتيان بالمامور به فيسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الا خوف الفتنة او العذاب لا اذا كان الماموربه واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب بالكل فثبت ان الامر على تقدير وجوب الحذر بقدر تعالى فليحذر الذين يخالفون احدهما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون على تقدير كون امره عاما وهو ما يعم كل امر مطلق لان النزاع في كون المطلق الامر للوجوب لانه لا نزاع في ان الامر المقيد بالدليل على الوجوب كقوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيه دليل على ان الامر المطلق للوجوب لان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والثاني ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والثالث ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والرابع ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والخامس ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والسادس ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والسابع ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والثامن ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والتاسع ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والعاشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والحادي عشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والثاني عشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والثالث عشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والرابع عشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والخامس عشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والسادس عشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والسابع عشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والثامن عشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والتاسع عشر ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب والعشرون ان الله تعالى ذم من خالف امره بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والذم لا يكون الا على ترك الواجب وهو المطلوب

وتترتب وجود المامور به عليه والا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر وجد المامور به فانه اتى في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وذكر اي كن فاعلا للذكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الكون الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر بعد الاختيار فلم يثبت به وتثبيت الوجود لانه مفض الى الوجود وخبر من التصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ؛ وللعرف فان كل من يريد يطلب الفعل حزما يطلب بهذا اللفظ ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امره هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل الام اضافيا على المصدر او التميز بما في الحكم من الابهام والحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد اركابا فاعجبني ركوبه ومنها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا واما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاغراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تارك الذم والاخلال بان يقول انك ما امرتني بالسجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجد للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له ونحن صابه قلت اطلاق قول اسجد والآدم من غير قرينة مع قول اذا امرتك دون ان يقول امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الحسن هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بانفاذ اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف والاقتدار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول والكلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وسبب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون هذه الكلمة والا لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول لما احدثت فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر وتسلسل لانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على العلم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك فبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب قوله وعلى المذهبين اي سواء كان قوله فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني مرة على الثاني فظهر ان معناه نقول لما احدثت فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظره الواقع موقعة النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بالامر كما هو المتمثيل لعدم الجامع وفيه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في المقرر الشافعي اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكون الاشياء به على ما هو راي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه ما صح ان يكون الامر ضمنا الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء كونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكوين المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كائنا في ذلك الشئ بعضه الى شئ آخر ذلك لانه لا معنى لضم شئ الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان لبعض ذلك الغير وفي ذلك اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شئ آخر وهو امارة النقصان والتوهم ورد الاشكال في بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر ان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي ما تأخر الامر مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة سواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى

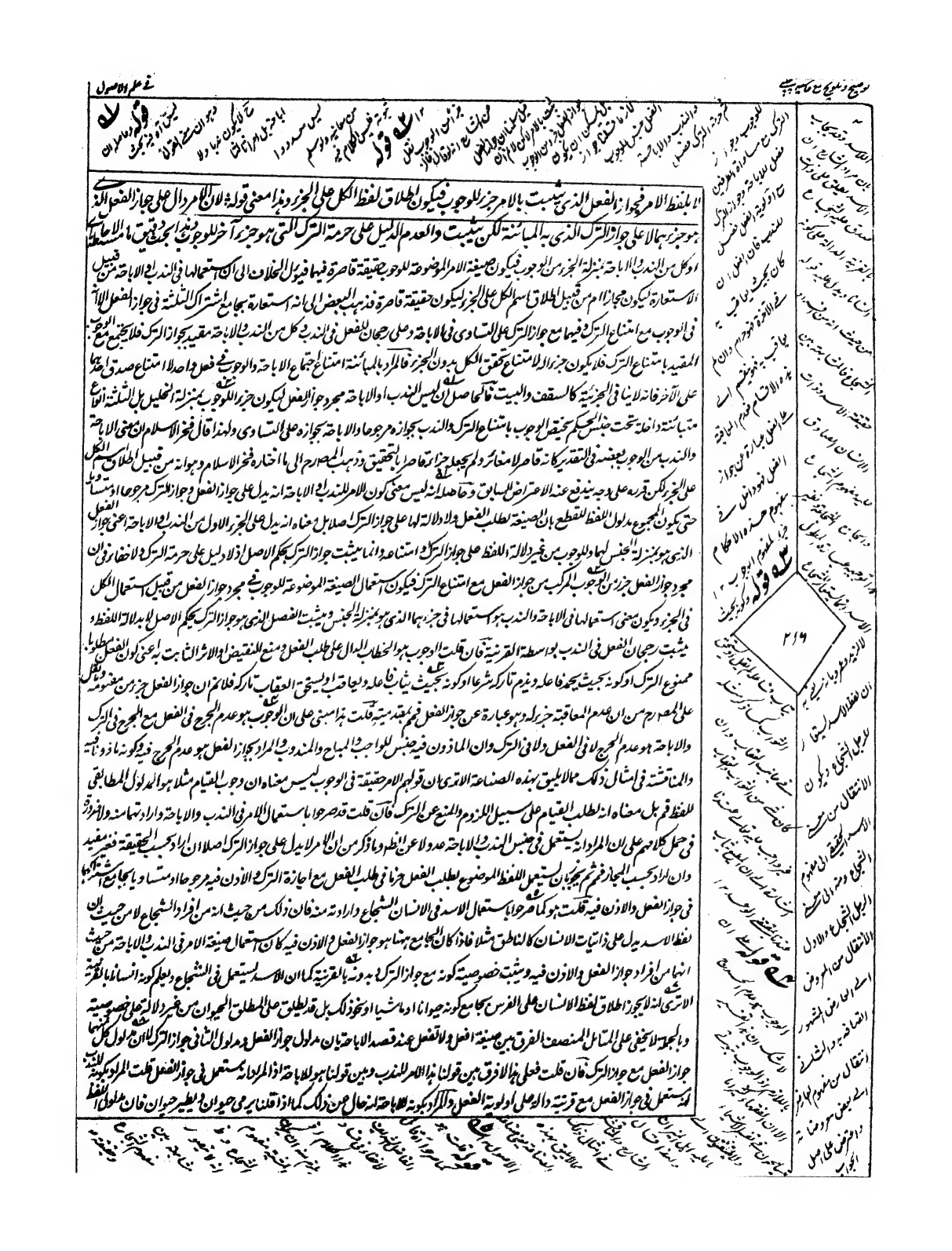
مسئلة وكذا البحث لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي المطلوب الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا واقلنا شيئة بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين بقرينتا القرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان تيشتا على وجهة تقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

لانها كلما من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب كون المطلوب حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف بان يحدث الفعل شاء اولم يشأ كما في امر الايجاد وهو يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمامور به نوع اختيار وان كان ضروريا بالمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملجئا بالجادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب يفضي الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان باعتبار جانب الامر يجب جعل المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبر الامر ين واشتبنا الامر كما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود واراده مجازا في الايجاب قلت نعم حسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب لا وجوب الايجاب بالشرع نسان قلت. الكلام في مدلول صيغة الامر حسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم يعني انه لطلب وجود الفعل واراده من المنع عن النقيض وهو ايجاب الزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل واراده جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى اراده وجود الفعل واراده تبدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وللقائل ان يقول لانهم ان صيغة الامر في اللغة لاراده المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الاراده فلا تكون مما فيحصل المامور به اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل وللقائل بالفرق بين اوامره واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولان اوامر الشرع مجازات لغوية وتفسير لو كان المركب للطلب وجود الحادث واراده تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الاراده لوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاول ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص للحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد الذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على النفس مخالفة الامر المطلق ودلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا نفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه لا يطلب بمثل صيغة افعل الا على انه يطلب الفعل جزما وهذا هو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الامر والنهي والبحث مشترك وللقائل ان يقول الدلائل انما تنهض في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصد رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير فاذا انصرفت عن الجمعة فساوم شيئا وان اشتريته بدرهم وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال المذكور لا يصح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة من الآيتين بمعونة القرينة وبهذا ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلا يترتب حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض ذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للاباحة لما روي

مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل الاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا يجوز ارادته

اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بالطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والخصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وتأويل ان المجاز في اصطلاح لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسمى مجازا بل يسمى حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح سيرد من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس غيرا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة اخذ الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب اخذ الفعل مع حرمة الترك لكن نقول الاذن الاباحة هو ان الامر يدل على جزء ارادته من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لان يدل على كلا جزئيه لان الامر اذا دل على جواز الترك لاصالة بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اطلب الكسب بعد الصلوة صلوة الفريضة بعد الفريضة ولا قوة الا بالله فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق عن القرينة للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وقد سبق البعض الى القول بكونه للندب وما ذهب اليه البعض لا نزاع في الحمل على ما يتيقن المقام وعند انضمام القرينة قوله سنة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والخصاص انه مجاز والحق ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من حيث هي بل هو بعد انضمام القرينة الصارفة عن الوجوب فعند فخر الاسلام بعد ما ثبت كونه حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما مرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى ان الدلالة في هذا على كون صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا انما يدل على ان الاطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان الاطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة استعمال الاباحة او الندب كيف وقد قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم وخذوا ذلك حقيقة او مجازا وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب فغيره ان المندوب والمباح مأمور به خلافا للكرخي والبعض وهو الخصاص والمباح ليس مأمورا به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب وانما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للمطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله والكعبي فالمباح واجب لكونه تركه الحرام او مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل بترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا فيجوز ان يكون واحدا من امور محصورة معينة او المباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد للكلام فخر الاسلام لو اعتبر الندب والاباحة في سلك واحد وخصص الخلاف بالكرخي والخصاص فلعله ذهب الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر اولا والكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة الوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهرا التجأ الى البطلان المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولا يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع لاجله دل عليه بالقرينة ذكرا او تأويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له الكل مجاز على ما نه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عليه الان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له الذي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة اه



لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون الطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزء بهما الا على جواز الترك الذي به المبائنة لكن يثبت والعدم الدليل على حرمة الترك التي هو جزء آخر للوجوب فبقي ما يستحق به الاحاطة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيها فيقبل الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة فيكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان للفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء الا لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمبائنة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء اللوجوب بمنزلة النخليل بل الثلثة انواع متبائنة داخلة تحت جنس الحكم يحيط الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب هو الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصرح الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرنه على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون اللام للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك واستناده انما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك فالاختلاف في مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزءيهما الذي هو بمنزلة الجنس وبثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وبثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض والاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه والمستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهوم ما يدل على المصرح من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فهم بمقدمة ممنوعة قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه فيكون ماذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ فهم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد تهما منه والفرق في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عد ولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر ليدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فثم يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل حزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واراده منه فان ذلك من حيث ان افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انها من افراد جواز الفعل والاذن فيه وبثبت خصوصية كونه مع جواز الترك بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على المطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل وبين الفعل عند قصد الاباحة بان مدلول جواز الفعل ومدلول الثاني في جواز الترك لان من اول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذا المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه مستعملا في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ

متن ۲۰۹ صفحہ

۲۰۹ متن اصل کے صفحہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ حواشی بھی ضائع ہو گئے

مسئلہ صفحہ ۲۱۲

هذا اذا استعمل في الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب والاباحة عند الشافعي رح فلا يكون مجازا لان هذا دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد هاهنا بخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق الاطلاق لفظ الكل على الجزء امر بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب والاباحة اما اذا استعمل واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب والاباحة على مذهب الشافعي رح فالامر بل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا ان المجاز لفظ اريد بغير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل واحد من الافراد ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان قطع الثوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا فصل الامر المطلق عند البعض لوجود العموم وانكر الكرخي رح اطلب منك الضرب بالضرب اسم جنس يفيد العموم وسئل السائل في الحج العام هذا ام لا بد سال اقرع بن الحابس في الحج العام هذا ام للابد فقهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا لا عبرة بسائر العبادات وعند الشافعي رح يحمل لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فتخصص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او موصوفا بوصف كقوله تعالى ان كنتم صبيا فاطهروا واقيموا الصلوة لدلوك الشمس فلان يلزم التكرار في المقيد والمسبب للمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر فسر وانما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او المجموع الافراد والواحد من حيث المجموع وذا لا يحتمل لانه يثبت الا بالنية الا على العدد المحض اي الذي لا يحتمل على العدد المحض ففي طلقي نفسك يقع الثلث على الاول ويحمل الاثنين عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ولو نوى الثنتين او الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا ولا الثنتين لانه عدد محض لان دلالة الاسم الفرد على العدد قد ذكرنا في هذه المسالة بما لا ثمرة الا الخلاف ولم يذكر وا ثمرة الا خلاف مبتنيا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاحفظ وتب هذه المسالة

٢١٩

واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان الشائع في الغير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بعد ما ذكرنا من ان التعميم في المفرد المحلى باللام يعني الذي يجب عدم التخلف عنه في الخارج في الفعل مع الترك في الزمان فاذا قام دليل على ان المقصود بالمفرد المحلى باللام احد الجزئيين جميعا او ان يكون المقصود احدهما فلا بد ان يكون احدهما على الاباحة وقد قالوا بالجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي رح بدليل ان دليل الوجوب دل على وجوب الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز بل يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فبقي دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل على التكرار وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم دون دلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة حقيقية على ما لولا المقتضي لاداء الطلاق فيكون على ما يلزم المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في الطلاق

قوله فصل عموم المفعل شمولا افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك ما يقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب قدر المداومة وان كان موقتا يجب القاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر قيل زمان في مثل صلوا وصوموا الاتباع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى قرائن المفوضين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان لام المفرد بقرينة العموم والتكرار او العموم والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في لام المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالة على مصدر معرف باللام لان الفرض مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الاشارة الطلب ودون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العام هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان الحرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتياده الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وليس كذلك بمتكرر وفي الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع

وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن اصحابنا في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا ما قال في المتن فان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على مذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى

العالمين هذا لا بد ولا تعلق له بالامر وأما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم الخبر لو قلت نعم لوجب الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب شرع والله يصنف الشرائع الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او مكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من ان حاصل الاقرع ومن كونه محتملا ان اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووضع الضمير في قوله يحتملهما ان الخاص من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء رح وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى واقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف هو دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما هو من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه رح لا معنى لقوله لا بمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه مطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك رح لا اشكال فظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه لو وجه على هذا المذهب بحيث لا يتبقى الا بدليل كما صرح به المصرح في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان المقيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان معلقا مثل ان دخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب بمثله وهذا معنى قول الامام السرخسي رح المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة لان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ما دون المائة بعدد ممتثلا ويحتمل كل الجنس بمثله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على الاحد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فتعين او اعتبار اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير له بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الواقع بلفظ العدد بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد نوى ما نوى قبل فكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتصار وقائل ان يقول لانسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون معنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارا فهو ساقط اذ لا نسلم ما تالى الامر المعموم والمستغرق سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل

فاقطعوا ایدیهما لایرد به کل الافراد اجماعا فیراد الواحد فلم یدل علی الیسار فصل الاتیان بالمامور به نوعان اداء امر الی تسلیم عین الثابت بالامر وقضای تسلیم مثل الواجب به وقلنا فی الاول الثابت بالامر لتسلیم الفعل

قوله وقوله تعالی فاقطعوا ایدیهما قد یرد علی هذا الاصل وهو ان السارق لایحتمل العدد مسئلة عدم قطع یسار السارق فی الکرة الثانیة وکلام القوم حیث ابتنائها علی ان المصدر الذی یدل علیه اسم الفاعل وهو السارق لایحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلی هذا یخرج ان کل اسم فاعل دل علی المصدر لغة مثل قولک سارق والسارقة لایحتمل العدد وکل اسم فاعل دل علی مصدر لایحتمل مصدره العدد فالاسم المضاف عن المضاف الیه یحتمل العدد لمصدره وتحصیل الربط فصیح الکلام والحاصل ان المصدر الذی یدل علیه اسم الفاعل لایحتمل العدد بمنزلة المصدر الذی یدل علیه الاسم مثل السارق الذی سرق سرقة واحدة ولایجوز ان یراد الواحد لانه مما لایدری الذی هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق علی آخر الحیوة اذ لا نعلم تحقق جمیع سرقاته الا مع وهو مبطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع ید واحدة بالاجماع فالمعنی الذی سرق والتی سرقت سرقة واحدة یقطع من کل واحد منهما ید واحدة وهی الیمنی بدلیل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضی الله عنه ایسانهما فلا یکون قطع الیسری مرادا اصلا ولایکون تکرار الحکم بتکرار السبب لقوات المحل وهو الیمین بخلاف تکرار الجلد بتکرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وکلام المصنف رحمه الله فی اختیار هذه المسئلة علی مصدریة اسم الفاعل لایتأتی الا بما ذکرنا من الوجوه التی متعین للاجماع علی ان لا یقطع بالسرقة الا ید واحدة وقطع یمین مرادا اجماعا فلا یدل الآیة علی قطع الیسار ولا یتأتی النص وانما عدل عن تقریر القوم ان اسم الفاعل کالسارق مثلا عام وعمومه یقتضی عموم المصدر ضرورة امتناع قیام الواحد الحقیقی بالمجموع وجواب ان المراد وقت المصدریة بالنسبة الی کل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل الاتیان بالمامور به نوعان اداء امر الی تسلیم عین الثابت بالامر وقضاء امر الی تسلیم مثل الواجب به وقلنا فی الاول الثابت بالامر لتسلیم الفعل

الاداء فی اللغة تسلیم عین الواجب والقضاء تسلیم مثله والاتیان بالمامور به یتناولهما فقسمه الی نوعین باعتبار ما یتناولهما وقوله تسلیم عین الثابت بالامر لتسلیم الفعل احتراز عن الصلوات الفائتة فان الثابت بالامر فیها تسلیم الفعل لا تسلیم عین الفعل لان الفعل الواقع فی وقت الفائتة لیس عین الفعل الثابت بالامر فی وقته لان ذلک الفعل کان مشروعا فی وقته بسبب الوقت وهذا الفعل مشروع فی وقته بسبب القضاء فلا یکون عینه وقوله لتسلیم الفعل احتراز عن الصوم فان الثابت بالامر فیه تسلیم الکف لا تسلیم الفعل

قوله وان عدل الی قیمته جاز لان الواجب تسلیم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب فی الذمة لا تسلیم عین الثابت بالامر لتعذر تسلیم عین الواجب لانه لا یقبل التفرغ من العهدة فلا یکون اداء عینه وذلک لان الممتنع تسلیم عین ما وجب بالسبب وثبت فی الذمة لا تسلیم عین ما علم ثبوته بالامر کفعل الصلوة فی وقتها او اتیان ربع العشر والحاصل ان العبرة بالمثلیة بالقیاس الی ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب فی الذمة وعلی هذا الاحاجة الی الشرح بقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفریغها فاخذ ما یحصل به فراغ الذمة حکم ذلک الواجب کانه عینه والثابت بالامر اعم من ان یکون ثبوته تصریح الامر کقوله تعالی اقیموا الصلوة او بما هو فی معناه کقوله تعالی والله علی الناس حج البیت ومعنی تسلیم العین والمثل فی الافعال والاعراض ایجاده والاتیان بها فان العبادة حق الله تعالی فالعبد یؤدیها ویسلمها الیه تعالی ولم یعتبر التقیید بالوقت بعلم اداء الکوة والنذورات والکفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب بالسبب آثار النوافل واعتبر فی القضاء الوجوب لانه مبنی علی کون المترک مضمونا والنفل لایضمن بالترک ولما اذا شرع فیه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فیقضی والمراد بالواجب ههنا ما یلزم الفرض الیوم بمنزلة قید مثل الوقت ههنا بان یکون من عند من وجب علیه احترازا عن صرف وجوبهم الغیر الی دینه فانه لا یکون قضاء وللمالک ان یستردهما من الیدین وکذا اذا نوی عن ان یکون فرضه

وتطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان المقررة عرفت قربة في وقتها فاذا فاتت تتغير صفة الوجوب

لانه لو عرف لامتثل الامر ثانيا وعند عامة اصحابنا يجب بالامر الاول والاداء والقضاء يجبان بسببه لانه يسقط بالخروج والفعل من غير ما يجب به

فتضاءت ظواهر ادلته قضاء بموقع فعله والصحيح مع قوة الادلة خلافه حرف النقل مع ان المتأدية اعلى فان قلت قد يخلع تعريف الاداء الاتيان بالمأمور به الذي ورد به الامر كما لا يصطبا وبعد ما حال ولا يخفى ان قولك البلاغ ليس بمأمور به عند المحققين فاذا ثبت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا والحق انه لا يلزم بعد ما امتنع الاداء بمسكم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء شيء آخر وهو ما نقل عن بعض من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل امرا سما للطلب الجازم كما هو رأي البعض فظل الاداء بالواجب فلذا جعلنا من اقسام موجب الامر وان جعل سما للطلب جازما كان او جامعا على التركيب وسما بالنظر الى الماموربه الواجب والمندوب فيكون الاداء بالنظر الى الايجاب والقضاء بالنظر الى الندب وهو ما ثبات فاعلم ان هذا معنى الاداء اداء خفيف يستلزم بين الواجب والمندوب ولا يخفى ان موجب الامر ولو بتعريض للبلاغ اذ ليس في الوقت الا طلاق الاداء عليه كالاصطبا ومثله الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان اكمل موجب الامر وذلك لانه لو علم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب جميعا مشتركا بين الوجوب والندب والاباحة فيكون الاداء بالنظر الى الصيغة اداء خفيفا مستلزما بين الواجب والمندوب والاباحة ولا يخفى بعده لان الاباحة ليست من

مسئلہ صفحہ ۲۲۴ سطر ۱۲ قولہ

فنافات الاشرف الوقت وقد فات غیر مضمون الا بالاثم ان کان عامدا لقوله لعم فمدة من ایام اخر وقوله لعمران نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها قال الله تعالی فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر وقال علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذلک وقتها استدللنا بالآیة والحدیث علی بان شرف الوقت غیر مضمون اصلا اذا لم یکن عامدا فی واذا ثبت فی الصوم والصلوة وهو معقول فثبت فی غیرهما کالمنذورات والاعتکاف قیاسا دما ذکرنا من الفصل الی علام ان ما وجب بالسبب السابق غیر ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط الالایجاب ابتداء ✽ جواب اشکال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فمدة آخر فیکون واجبا بسبب جدید لا بالسبب الذی اوجب الاداء فقال فی جوابه وما ذکرنا من النص الی آخره والبعض لا یرد قضاء الاعتکاف والمنذورات قیاسا لان القیاس مظهر لا مثبت فان قیل فعلی هذا الاصل وهو ان القضاء یجب بسبب الاداء قضاء الاعتکاف والمنذور فی رمضان ینبغی ان یجوز فی رمضان آخر

کذلک لان الملقم بالعبادة هو تعظیم الله تعالی ومخالفة الهوی وذلک یختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقدیم علی الوقت انما هو لامتناع تقدیم الحکم علی السبب فان قیل الفائت یقابل بالمثل او الضمان فما الذی یتولی بشرف الوقت الفائت حتی یتحقق العجز عن مقابلته بالمثل اقول الصبیاء وفضایل شرف الوقت والفائت بالضمان فقد انتقت فی غیر العمد لقوله صلی الله علیه وسلم رفع عن امتی الخطاء والنسیان وثبتت فی العمد بالنص والاجماع علی تارک الواجب فیما فیه عن وقد تم الظن من کلام القوم ان یراد بالآیة والحدیث فی هذا المقام التمسک جاهلا علی ان الواجب فی الصوم والصلوة لایه قد یخرج بالوقت الا الان المصم صرح بانه قبیل لما منهم من قوله اذا کان عامدا وهو انه اذا لم یکن عامدا لا یکون شرط الوقت مضمونا اصلا وذلک لان الشرع جعل خراب ترک غیر عامد هو الاتیان بالصوم فی ایام آخر والصلوة فی وقت آخر من غیر تعرض لشی آخر بل مع ایجاب الاداء فی ذمته ویکون ایجاب ان یکون ورده الاستدلال بها علی عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه ینبغی ان اشار بالکلام علی زیادة فائدة وهو بالجملة اقتضاء الوجوب بعد الوقت ثابت فی الصوم بنص الکتاب وفی الصلوة بنص الحدیث وکلاهما مقول المعنی لان خروج الوقت لا یصلح مسقطا ولا یؤثر فی حق اصل العبادة فثبت الحکم فی غیر الصوم والصلوة کالمنذور والاعتکاف قیاسا علیهما بجامع ان کلا منهما عبادة وجب بسببها فان قیل هذا حجة علیکم لانکم لا تقولون بوجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الکتاب ولیست بواجبات بالقیاس فیکون القضاء بسببها ودلیل صحة ما ذکرنا انا اوجبنا الاداء قیاسا لانه لا فرق بین النص الایجاب القضاء علی ما علم بتقاریر الواجب بحقوق شرف الوقت لا الی بمثل وضمان فیما اذا کان اخراج الواجب عن الوقت لعذر والقیاس مظهر لا مثبت فی کون بقاء وجوب المنذور والاعتکاف بقاء النص الوارد فی بقاء وجوب الصوم والصلوة ویکون بالوجوب فی الکل بالسبب السابق لا یقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لکان الامر مقتضیا لکن قول القائل صم یوم الخمیس لا یقتضی صوم الجمعة والسبت لو اقتضاه لکان اداء بنص آخر لان یقول صم ایام الخمیس وما یلیه الجمعة علی ما لا یخفی ✽ انا نقول معناه انه امر بالصوم وبما یقارنه فی یوم الخمیس فما فات القاصر فی یوم الخمیس الذی یکمل الوجوب یبقی الوجوب بسبب ناقص فیجب ویخرج لا یلزم اقتضاء بخصوص یوم الجمعة ولا کونه اداء فیه ولا کون صوم الیوم من سوار ✽ قوله فان قیل لو قال الله تعالی ان امتنع رمضان لو امکنه هذا الشهر مشیرا الی رمضان فصامه ولم یمکنه لزمه قضاء الاعتکاف شهرا متتابعا صوم مقدار وهو لا یجوز ان یقضی فی رمضان آخر کما لا یجوز ان یکتفی الجمعة عن الظهر فلو کان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلک لان رمضان الاخر مثل الاول فی کون الصوم مشروعا فیه ✽ قوله وکون الاعتکاف فیه صحیحا ولما لم یجز علم انه بسبب جدید وهو التقویت ✽ قوله وبسبب مطلق یوجب الاعتکاف بصوم مقصود مخصوص به بعبارة اما انذر اعتکاف شهر غیر رمضان فهاهنا التقریر ان المراد بالسبب الجدید والسبب الاول هو سبب الحکم لا النص الدال علی ثبوت الحکم والا لکان المناسب ان یقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال علی وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجدید هو قیاس المنذور علی الصوم والصلوة بل النص الوارد فی وجوب قضائهما ✽ ویمکن ان یقال کون سبب القضاء هو النذر کما یمین وجوب بالنص الدال علی وجوب بالمنذور وکونه هو التقویت کنایة عن وجوبه بالقیاس علی الصوم والصلوة تعبیرا بالملزوم عن اللازم وفی لفظ فخر الاسلام اشارة خفیة الی هذا المعنی او ایقال هذا استثقیل لایجاب الفصل علی الاصل

اى اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى ان يجوز قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان آخر
لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف
فيجوز القضاء فى رمضان آخر قلنا القضاء ههنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه
اى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط فى رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا زال هذا اى عارض شرف الوقت
بحيث لا يمكن دركه الا بالوقت مريد يستوى فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا لصوم
مقصود اى الصوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ
سقوطه لوجوب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد صاحب الاسلام بقوله وكان هذا
احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء
مع سقوط زيادة ثبت لشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع رعاية شرف الوقت كما ان الاداء
وجب كذلك يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت
والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت لشرف الوقت الى آخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة فاذا وجب انقصانا
فالزيادة هى افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب المصوم المقصود فاذا مضى رمضان سقط
وجوب رعاية ملك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجر تيلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة انما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان اولى
من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة فيشرف الوقت انما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب
صوم مقصود ثبت بخوف الموت ولهذا بالاعتكاف ايضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى

بايجاب التكليف زيادة على نفسه والمسئلة تدل ان وجوب القضاء ليجاد وجه التكلف على نفسه يكون بوجوب جديد لا بالوجوب الاول فكذا فى ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب
وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما بالاعتكاف لما ترى فى ايجابه وايجاب هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت
لشرف الوقت فقد فات بموت لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مريد يستوى فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت لشرف الوقت
من الزيادة تبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان الواقعة بالشرف لا ان يحتمل
السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يأت فى رمضان الثانى فقوله فيقتضى صوما معنى على ثبوته لها الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف
الا بالصوم وايجاب الشئ ايجاب بقدوره وشرط الطهارة التى لا يتوصل اليه الا بها يكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو محدث
جاز اداء ما يلزم بحيث الى وضوء لاجلها وقوله انما جاز هذا النقصان اى عدم وجوب صوم تصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان شرف الوقت بشرفه وشرف صوم
بفرضيته الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت اشرف
فثبت لعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم تصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام
سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة اثباتا لشرف الوقت فسقطا ما ثبت لشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق
العجز من اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ الاعجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وبذا يمتنع الصلوة وحيث مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك
شرف الوقت بخروجه فبقى اصل الصلوة مضمونا بغير الطهارة وقوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت لشرف الوقت من زيادة الفضيلة وابقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احد الوجهين
الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت لشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء لصوم مقصود مخصوص به آخر وجوبا بالقضاء مع رعاية ما ثبت بسبب الوقت

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت یوجب وجوب صوم مقصود ولا شک ان وجوب القضاء مع فضیلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضیلة شرف الوقت اذ فضیلة شرف الوقت فضیلة لیلیاتوتها بخلاف فضیلة الصوم المقصود وہذا البحث من مشکلات مباحث اصول الامام فخر الامام رح وقد فسر فی بعض الحواشی الوجہان بغیر ما فسرت لکن لا یخفی علی ذوی الکیاسة الممارسین المعلوم ان الدلیل الذی استدل بہ علی الاحوطیة یدل علی ان المراد ما ذکرت لما توہمہ وللہ الحمد الملہم للصواب

من الزیادة وذلک بان یقتضی الاعتکاف فی رمضان آخر والدلیل علی کونہ احوط الوجہین ہو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزیادة لما احتمل السقوط بعضی رمضان فالنقصان الثابت بہ وان کان واقعا بشرف الوقت اولی باحتمال السقوط والہبوط الی الکمال الذی ہو الاصل فی الاعتکاف وہو ان یفوتہ صوم مقصود مخصوص واذا عاد الاعتکاف المنذور الی کمالہ المرتاد بالاعتکاف فی رمضان الثانی لنحوہ عن الصوم المخصوص بالاعتکاف ولانہ وجب کاملا فالتیادی فی اقتضاء وجوبہ سقوط النقصان امران احدہما الاتیان بالعبادة احوط من ترکہا والیجابہا اولی من نفیہا وزیادة تاخیر من النقصان فیما ستعقبہ المتقدمان فیما یکون اولی من سقوط الزیادة وایضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص بہ وہو تکثیر للعبادة وتکمیل للاعتکاف فیکون اولی وثانیہما ان یوجب سقوط الزیادة امر واحد ہو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثانی وموجب سقوط النقصان امران خوف الفوت والنذر بالاعتکاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانی یوجب قضاء الاعتکاف قبلہ ولا یتصور ذلک الا بسقوط النقصان وایجاب صوم مخصوص بہ واما الثانی فلان الاعتکاف شرع لصوم لہ اثر فی ایجاب ما یحتاج لا یسقط الا بعارض فی النذر بالاعتکاف ثبت صوم مخصوص بہ وہو معنی سقوط النقصان فاذا ثبت ما ثبت بہ خوف الموت فاولی ان یثبت ما ثبت بہ خوف الموت وہی ما تحوز فیہ تحققہا جبہ حالان قوة السبب وکثرتہ ادعی الی وجود المسبب لیراجع من ذلک جمیع المؤثرین علی اثر واحد فان المراد بالاثبات ہہنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثیر والایجاد فان قلت ان زیادة النقصان قد تثبتہا عوارض شرف الوقت فی فقطان بحیث لا تعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الی ما ذکرتم من التطویل قلت السبب قد یکون سببا لحدوث المسبب ودوام بقایہ فلا یدوم بانعدامہ کالصلوة وجبت بالوقت وبقی الوجوب بعد انقضائہ فلا یرد فی بیان المدعا کما ذکرہ اوفیہ اشارة الی الجواب مما یقال ان سقوط شیء لا یصلح دلیلا علی وجوب صوم مقصود فیکون وجوبہ ثابتا بالدلیل وذلک لان النذر بالاعتکاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت کان مانعا عن فوت الحکم کتعدد العدة یثبت الحکم بوجوب سببہ مع عدم المانع وقولہ لان یحتمل بفتح اللام علی انہا اللام الداخلة علی الجملة الاسمیة مبتدأ ان یحتمل وخبرہا اولی وغیر یحتمل عائد الی النقصان والراجحة وحدہ لاتحادہما معنی اذا المراد بہما عدم وجوب المصوم المقصد وقولہ رمضان الثانی بتنکیر الوصف تارة وتعریفہ اخری علی انہ علم اذا قصد بہ معین ومنکرا اذا قصد بہ مبہم مثل مررت برجل فاضل وزید آخر فاضل وبہ رمضان آخر رمضانا مغایرا للذی نذر الاعتکاف فیہ ایا ما کان وبرمضان الثانی الذی علیہ وہو مبہم الا ان قولہ فی تقریر السوال ولا یجزی فی شہر رمضان الآخر کان ینبغی ان یکون بالتنکیر ولہذا قال اعم فی رمضان آخر لا بعامہ والی رمضان اعم من آخر لتعینہ قطعا ہو شہر رمضان بالاضافة ورمضان محمول علی الحذف للتخفیف ذکرہ فی الکشاف وذلک لانہ لو کان رمضان علما لکان شہر رمضان بمنزلة انسان بمعنی لا یخفی تجوز وقد اکثر فی کلام العرب شہر رمضان والمسمع شہر رجب وشہر شعبان بالاضافة قولہ وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذکرہ تمہید لما یعلی تقصد التفسیر وہہنا علی تقصد التقریر لیستنتج منہ ان سقوط شرف الوقت یوجب وجوب صوم مقصود لانہ یوجب سقوط النقصان الذی ہو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفی النفی اثبات فی کون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم المقصد فیکون موجب السقوط سوجبا اذ فضیلة شرف الوقت فضیلة لیلیاتوتہا لان الاعتکاف مشروع فی جمیع الشہور الاثنی عشر وہذہ الفضیلة لا توجد الا فی واحد منہا فتخالف فضیلة الصوم المتقوم فان فوتہا لا یکون الا بفوت الاعتکاف فی رمضان قولہ وقد فسر فی بعض الحواشی الوجہان بغیر ما فسرت فقیل احدہما ایجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ایجابہ بسبب جدید ہو التفویت والاول اوجہ والملزم ان لا یجب علیہ القضاء فی صورة الفوات دون التفویت کما اذا احدث بہ فی رمضان مرض مانع من الاعتکاف دون الصوم کما لا یخفی مثلہ وقیل احدہما ایجاب القضاء بصوم مقصود الآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتکاف بلا صوم وتعذر ایجاب الصوم بلا موجب کما ہو احد الاحتمالین

والاداء اما کامل وهو ان یؤدی بالوصف الذی شرع کالجماعة او قاصر لم یؤد کما شرع کصلوة المنفرد والمسبوق کفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه یقضی ما انعقد لم باحرام الامام مبتدأ فکانه خلف الامام فعلی هذا ان اقتدی بالمسافر مبتدأ فی الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام ما یخرج مصره لیتوضأ واما بنیة الاقامة فی غیر مصر وقد

فرغ امامه بنی علی عشرین باعتبار انه قضاء والقضاء لا یتغیر اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم یقع فرضه الا فی مصره بمسألة اقتدی مسافر بمسافر فی الوقت ثم سبق للمقتدی حدث فذهل مصره او نسی الاقامة والامام لم یقع تم اربعا لان نیة الاقامة اعترضت علی الاداء فصارت فرضه قضاء

من اربع وهو الاول محولان فیه استقلال النقصان واعادة الواجب الی صفة الکمال بایجاب ما هو تبع لوجوبه وفی الثانی اسقاط الاصل الواجب تعمد بایجاب التبع فالدلیل المذکور لا یدل علی ان الوجه الاول احوط من الثانی بمدیرین المفسرین لانه جعل نتیجة الدلیل وجوب عدم القضاء فی رمضان الثانی بخلاف الوجه الثانی غیر ان الاحوط هو القضاء فی رمضان الثانی بان یجب القضاء مع رعایة الزیادة کما ذکره المصنف لیس بصحیح کما فی التقریر الاول والاحوط القضاء من اصله کما فی التقریر الثانی ولهذا عرف الذاهبون الی التقریر بان المذکور لیس دلیلا علی الاحوطیة بل بیانا لامکان ایجاب القضاء بصوم متعدد بان الواجب انما تتعلق العبادة بشهر الوقت قد یستغرق زوال الوقت کما فی الصوم واصله فسقوط النقصان وبه یعدم وجوب الصوم المقدم والعود الی الکمال اولی لان الاول عود من الکمال الی النقصان وهذا عود من النقصان الی الکمال فکان من الاحتیاط الی العزیمة واسقط النقصان وعاد الی الکمال لم یتأد فی رمضان الثانی ولا یخفی بعده

لا یحتمل اللفظ قوله والاداء قد یسبق الی الناس مورد به اداء اوقضاء بترکل منهما بعض ان لم یکن فیه شبهة الآخر او غیر محقق ان کان فیه فیصیر الاقسام اربعة والی هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله موجب الامر متقدم نوعین وکل منهما یتنوع نوعین ثم کل من الاداء المحض والقضاء المحض ینقسم الی قسمین الی الاداء الکامل والقاصر ثم الاسلام رح بقوله موجب الامر متقدم نوعین وکل منهما یتنوع نوعین ثم کل من الاداء المحض والقضاء المحض ینقسم الی قسمین الی الاداء الکامل والقاصر دائر بین الفقهی والاثبات فیلزم ان یکون الشبیه بالقضاء قسما منها وقد جعله فیما الان المراد ما ذکرنا وفی العبارة اشارة الی ان القضاء الاداء المحض هو کامل او قاصر وما شبیه بالقضاء.

قوله کالجماعة یعنی فیما شرع متفیه الجماعة مثل المکتوبة والعیدین والوتر فی رمضان والتراویح والاضحیة صفة تصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التی شرعت فیه الجماعة اما ان تؤدی کلها بالجماعة وهو الاداء الکامل او کلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او بعضها بالانفراد لبعضها فقط فان کان بعضها الاول فهو الضا قاصر وان کان بعضها الآخر فهو ادا شبیه بالقضاء وفی لفظ المصنف اشارة الی ذلک حیث جعل القاصر صلوة المسبوق حال کونه منفردا والشبیه بالقضاء فعل اللاحق ای بالفعل حال کونه لاحقا جمیع صلوة فنفی التمثیل للقاصر بالمثالین تنبیه علی انه قد یکون بعض تامة کصلوة المنفرد وقد یکون لبعضها منها کفعل المسبوق ویلزم ذلک فی الکامل ضرورة ان البعض الموجود بالجماعة اذا لم یکن قاصرا کان کاملا وذهب بعضهم الی ان القاصر والشبیه بالقضاء سواء اداء الصلوة بنفسها فی الصورتین والتمثیل بالمثالین تنبیه علی تفاوت القصور زیادة ونقصانا

قوله کفعل اللاحق وهو الذی ادرک اول صلوة الجماعة وفاته الباقی بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او بسبقة الحدث خلف الامام فتوضأ وراء بعد فراغه واتم صلوته فعله اداء باعتبار کونه فی الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو یقضی ما انعقد لم باحرام الامام من الجماعة له والمشارکة معه بتکبیرة اخری بمثل ما انعقد له لاحرام لا بعینه لعدم کونه خلف الامام حقیقة الا انه لما کان العزیمة فی حقه الاداء مع الامام لکونه منفردا وقد فاته ذلک بنی جعل الشرع اداءه فی بناء الحالة کالاداء مع الامام فصار کانه خلف الامام ولما کان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبیها بالقضاء لاقتضاء شبیها بالاداء.

قوله فی الوقت اذ لو اقتدی به خارج الوقت لم تتغیر بحال قوله وقد فرغ حال من تمام اقام والمحصل ان حصول المعلوم فیه الاقامة یکون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا یتغیر لانه مبنی علی الاصل وهو لم یتغیر فی نفسه للقضاء والخلف لا یفارق الاصل

او کان هذا المسافر مسبوقا ای کان المسافر الذی اقتدی بمسافر فی صلوة الظهر فی الوقت مسبوقا ای اقتدی بعد ما صلی الامام رکعة فاتمام صلوة الامام نوی المقتدی الاقامة فانه یتم اربعا لان بنیة الاقامة اعترضت علی قدر ما سبق وهو موفق هذا القدر من کل الوجوه لان الوقت باق ولم یلتزم ادا ء هذا القدر مع الامام حتی یکون قاضیا لما التزم ادا ءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم ادا ء جمیع الصلوة مع الامام فیکون فی المقدار الذی سبقه الحدث ولم یود مع الامام فاضیا او تکلما ای تکلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوی الاقامة تم اربعا لانه ادا ء فتغیر بالاقامة لان علیه الاستیناف فاذا استانف یکون مودیا من کل الوجوه فنیة الاقامة اعترضت علی الادا ء فتم اربعا ولهذا لا یقع للاحق ولا یسجد للسهو ای لاجل ان اللاحق کانه خلف الامام لا یقرء ولا یسجد للسهو اذا سها فی القدر الذی لم یصل مع الامام لا یسجد للسهو کالمقتدی اذا سها لا یسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فیما سبق فیقرء ویسجد للسهو واما القضاء فما یماثل معقول کالصلوة للصلوة واما یماثل غیر معقول کالفدیة للصوم وثواب النفقة للحج وکل ما لا یعقل له مثل قرته لا یقضی الا بنص کالوقوف بعرفة ورمی الجمار والاضحیة وتکبیرات التشریق فانها علی صفة الجهر لم تعرف قرتها الا فی هذا الوقت لان اصل فیه الاخفاء قال الله تعالی واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیة ودون الجهر وقال وعوا رکم تضرعا وخفیة فان کونها قربة مخصوص بزمان ولا یقضی تعدیل الارکان لان البطال لا یصل بالوصف باطل والوصف وحده لا یقوم بنفسه فلم یبق الا الاتم وکذا صفة الجودة ای لا یقضی لان البطال لا یصل الی آخره اذا اوی الزیوف فی الزکوة فان قیل فلم اوجبت الفدیة فی الصلوة قیاسا ای علی الصوم هذا اشکال علی قوله وما لا یعقل له مثل قرته لا یقضی الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدیة اذ فات الصلوة للشیخ الفانی والنص ورد فی الصوم وهذا حکم لا یدرک بالقیاس فینبغی ان لا یقاس علیه غیره واما الاضحیة فلان اراقة الدم لم تعرف قربة فی غیر هذا الایام ولا یدری ان التصدق بعین الشاة اولتقیمتها مثل هو مثل بقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعین اولی لتقیمته فی الاضحیة قلنا یحتمل ان الصوم لتعلیل بالعجز فقلنا بالوجوب احتیاطا فیکون آتیا بالمندوب والواجب قوة ترجو القبول به فانه یحتمل ان یکون الفدیة واجبة قضاء للصلوة وان لم تکن واجبة فلا اقل من ان یکون اتیانا بالمندوب ومحمد رح قال فی هذا موضوع ترجو القبول ☆ وفی الاضحیة لان الاصل فی العبادة المالیة التصدق بالعین الا نقل الی الاراقة تطییبا للطعام وتحقیقا لضیافة الله تع لکن لم تعمل هذا التعلیل المنصوص

قوله واما القضاء یعنی انه اما ان یکون یماثل معقول او غیر معقول قوله وثواب النفقة مع بشیر الی قول العامة ان الحج یقع عن المباشر والنائب ولا ثواب للانفاق لان النیابة لا تجری فی العبادات البدنیة الا ان فی الحج شائبة مالیة من جهة الاحتیاج الی الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة یقع عن المامور ومن جهة الانفاق یقع عن الآمر وهذا هو المذهب انه یقع عن الآمر عملا بظواهر الاحادیث وعلی التقدیرین فالواجب علی الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمائة متنبها غیر مقصودة وفی قوله وثواب النفقة رد للمثل والثواب لیس شیئا منهما قوله ولا یقضی تعدیل الارکان فی الصلوة ولا صفة الجودة التی هی الوصف وحده وهو باطل لانه لا یقبل له مثل ولا یوجد فصل ومع الاصل بان یقضی صلوة مستدلة الارکان ویقضی نفس الرکن بصفة الاعتدال ویقضی درهم جیاد وهو الجید بدراهم من البطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو لا یقبل الوصول وطلب المعقول قوله قلنا بالوجوب احتیاطا ای لانا سالنا الادلة لان المنی الموثر فی ایجاب الفدیة کالعجز مثلا مشکوک لا معلوم الا انه علی تقدیر التعلیل بالعجز یکون الفدیة فی الصلوة ایضا واجبة بالقیاس الصحیح وعلی تقدیر عدم التعلیل کون هذه مندوبة لتحسینه فیکون القول بالوجوب احوط ویرجی قبولها ولهذا قال محمد رح فی الزیادات فی فدیة الصلوة تجزیه ان شاء الله تعالی قوله وفی الاضحیة عطف علی ما یدل علیه الکلام ای قلنا بوجوب الفدیة فی الصلوة لما ذکر وبوجوب التصدق بالعین

وهو ان الاصل فی العبادة المالیة التصدق بالعین فی الوقت حتی لم تقل ان التصدق بالعین فی الوقت یجوز فی معرض النص وعلینا به بعد الوقت احتیاطا فلهذا یرجع الی قوله وعلینا به بعد الوقت ۔ اذ اجاز العام التاتی لانه یتناول التضحیة لانه لما احتمل حجة اصالته ودفع الحکم به لم یبطل بالشک واما قضاء شبه الاداء عطف علی قوله واما بمثل غیر معقول کما اذا ادرک الامام فی العید راکعا کبر فی رکوعه ای کبر تکبیرات الزوائد فانه وان فات موضعه ولیس لتکبیرات العید قضاء اذ لیس لها مثل قربة لکن الرکوع شبه بالقیام فیکون شبیها بالاداء وحقوق العباد ایضا تقسم الی هذا الوجه فالاداء الکامل کرد عین الحق فی الغصب والبیع والصرف والسلم کما عقد الصرف اذ السلم یجب بدل الصرف والسلم فیه فی الذمة فکان ینبغی ان یکون تسلیم بدل الصرف والمسلم فیه قضاء اذ العین غیر الدین لکن الشرع جعله عین ذلک الواجب فی الذمة لئلا یکون استبدالا فی بدل الصرف والسلم فیه والاستبدال فیهما حرام

او والتعیین فی الاضحیة لانها عبادة مالیة ثبتت قربته بالکتاب فی استه والاصل فی العبادات المالیة التصدق بالعین مخالفة لهوی النفس تبرکا بالمحبوب الا ان التصدق بالعین نقل فی الاضحیة لما رأته الامم قبلنا للاسلام بازالة ما تشتمل علیه مال الصدقة من سیئات وسائر الذنوب والاثام فبالاراقة تنقل الجنب الی الدماء ردا لصیغة افاضة الله تعالی بالطیب ما عنده علی ما هو عادة الکرام ولیسری فیه المعنی والفقیر الا انه یحتمل ان یکون نفس التضحیة والاراقة اصلا من غیر اعتبار معنی التصدق فی الوقت لم تقل بالتعامل المظنون ولم تقل بجواز التصدق بالعین او التضحیة فی ایام النحر لقیام النص الوارد بالتضحیة ولهذا لم تقل بالوقت علینا بالاصل وارد جنبا التصدق بعین الشاة التی عینت للتضحیة او بالقیمة ان استهلکت للتضحیة الحق بعین شیئا احتیاطا فی باب العبادة واخذا بالمحتمل لا علما بالقیاس فیما لا یحتمل معناه فقولنا فی الوقت وفی معرض النص متعلق بقولنا لم تحل بهذا التحلیل نظرا الی عبادة المتن الا انه جعل فی الوقت متعلقا بالتصدق بالعین من کلام الشرح قوله لم یحل بالنکرة ای بالقول ان الکل حلت الاراقة اصلا وقد قدر علی المثل یجیء الایام الخمسة فان قلت کیف تنتقل الحکم الی الصوم فمن وجب علیه الفدیة من الصوم فقد عجز علی الصوم فحلت لان کون الاصل فی الشهر هو الصوم لیس بمشکوک بل متیقن فمتذر وال العذر متیقن بیقین وجوب الصوم لقوله تعالی فعدة من ایام اخر قوله لکن الرکوع شبه بالقیام من حیث بقاء لا انتظاما والاستواء فی انصف الاعلی من البدن وانما یتحقق القعود بانتهائه لان استواء اعالی البدن موجود فی الحالین الا انه لیس بقیام حقیقة لکان الانحناء قوله فیقیم الی هذا الوجه الصواب علی هذا الوجه لما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبیع ای کتسلیم عین الحق فی البیع وفی عقد الصرف والسلم فیکون هذا العطف من قبیل علفتها تبنا وماءا باردا لان الرد یقتضی سابقة الاخذ فیصح فی الغصب دون البیع وفی التمثیل بالاشیاء الاربعة اشارة الی ان بالاداء الکامل قد یکون تسلیم عین الواجب بحسب التحقیق کرد المغصوب وتسلیم البیع علی الوصف الذی در د علیه الغصب والبیع وقد یکون تسلیم عین الواجب بحسب اعتبار الشارع کتسلیم بدل الصرف وتسلیم المسلم فیه اذ کل منهما ثابت فی الذمة وهو وصف لا یحتمل التسلیم الا ان الشرع جعل المؤدی عین ذلک الواجب فی الذمة لئلا یلزم الاستبدال فی بدل الصرف والمسلم فیه قبل القبض وهو حرام ولئلا یلزم امتناع الجبر علی التسلیم بناء علی ان الاستبدال موقوف علی التراضی ولکذا الحکم فی سائر الدیون لان الدیون انما تقضی بامثالها ضرورة ان الدین وصف ثابت فی الذمة والعین المؤدی مغایرة الا ان الشرع جعله عین الواجب لما ذکرنا فان قیل القضاء مبنی علی تصور الاداء اذ لا معنی له الا التسلیم مثل ما یکون عینه اداء فاذا امتنع تسلیم العین امتنع تسلیم المثل قلنا العین اعم من ان یکون بحسب التحقیق او اعتبار الشرع والمتنع فی الدین تسلیم العین بحسب التحقیق وانتفاء الخاص لا یوجب انتفاء العام فالمؤدی فی الدین عین الحق فی الجملة وان کان مثلا للعین بحسب التحقیق لا نفسه ضرورة تحقق التغایر فی الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدی فیه مثل لم یجعله الشارع عین الثابت فی الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض کما هو فیمکن ان یقال المؤدی فی القبوض یکون المؤدی مثلا واما ما یقال من ان معنی قضاء الدین بالمثل ان المدیون لما سلم المال الی رب الدین صار ذلک دینا فی ذمته کما کان ماله دینا فی ذمة المدیون فتقاصا مثلا بمثل فخیف ظلم ان قضی الدین هکذا لکون تسلیم عین الواجب متعذرا ولا تسلیم مثله لان المثل علی هذا التقدیر هو ما ثبت فی ذمة رب الدین والتسلیم لم یقع علیه بل علی نفس المال المؤدی وایضا علی هذا لا یکون بین قضاء الدین بمثله والقرض

والقاصر والمغصوب والمبيع متعولا بجناية اودين اوغيرهما بان كان حاملا اومريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رح وعندهما لا ينتقض وهو لا يتم تمام التسليم وكذا اذا كان الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده لطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا اداء احملها فاستحق صورة لاستمالة ان يكون الوالمرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم ينقض بها القاضي حتى ملكها ثانيا فمن حيث انه عين حقهما اداء اي تسليم الزوج اليهما اداء فلا يملكان منه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليهما لا يملك الزوج ان يمنعه منهما ولكن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين فقضاء روى ان رسول الله عليه السلام

فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض تقضاء تامل ادية الدين اداء كامل قوله والقاصر اي الذي اذا غصب عبدا فاذا غاب فهو مشغول بالجناية يستحق بها قيمته اوظفر واوبين بان استهلك في يده مال انسان تتعلق الضمان برقبته اوبعرض حدث في يد الغاصب لو غصب جارية فزوجها حاملا اوباع عبدا اوجارية بمالا من ذلك فسلما مجدي بهذه الصفات فهذا اداء لورود على عين ماغصب وباع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداءه وتفرع على تصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل تملك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت من الثمن وكذا المبيع اذا كانت به استحقة في يد البائع بمنزلة مالو استحقه مالك اومرتهن اوصاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يتم تمام تسليمه فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت مابين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا في لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين في المبيع دون المغصوب قوله والاداء الذي الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جيادا وفادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يمتنع الاداء ويطالب المديون بالجياد وحبسه لفوات الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف متفرد الامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح للمن يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وقد امتنع الرجوع الى القيمة تاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم بصاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للكل حتى من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له ثم ابو المرأة يعتق الاب لتملك المنتفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي لبطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه يسمى مالا وجب بتسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء اوهبة اوميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملك ثانيا كالمستحق بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام حق التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكها البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق ان لا حق للمستحق في العبد بالاستحقاق فلا يجبر على اجازة المستحق فيتحول الفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة لان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملكه فنفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انقطع من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم العين لعاد حقها فإنه اذا كان القضاء بقول الزوج ثم العين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى بالقيمة بتصديق المالك وباقامة البينة فانه لا يعود حق

وحل علی بریرة فاتت بریرة تبرء القدر ان یعلی باللحم فقال علیه السلام الآن جئتنا باللحم فهو لنا من اللحم فهو لنا فقالت هو لحم تصدق علینا یا رسول الله فقال علیه السلام هی لک صدقة ولنا هدیة فقد جعل تبدل الملک موجبا لتبدل العین حکما مع ان العین واحد ولان حکم الشرع علی الشیء بالحل والحرمة وغیرهما یتعلق بذلک الشیء من حیث انه مملوک لا من حیث الذات حتی لو کان حکم الشرع یتعلق به من حیث الذات لا یتغیر اصلا کلحم الخنزیر فانه حرام لعینه ونجس لعینه اما اذا تعلق حکم الشرع بهذا الذات من حیث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار بتبدل الشرع فقد اراد بالعین هذا المجموع الکلی الذات مع الاعتبار لان العین الذی تعلق به حکم الشرع هذا المجموع فلا یتحقق قبل تسلیم البضاعة وبملک الزوج اعتاقه وبیعه قبله ای بیع العبد قبل تسلیم الیهادان کان بقضی القاضی تعیینه علیه ثم ملکه لا یعود حقها فیه ومن الاداء القاصر بالواو المغصوب الا لاک جاهلا وعند الشافعی رح لا یبرء عن الضمان لانه ماموربالاداء لا بالتغریر وربما یاکل الانسان فی موضع الاباحة فوق ما یاکل من ماله ولنا انه اداء حقیقة وان کان فیه قصور فتم بالاتلاف وبالتحلیل للعبد ولعادة الی القدر المعتاد بیانه تعود هوان یاکل فی موضع الاباحة فوق ما یاکل من ماله والقضاء بمثل معقول کالمکیل کالمثل صورة و معنی واما قاصر کالقیمة اذا انقطع المثل او مثل لا یدان یحق فی الصورة قد فات المعنی فلا یجب القاصر لاعند العجز عن الکامل

المالک فی المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملک بسبب الفصل برضا المالک حیث اذن هذا المقدار قوله دخل علی بریرة هی مولاة عائشة من بنی تیم ولا یحم الصدقة علی موالیها یاکل علی موالی بنی هاشم علی انا کنا نصدقه تتطوع وهی لا تحرم الاکل لغنی صلی الله علیه وسلم قوله ولان حکم الشرع یدل معقول علی ان تبدل الملک موجب تبدل العین وحاصل ان المراد بالعین هو المجموع المرکب من الشیء ووصف ملوکته ان بقی الذی یحکم الشرع بحرمة التصرف فیه علی بعض المکلفین وبحل البعض الاخر تماما هو لشیء مع وصف الملوکیة وبالکل تبدل الاجزاء وعلی ظاهر عبارة المصنف لا تبقی الا بقی ولقائل ان یقول لا یجوز ان یکون العین المضافة بالحل والحرمة هو الکل الشیء بقید وصف الملوکیة وتبدل الاوصاف لا یوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بین المجموع والمقید قوله ولان التحلیل الخ قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا القاصر عن العادة من ان الانسان یاکل فی موضع الاباحة فوق ما یاکل من ماله لعدم المانع الحسی الشرعی وحاصل هذا التقریر انه وان وجد صورة الاداء تسلیم عین حقه الیه الا انه لتطبل معنی الاداء وهو ایصال حق المالک الیه لفیا للغرور الخ منه فلا یکون اداء حقیقة وقد یقال ان تملکتان احدهما اداء لتقریر الملک والاخری اداء لان التقریر منهی عنه والاداء ماموربه وتنافی اللوازم یدل علی تنافی الملزومات والابراة لاصیل الاباداء الماموربه والثانیة انه اداء قاصر فلا یتقرر نصیبه الوجوب قوله ولنا انه اداء حقیقة لانه اوصل المغصوب الی ید المالک اصلا ووصفا بحیث صار متمکنا من التصرف فیه فان قیل قد زال بهذا الاعادة الی الاصل الاباحة والقاصر لا ینوب عن الکامل قلنا علی تقدیر ثبوت القصور فیه فقد تم بالاتلاف کما فی اداء الخلوف عن المیاه وقان قیل حبل المالک یبطل الاداء قلنا فیه من الغرور قلنا الحبل عار ونقیضه فلا یعذر به المالک فی البطال ما وجب علی الغاصب من الرد الی المالک کما لو غصب عبدا فقال المالک اعتق عبدک عنی فاعتقه وهو جاهل بانه عبد لا یتبع العبد ویبرء الغاصب ماذکرة من العادة الجاریة بکثرة الاکل فی موضع الاباحة عادة مخالفة للدیانة الکاذبة الداعیة الی ان یحب لاخیه المسلم ما یحب لنفسه فیکون لغوا لاصل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قیل یجری مثل هذا التقسیم فی حقوق الله تعالی الیه کقضاء الفائتة فانه کامل وبالانفراد قاصر وردبان الثابت فی الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة لا منفردا یتبان بالمثل الکامل الا ان الاول الکامل

ففي قطع الله تعالى خير الولي بين القطع مع القتل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما نقتص بالقطع اذا تعين له سبيلا فاذا انتفى السبيل دخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل تمام موجب القطع وللاولياء ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما اذا قتله بضربات قتلنا به اذ من حيث المعنى ، اي هذا الذي ذكر ان القتل تمام اثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبها انما هو من حيث المعنى ، واما من حيث الصورة في جزء المفعل وهو القطع دون القتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد بهذا المعنى والقصاص انما يدخل في جزء المعنى انما يدخل فيما هو جزاء المثل فيما هو جزاء المثل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشجة وبهذا ان الدية جزاء المثل وان لم يقتل قد يجب اثر القطع كما تم قال الله تعالى وما اكل السبع انما كيتم جعل القتل ما جبا اثر القطع فهذا منع قوله ان القتل تمام اثر القطع واما الايجاب بالقصاص جواب عن قوله لانه اذا قتله بضربات تلك الضربات اذا اقتص فيها واذا قطع المثل يجب القيمة يوم المقصوبة لانه متعذر تحقق البيع عن المثل بالقضاء اي قضاء القاضي وبه اخذ ابو حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم الخصومة وعند محمد رح يوم الانقطاع ، القضاء المثل غير معقول القياس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب بمتنع اتلاف المتقوم صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح ، فان عفا ولي الجناية مجانا سقط القصاص واخذ الدية ، وانما شرع ، اي المال ، مندرجا في القصاص ، ضمنا على القاتل ، بان سلم نفسه ، ولان القتل بان لم يسلم نفسه ، ولان القتل بان لم يسلم نفسه ، ولان القتل بان لم يس

على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد فمنع انها غير متقومة حال الخروج لمنع مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فضلا ان العقد لا يحتاج الى تقومها في العقد فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة ✦ قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا ✦ هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا ✦ بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز ✦ فلا يقاس عليه ✦ يشمل معنيين احدهما انه لا قياس لتقوم المنافع في النصب على تقومها في العقد والثاني انه لا قياس كون المنافع مقابلا بالمال في النصب على كونها مقابلا بالمال في العقد ✦ لهذا المعنى ✦ اى لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على الطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق الخ وهو الرضا ✦ دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد لعفو الولي القصاص او اقتضى القاضي به ثم رجع ✦ هذا تفريع آخر على قوله والاقتل انه مثل معقول لا يقتضي الانبعث وصورته مسئلة شهد شاهدان لعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل ✦ اى لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود قاتل لم يقولوا لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى قوله لا مثل له ✦ وللقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا اهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة للان كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت الجهالة اى عن المالية اصلا وهو تسليم العبد

ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثل المال المتقوم فلا يقضى الانبعث والنقض على عدم اقتدار الاعراض مع قطع النظر عن ان العدم الاقدار في كل آن وتجدد امثالها بتجدد العدم الاعيان وحدوث امثال باقي كل آن وقد سبق انه سيسقط الهم الان بعض الحكم بالاعراض المعتبرة مثل المنافع مثلا ✦ ايضا للهم ان يقول على التقديم باعتبار الملكية واطلاق المتقرف وهي راجعة الى المنافع ازيدها اقامة العالم وتقضية الحوائج لا نفس الاموال قوله لان المتقوم ما يتعلق ثبت بالرضا مع العقود ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد عليه متقوما فان حلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان المتقوم بالرضا تقوما بالعقد ثانيا وانشئ في انشئ يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يقاس عليه اى لصحة اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في النصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في النصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد بالاولى فلان الحكم في الاصل مثبت بالنص على خلاف القياس لافتقاد الاحوال فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا هناك لا اثر في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح من دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص البطلان الاول بكون الاصل على خلاف القياس والبطلان الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال المتحقق الانتفاع المقصود وتقاسا المحرز بجامع ضمها والرضا انما يؤثر في صحة مبتدل ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم مقوما فتخص كل من القياسين بمانع قوله وهو اى استيفاء القصاص معنى لا يقبل الفسخ والابطال ليس بمثابة صورة وهو ظاهر والمعنى لان في استيفاء القصاص معنى الاجارة لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اوليا آء المقتول على بناء على تقديم العداوة وفي حيوة اوليا ء المقتول وابنائه حيوة للمقتول وقد ما ذكره وهذا المعنى اى الوجود في المال وانما يثبت في المظان على خلاف القياس صورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان المهر ان يثبت في الذمة كالمال في الثمن والغرة في الجنين وهذا جار في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة تحمل فيما ينبغي على المسامحة كالكلام ولان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء تسليم قيمته قضاء حقيقة تكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لانه اتى بعين العبد لجهالة اصالة او بتا على ان العبد لجهالة وصفه لا يكون اداءه الا جنسه فلا يتبين الا بالتقويم فصار الحقيقة اصلا يرجع اليه في تعيين الوسط الواجب في العقد وتعيير مقدار على العبد حتى كان العبد خلف منه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولما سيأتي الزوج مخير ادا ء العبد قلت فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو اهر عبدا معينا وبالنظر الى الثاني في يجب القيمة كما لو اهر عبدا غير فتعاما لا واجبا بالعقد

فوجب القبيحة فحالها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الحجز بين سبب هو اى الاصل وهو العبد فحير بحيثية وبين القبيحة وايهما ادى تخيير على القبول والبقاء الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القبيحة فصارت اصلا من وجه فقضا. وبالتبعية الاداء

فصل ☜ لابد للمامور به من صفة الحسن هذه المسئلة من مهمات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مبادئها افهام المتفكرين ومزقت في بحارها عقول المتخيرين وحقيقة الحق فيها عنى الحاق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وبها انا بمزل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدرا وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا عن الحسن والقبح اطلاقا على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا وانما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا نزاع على الامرين احدهما انهما ليسا الذات الفعل وليس الفعل صفة يحسن بالعقل ويقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فالوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع نزاع على ان عنده القبيح من الله تعالى اين يثيب العبد ويعاقبه على ما ليس باختياره

كانه احد الثمنين فيخير الزوج فالتسليم عليه لا على المرأة وبنا ايها ادى تجر المرأة على القبول فظهر بهذا ذكرنا ان قول والبقاء الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القبيحة فصارت اصلا من وجه لا الصلح وجلد زنى احصانه القبيحة بل هو قبيح وتتميم لما سبق على ما قررنا انه يجر العجز عن الاصل وهو العبد فاتفق احصانه البدل وهو القبيحة بحريا في حق صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من قضاء بالشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع الحكيم لا يامر بالقبيح فاردا ما من حيث اللغة فلا امتناع للامر القبيح اشرب على سبيل الالزام ونقد تحكم في الحسن المامور به من موجبات الامر يعني انه ثبت بالامر او من مدلولاته يعني انه ثبت بالعقل او الامر الدليل عليه وعرف انه المصرح قبل تفصيل المذاهب والدليل اما على القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت قبل الامر او بالعقل تبعا قال في التبيان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر وسيلة فيما ثبت حسنه بالعقل وهو يعلم بقوله هذه المسئلة اى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان مفهم الباب الامر وانما يعرف حسن المامور به وقبحه لمعنى حسنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم تفرع عليه مباحث من ان الحسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول ان يريد بذلك ان علم الاصول فانه جامع بين الفنين وان يريد بالمعقول الكلام فباعتبار الفقه فان هذه المسئلة كلامية من حيث الحجة بحسن افعال العباد اى تعالى بل قبيحها بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته بل يكون بخلقه ومشيته والاصولية من حيث انها حجة على ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تتعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفة الامر مهم في علم الفقه لكنها مباحث بالامر بالبس بحسن وبالنهي بالبس بالقبح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شرحها اى بنائها مهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع الاصل يحتمل صعوبة الاطلاع عليه فتعسر الوصول اليه ونحو ذلك مسئلة الجبر والقدر والمدركات التي يطلب فيها الطرق المدركة بها وصلة اليها ومبادئها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبمعارفها وصل اليها كل احد بقوته فكرية والمستطيع مجاوزته في هذه المسئلة فمن نزل قدمه في البوادي اوضل فهمه في البادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعتراف بالعجز ومن غرق في بحر الحيرة للخائض في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد فيها لفعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اى الثابت في نفس الامر هو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق قوله وقعت واقعا عليه وقعت اى حصلت لي الاسباب متعددة لايراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء حرروا لتبعيث والتخصيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة نكل من الحسن والقبح تطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الملائم والمنافر للطبع وبالثاني الكمال والنقصان وبالثالث الطاعة منه والمعصية فتحرر دعوى كون الشئ

لان الحسن والقبیح لایکونان عند الاشعری بحکم کونهما حسنا وقبیحا بل بامر الشارع بهما ونهیه عنهما
فلذا قال ✤ فالحسن عند الاشعری ما امر به سواء کان الامر للایجاب او الاباحة والقبیح ما نهی عنه سواء
کان النهی للتحریم او الکراهة ✤ وعند المعتزلة ما یحمد علی فعله سواء تعلق به امر شرعا او عقلا وهذا تفسیر الحسن
والقبیح ✤ وبالتفسیر الاخیر یلتقی العالم بحاله ان افضل احترز بالتقیید عن فعل المضطر والمجنون وهذا التفسیر اخص من الاول
والقبیح بتفسیرین فالحسن بالتفسیر الاول یعم الواجب والمندوب بالتفسیر الثانی ینافی الواجب والمباح ایضا ✤ ولا یلیق
بالتفسیر للقادر العالم بحاله ان یختار فعلا لا یحمد علیه فکلا التفسیرین اقبح منتف ✤ ولان الاخیر هو المکروه فعلی التفسیر الاول للحسن المباح
وواسطة بین الحسن والقبیح یحمد علی الثانی ولا واسطة بینهما ✤ هذا الاشعری لا یثبت الا بامره النهی المذکورات الی آخر الحکم عنده یبنی علی الاصلین اعنی ✤ ✤ ✤

متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب اما العقاب فشرعا لعصر الشارع علیه بدلیل وعقلا بدلیل وهو لانا نفی جواز العفو ولذا قالوا لو کونه یتعلق العقاب ولم یقع لکونه تعجیز یعاقب علیه فعل العقاب
هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة قبیحة لذواتها او لاوصاف حسنة من صدقا تامنها ما هو ضروری کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار ومنها ما هو نظری کحسن الکذب لانقاذ نبی
قبح الصدق الضار ومنها ما لا یدرک الا بالشرع کحسن صوم آخر یوم من رمضان وقبح صوم اول یوم من شوال فانه مما لا سبیل للعقل الیه لکن التشریع افاد وجه کشف عن
حسن وقبح ذاتیین وعند الاشعری لا یثبت بحسن ولا قبح الا بالشرع وهذا مبنی علی امرین الاول یعنی ان العدة فی اثبات ذلک امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه لیسا لذات الفعل
ولا لشئ من صفاته حتی یحکم العقل بانه حسن او قبیح بناء علی تحقق ما یحسن او یقبح وثانیهما ان فعل العبد اضطراری لا اختیاری فاعله غیر قادر والعقل لا یحکم باستحقاق الثواب
او العقاب علی ما لا اختیار له فاعل فیه ولیس المراد ان مذهبه لا شعر بمعنی علی هذین الامرین یعنی انه لا یمنع نفعة الیقین مذهبه بل کل من الامرین مستقل بافادة المطلوب
بل دلالة اولی علی ما ذهب الیه الاشعری ✤ قوله لان الحسن والقبیح للبیان لی افعال الله تعالی عنده ای عند الاشعری والذی نفسه فی الکتب الکلامیة انه لا قبح بالنسبة
الی الله تعالی بل کل افعاله حسنة واتفقوا علی قبح العصاب لانه ملک لا مور علی الاطلاق لفبیل ما یشاء لا علة لتصنعه ورد قایة لفعله وذلک لانهم قد یفسرون الحسن بما لیس بمنهی عنه فی فعل
الله تعالی من سبحانه المعنی ویعنی کونه صفة کمال وما یعنی کون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالی منزه عنه وما ذکره من تفسیر الحسن بما امر به والقبیح بما نهی عنه فان ما یعم
فی افعال العباد غالبة وکون المباح واخلا فی تفسیر الحسن عندهم محل نظر لانافهم علی انه لیس بما مور به علی الامر ولا یلیس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو
منفی الحسن والاولی ان یقال القبیح ما نهی عنه والحسن ما لیس کذلک لیشمل المباح وفعل الصبی ✤ قوله وعند المعتزلة کل من الحسن والقبیح تفسیران احدهما الحسن بما
یستحق علی فعله شرعا او عقلا والقبیح ما یستحق علی فعله شرعا او عقلا ✤ قوله وثانیهما الحسن ما یکون للقادر العالم بحاله ان یفعله والقبیح ما لیس للقادر العالم بحاله ان یفعله واعترض بانا نقدر ای
انی ان شاء فعل وان شاء ترک من المضطر والعالم من المجنون لان ما لا ان یفعله قد لا یکون حسنا بل یکون قبیحا فلم یفد لانتفاض التعریفین جمیعا وضاد الحسن
بالتفسیر الثانی اعم لانه ولا المباح الیفتحلف الاول فانه یقتصر علی الوجوب المندوب اذ لا ح علی المباح ولا دم کما لنفس مثلا فوجد واسطة بین الحسن والقبیح بالتفسیر
الاول وعلی التفسیر الثانی لا واسطة لان الحسن یشمل الواجب المندوب والمباح والقبیح یشمل الحرام المکروه کما یشملهما بالتفسیر الاول فالقبیح بکلا التفسیرین لا یشمل الا الحرام
والمکروه فیکون التفسیران متساویین وبهذا یندفع قاولوا ان الفعل الخیر المقدور والذی لا یجوز ان یعلم حاله مما لا یصدق علیه ان للقادر العالم بحاله ان یفعله او لا یفعله فیکون
واسطة بالتفسیر الثانی ویمکن الجواب بانه دخل فی القبیح لیس العالم بحاله ان لا یفعله بناء علی عدم القدرة علیه والعلم بحاله الثانی ان المکره عنده مع جایح
علی ترکه لا یدم علی فعله ظاهره فعل فی القبیح بل یکون واسطة بمنزلة المباح وانما لم یقل من جهة انه یحمد ترکه بخلاف المباح ویمکن الجواب بان المراد هو المکروه
کراهة التحریم فانه قبیح بالتفسیرین واما المکروه کراهة التنزیه فیجوز ان یکون واسطة سواء لم یتعرض له المصرم ولقائل ان یقول ان اراد بحاله ان یفعله او
لا یفعله یلزم ان لا یجوز ان لا یفعل غالبا المکروه کراهة التنزیه فیدخل فی مهو بعد ان یدخل فی القادر العالم بحاله ان یفعله وینتفی ذلک والیلس من شانه ان یفعله
مدخل المکروه کراهة التنزیه فی القبیح بناء علی ان من شان العاقل ان لا یفعله ما یستحق بترکه المدح لم یکن کذا تفسیری القبیح بمتسا ویین والثانی ان هم المکروه المکروه
کراهة التنزیه ✤ قوله لما ذکرت ان هذا الحکم ظاهر هذا الکلام مشعر بان الحکم بان الحسن والقبیح انما یثبتان بامر الشارع ونهیه مبنی علی الاصلین المذکورین وذکر الاول

لاثبات الاصلیین لما الاول فقوله ✻ لانهما لیسا بالذات الفعل او الصفة لانا لا نلزم قیام العرض بالعرض وضعفه ظاهر ✻ ای ضعف هذا الدلیل ظاهر لانه ان عنی بقیام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع لقولنا هذه الحرکة سریعة او البطیئة علی ان قیام العرض بالعرض بهذا المعنی لازم علی تقدیر کونه ممتنعا بل الفعل حسن خیر ما او قبیح شر ما عند الاشاعرة عنی ان العرض لا یقوم عرضا آخر لیل لابد من جوهر یقوم به العرضان فالقیام بهذا المعنی غیر لازم علی تقدیر کون الحسن والقبح لذات الفعل او الصفة لو اوجد من فاعل یقوم الفعل الحسن به وان عنی معنی آخر فلا بد من بیانه لتکلم علیه واما الثانی فقول ✻ دلان فاعل القبیح ان لم یکن علی ترکه نفسه ضطراری وان تمکن فان لم یتوقف رجحان فعله علی ترکه کم رجح کان اتفاقیا وان توقف یجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولتلا یترجح المرجوح ولا یکون المرجح باختیاره لتلا یتسلسل فیکون اضطراریا والاتفاقی لا یضعفان سما اتفاقا ✻ بتقریره ان فاعل القبیح لا نخلو من ان یکون متمکنا من ترکه او لا فان لم یکن متمکنا فعله اضطراری لان التمکن من الفعل مع علومهم التمکن من الترک لا یکون باختیاره اذ لو کان بتکلم فی ذلک الاختیار انه باختیاره ام لا فالکلام یتسلسل او ینتهی الی الاضطراری وان کان متمکنا من ترکه فعله ان لم یتوقف علی مرجح یکون اتفاقیا وهو لا یوصف بالحسن والقبح اتفاقا وایضا یکون رجحانا من غیر مرجح وهو محال وان توقف علی مرجح یجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا ما ای جملة ما یتوقف علیه الفعل فلو لم یجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل ح بهذه الجملة تارة دعدم صدوره اخری یکون رجحانا من غیر مرجح ولانه لو لم یجب ح یمکن عدمه لکن عدمه لو وجب رجحان المرجوح وهو استناد ممتنعا ✻ رجحان احد المتساویین واذا وجب عنده وجود المرجح لا یکون اختیاریا لان المرجح لا یکون باختیاره والا نتکلم فی ذلک الاعتبار کما ذکرنا فیودی الی التسلسل او الی الاضطرار وتسلسل باطل فثبت انه اضطراری والاضطراری لا یوصف بالحسن والقبح اتفاقا فعلم ان کثیرا من العلماء اعتقد واهذا الدلیل یقینیا والبعض الذی لا یعتقده لا یقینیا لم یوردوا علی مقدماته منعا کیف ان یقال انه مبنی وقد خفی علی کلا الفریقین مواقع الغلط فیه وانا اتمسک ما مسح بخاطری ✻ وهذا مبنی علی اربع مقدمات

لاثبات الاصلیین ولیس کذلک فان الحکم علی هذا المطلوب اذلة کثیرة وتقلیله لا توقف علی ان الفعل اعم لیس باختیاره ولا تعرض لنفی کون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لعدم تعلق هذا المعنی لازم فی هذا الحکم اذ لو کان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما کان بالشرع وهو باطل ما ذکره المصرح فی هذا المقام ودلیلان لهم علی هذا المطلوب اعنی وضعفهما وعدم تمامهما الا ان تقریره ان الحسن بمفهوم زائد علی مفهوم الفعل المتصف به وبدیهی الفعل ولا یخلو بالبال حسنه ثم هو وجودی لان نقیضه اللاحسن وهو عدمی والا لما صدق علی المعدوم الیس کذلک ان الوجودی یقتضی محلا موجودا فهو معنی زائد علی الفعل وجودی فیکون عرضا ثم هو صفة الفعل الذی هو عرض فیکون قائما به لامتناع ان یوصف الشیء بمعنی هو قائم الشیء ✻ قائم العرض وهو باطل لانه یلزم اثبات الحکم للفعل لا ذات الفعل الحاصل قیاما معا بالجوهر اذ بهما معا یحصل الفعل ✻ بحیث لا یوجد الا بهما ✻ بالتحقیق وهذا یقتضی قیام الشیء بالشیء بالجوهر الذی هو محل العرض فهما معا حیث ذلک الجوهر وقائمان به فلا یقتضی قیام احدهما بالآخر فانه ان قیاما بالجوهر مشروطا بقیام الآخر به فجهة من وجوه الاول ✻ ان اریدبالقیام اختصاص الشیء بالشیء بحیث یصیر احدهما متعینا والمحل والآخر متاخرا عنه ویسمی محلا والآخر حالا فما ذکرتم لا یدل علی امتناع قیام العرض بالعرض بهذا المعنی بل یجوز اقع کما لصفات الحرکة بالسرعة و ✻ بشرط ان اریدکونه تابعا فی التحیز فالقیام بهذا المعنی لم یلزم لجواز ان یکون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا یکون تابعا فی التحیز بل تابعا للجوهر الذی یقوم به الفعل الثانی ان الصدق علی المعدوم لا یقتضی الحدمیة مطلقا بجواز ان یکون مفهوم کلی لیصدق علی موجود فیکون حصته منه موجودة وعلی معدوم فیکون حصته منه معدومة کما لا یمتنع الصادق علی الواجب والممکن وبالجملة حدمیة صورة ✻ تتوقف موقوف علی کون ما دخل علیه حرف النفی وجودیا بل یدل ان الا معدوم وجودی فلو ثبت وجود یتناول علیه حروف النفی لحدمیة صورة ✻ التقسیم لزم الدور الثانیة ✻

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فاذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء فرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني في وجود في الخارج اما الاول فلا معتبر به العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع كون واقعا الى ما لا يتناهي فيلزم التسلسل في طرف المبدا وفي الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج الظهر على مذهب الاشعري فان المتكوين عنده امر غير موجود في الخارج

المقدمة الثانية ان الفعل مع اتصافه بالوجود في الخارج يمتنع ان لا يكون الامكان في حاله اذ لو لم يكن الامكان في حاله لكان الزمه الامتناع فيكون الفعل ممتنعا بالامتناع الوقوعي وهو خلاف الفرض وقد عرفت ان الفعل مع اتصافه بالوجود في الخارج يمتنع ان لا يكون الامكان في حاله فيلزم من اتصاف الفعل بالوجود في الخارج اتصافه بالامكان في حاله وهذا معنى قيام العرض بالمحل فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالمحل قلنا المعتبر في قيام العرض بالمحل وجوده العقلي وجود هذا الدليل المذكور على اثبات وجود الحسن العقلي جار بهذا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الوجود عند وجود العبد بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري لم ان كان حالة الوجود وعدمه فان تقرر الى مرجح وضع الاجمع المومى اليه بان يقال لم كان الفعل اضطراريا والاحتاج الى مرجح آخر وان لم ينته الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق والا لحتى لانه لا حاجة الى التخصيص بفعل المقبح على ما وقع في تقرير المصرح وانما الحاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكر من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يمكن فيه من الفعل والترك وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وحجانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة المعترض فلم نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كون [illegible] اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة استنادا [illegible] عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان ههنا ممكنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم كين اختياريا والما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشارة الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختياري حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال وان الاختيار صفة متحققة للامر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ويكون اختيارا اختياريا واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والمرعشة فيكون ما ذكرتم مستدلا لا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يجب الفعل الحسن والترك شر على ان التكليف لغير المختار وان كان جائزا الكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار دسواء قضى بالفعل او لا يجب بل يكون اختيار يا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بسبب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح تجدد واذ عدة الاحتياج الى المرجح عند الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار مقدور الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فيقبح التكليف عندكم لم اذا كان الوجوب من الله تعالى فلعدم القائل بالمصرح انهم لم يردوا على مقدمة انه متى فعل يجب ان يكون فعله اختياريا بل اوردوا على مقدمة انه اذا فعل يجب ان يكون فعله اختياريا ان اريد بالفعل نفس الفعل فهو ممنوع وان اريد الفعل المحالة بالاتفاق المحاصلة بالايقاع كما في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجد عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الفعل فهو ممنوع وان اريد به

المقدمة الثانية كل ممكن فلابد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون ايجابا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا لكان وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لو ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا لكان عدمه ففي حال العدم ان توقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر فوجوده مع الجملة تمارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لانسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح في وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان لم يكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شئ ففي الزمان الذي وجد ان وجد ايجاد شئ آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ آخر اياه لزم سلمتم استحالة قلبت انه لا بد لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

والمقصود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون في ضعفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غيرذلك كالحالة التي يكون المتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة سمي المصدر والثاني مجازا من مفهوم الفعل او هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج بوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا كان له ايقاع فيكون له ايقاع والايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول للايقاعة والتقدير ان الايقاعات امور متوقفة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لانها امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبارات او يكون الايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم الدور والمكان بلا امكان فيما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة فيما قام عليه البرهان وقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس تاما على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان الايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان الايقاع بالايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى الايقاع قديم كما وصف الذي سيجئ تكذيبنا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الذي ان الايقاع معنى

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والمعتزلة لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ازعموا ان كل موجود ممكن محفوظ بوجودين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم منه وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه +

لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يترجح الوجود على شيء آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه الجائز شيئا آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو محال والممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة مع الضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مع فرض وجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان بين غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة غاية ما في الباب ان المعلول لا يجب بها وان لم نقم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة قلنا المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملة ما يتوقف عليه الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو نفي الرجحان بلا مرجح وليطرد لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المحذور لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بوجوب الشيء عند وجود علته وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وانما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول الذي قد يتعدد علله كالشمس والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور المتفقة وان يكون بانتفاء كل منها مع يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فوفي الذهن متأخر عنها وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور ان الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب ح يمكن تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بنا على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبه قلنا ان كان العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لم يرجح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود وقوله هذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء اكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الا القوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره وقت ارادة الله تعالى فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف عن المؤثر التام وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوظ بوجودين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوبه في وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم يتهيأ الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف

مع العلة الناقصة لايجب ومع التامة لايكون الوجوب الا معا ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب مع الوجود ليس الا اتفاقا بحيث لايحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتصفين بالتقدم مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة

بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاعتباري وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر بسبق الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد من وجود الممكن من الجملة تحقق احد وجوبه على ما هو الحق من كلاميهم فهو ايضا باطل لانا لا نريد الا احتياج العقل في التعقل وجود الممكن لايتوقف على التعقل وجوبه بل الامر بالعكس ان اريد في الخارج وفي بعض الكلام فما ان يراد بالنظر الى الجملة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطلان الاول فلانه لو وجب مع العلة الناقصة فضلا ان يكون ممتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا وانما نفي فلان الوجوب اذا كان محتاجا اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وكان جزء من العلة التامة ضرورة انه متوقف عليها نفسه وقد ثبت الاول فنقيضه الثاني والجواب ان المراد من السبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة نبذ الامور بان الممكن مالم يجب لم يوجد لما مر فلو وجوب العلة مما يحتاج اليه وجود الممكن فلم يجب فالوجوب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اردنا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو بعلم بمجموع من اجزاء العلة التامة فان اريتم بهذا الاطلاق زعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لما لها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن نقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يفيد وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شئ من اجمال الناقصة فهو ممنوع فان من اجمال الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب انما متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية الزمانية والا فالمعلول يتاخر من اجمال العلة لا محالة قوله ثم العقل كاف تنبيه على منشاء الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انها سما معلولا لعلة واحدة هي المؤثر التام فلا يكون تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود المنار واضاءة العالم المعلولين للطبع الشمس فلعقل ان يعتبرهما ملاحظا لي ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كاخوة شقائق اخوة زيد بمقارنة لاخوة عمرو متاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال يوجد الممكن بمعنى نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب وهو نفس الوجوب ولم يلاحظ تقدمها تاخرها بالذات وتاخر الوجوب انما باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد ظهر لك على ان الوجود يتوقف على الوجوب وهو نفس الوجوب فلا كونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يجتمع مقالوه ولا يافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه لا خفاء في انه يصح ان يقع وجب صدوره فوجد دون ان يقع توجب صدوره وان توقف احدهما يقتضي السبق كما بين وجود الدار واضاءة العالم وان الوجود الوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لابد ان تشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا محال والعدم المعدوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لان لم يمكن لم يكون فهو المعدوم والا فان اشتمل بالكيفية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وفيه ان جملة ما يتوقف عليه وجود هذا الحادث لا يمكن ان يكون قديما يجب ابديا لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن الموقوف من قبل الوقت جملة ما يتوقف عليها فخلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح يكفي وجود

تعلیقہ متعلقہ صفحہ ۲۴۲ سطر ۱۰ قولہ

تعلیقہ متعلقہ صفحہ ۲۴۳ سطر ۱۰ قولہ

تعلیقہ متعلقہ صفحہ ۲۴۳ سطر ۱۰ قولہ

كالامور الاضافية وهو المقول بالحال وذلك لان حاجة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم اذا وجد في وقت معين فمحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان وجد لا في وقت معين فمحدوثه في وقت معين عجمان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا فنعم ان لم يدخل في تلك الجملة الا امورا موجودة ولا معدومة بل هي امور موجودات مخصصة بنفي مستندة الى الواجب فيلزم تقدم الحادث او انتفاء الواجب والمعدومات مخصصة وهي لا تصلح علة للوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة وامور موجودات مع معدومات وبذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يتقرر الممكن من غير ايجاد منهي اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد بعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة المتعلقة بوجوده في وقته المعين ولا يخفى ان هذا لا يتم الا اذا كان الارادة قديمة وتعلقها بوجود زيد ايضا قديما فيلزم قدم زيد وقد فرض حادثا هذا خلف وان كان الارادة حادثة فتحتاج الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل او الدور وان لم يكن من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الا ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر فلا يكون ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر متوقفا على شيء من الموجودات والمعدومات فيلزم ترجح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهو محال وايضا لو كان الممكن مستندا الى الواجب بلا واسطة لزم قدم زيد لقدم الواجب ولو بواسطة لزم قدم زيد لقدم الواسطة ولو بواسطتين لزم قدم زيد لقدم الواسطتين وهكذا فلا يكون شيء من الممكنات حادثا ولا يخفى ان هذا لا يتم على القول بان الممكن مستند الى الواجب بالاختيار وان الفعل الاختياري يصح ان يكون حادثا مع ان الفاعل قديم وايضا لو كان شيء من الممكنات حادثا لكان حدوثه لا في وقت دون وقت لترجح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وقد تقدم بطلانه وايضا لو كان شيء من الممكنات حادثا لكان حدوثه في وقت مخصوص متوقفا على حصول ذلك الوقت لان الكلام في زيد المركب من وجود والمركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات مخصصة وامور موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي تتقرر امكانها وجود الحادث مستلزما وجود الحادث ضرورة توقف على المعدومات الخ وهذا ظاهر البطلان لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يتقرر امكانها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما فوجود زيد يتوقف على عدم شيء وبالعكس عدما فانا نقول ان توقف على عدم السابق وعدم اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدم السابق قديم اي ازلي فلو قدم زيد الحادث ضرورة يتوقف عليه جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل نختار ان عدم السابق قديم لكن لا نسلم ان كل ما يتوقف عليه الحادث يجب ان يكون قديما بل يكفي ان يكون موجودا حال حدوث الحادث او معدوما قبله وان لم يكن قديما قلنا هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فممن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم لكنا نقول انه لازم قد ما بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدما ازلي ضرورة مستندا وهو الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو اذ بقاء ما دل وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها فانتفاء عدم المعلول لما من وجوب وجوده لكن عند وجود علة الثانية فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا فحينئذ يجب ان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا فحينئذ يجب ان يكون موجودا محضا او معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يمكن زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير العدم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزءين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلنذاعم من هذا الشق بقولنا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا بالقول بذلك الجزء اي ان يكون موجودا محضا فكما نقول اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يتقدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان العدم ذلك الجزء لا يكون الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وتنقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه وانما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وبلزم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وايضا يلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على الخ مع ان الكلام في زيد الموجود

وجود زید لیوجد زید من غیر توقف علی عدم شیٔ اذ لو توقف علی عدم عمرو مثلا یتوقف علی عدمہ الذی بعد الوجود ان العدم الذی قبل الوجود قدیم فیلزم قدم زید الحادث ثم عدم عمر الذی بعد الوجود لا یمکن الا بزوال جزء من علۃ الموجبۃ لوجود عمرو او ابقائہ وذلک الجزء اما ان یکون موجودا او منضما فیصیر معدوما وذا لا یمکن لانہ لا یعید معدوما الا بعدم جزء من علۃ وجود او لابقائہ وھلم جرا الی الواجب فلا یمکن عدم عمرو ونحوہ لا یمکن وجود زید لتوقفہ علی عدم عمرو وکذا منافی زید الموجود واما ان یکون لزوال العدم مدخل فی زوال ذلک الجزء نقول زوال العدم ھو الوجود ونفرضہ وجود بکر فعدم بکر یتوقف علی وجود زید وھو ظاھر

واما القائل وھو ان یکون لزوال العدم مدخل فی زوال ذلک الجزء فلان زوال العدم ھو وجود بکر فیکون وجود زید بعد تحقق وجود بکر ما یتوقف علیہ من الموجودات موقوفا علی وجود بکر ضرورۃ توقف علی عدم عمرو الموقوف علی زوال جزء علۃ الموقوف علی وجود بکر ھذا لان ما فرضناہ مجموع الموجودات التی یتوقف علیھا وجود زید لا یکون مجموعا ضرورۃ لبقاء بکر الموجود والا لتقدم لا یجوز ان یکون بکر من جملۃ تلک الموجودات لانا نقول لو کان بکر من جملۃ تلک الموجودات التی فرضناھا متحققۃ لکان زوال عدم ذلک الجزء متحققا لانہ عبارۃ عن وجود بکر فیکون زوال ذلک الجزء الذی فرضناہ معدوما متحققا ضرورۃ زوال المعدوم یزال عدمہ فیلزم تحقق عدم عمرو فرضا تحقق جزء مما یتوقف علیہ وجودہ فیلزم تحقق وجود زید ضرورۃ تحقق وجود علت التامۃ بجمیع اجزائہ الموجودۃ والمعدومۃ ھذا لان التقدیر یتحقق جمیع الموجودات التی یتوقف علیھا وجود زید ولم یوجد زید بعد علی تقدیر توقفہ علی عدم شیٔ فرضناہ عمرا واذا ثبت الملزوم ثبت اللازم وھو توقف وجود زید علی عدم شیٔ فرضناہ عمرا

الحادث وجود زید الحادث اعد تحقق جمیع الموجودات التی یفتقر الیھا وجود زید علی عدم شیٔ ما ثبت قولنا کلما وجد جمیع الموجودات التی یفتقر الیھا وجود زید یوجد زید وھی القضیۃ التی اوعینا اثباتہ وتمسکنا بعکس النقیض الی قولنا کلما لم یوجد زید لم یوجد جمیع الموجودات التی یفتقر الیھا وجود زید یصدق لانہ ینعدم شیٔ منھا وھذا معنی قولنا کلما عدم زید لا یکون عدمہ الا بعدم شیٔ من تلک الموجودات التی یفتقر الیھا وجودہ ثم نقل الکلام الی عدم ذلک الشیٔ بانہ لا یکون الا بعدم شیٔ مما یتوقف علیہ وجودہ وھلم جرا الی ان ینتھی الی الشیٔ الذی لا یکون بینہ وبین الواجب واسطۃ فعدمہ لا یکون الا بعدم الواجب وھو معنی ھذا التقریر الدلیل علی امتناع ترکب علۃ وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفیہ بحث من وجھین احدھما ان ثبوت القضیۃ المذکورۃ لا یوجب الالزوم وجود الحادث عند وجود جمیع الموجودات التی یفتقر بھو الیھا من غیر ان یبقی موقوفا علی عدم شیٔ وھذا لا یفید عدم ترکب علۃ التامۃ من الموجودات والمعدومات بجواز ان یترکب منھما ویکون وجود جمیع الموجودات المفتقر بھو الیھا مستلزما للعدم الذی لم یدخل فی العلیۃ ولا شک ان لعدم المانع دخلا فی علۃ الحادث فان قلت الشرطیۃ المذکورۃ توجب لزوم وجود زید علی جمیع وضاع المقدم وتلقا دیرہ فیثبت علی تقدیر ان لا یتحقق شیٔ من الاعدام التی جعلتھا داخلۃ فی العلۃ قلت انما یلزم ذلک لو کان عدم تحقق تلک الاعدام من المقادیر الممکنۃ الاجتماع مع المقدم وھو ممنوع لجواز ان یکون المقدم اعنی وجود جمیع الموجودات المفتقر الیھا مستلزما لتلک الاعدام ویمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانیھما ان قولہ واذا ثبتت القضیۃ المذکورۃ یلزم انہ کلما عدم زید لا یکون عدمہ الا بعدم شیٔ من تلک الموجودات مما لا مدخل لہ فی اثبات المط ویمکن تقریرہ بوجہ آخر وھو ان جملۃ ما یجب عندہ وجود الحادث لا یجوز ان یکون موجودات مع معدومات لان القضیۃ المذکورۃ مستلزمۃ لقولنا کلما عدم زید عدم شیٔ من الموجودات المفتقر بھو الیھا المستندۃ الی الواجب وھذا مع الاستلزام المتقدم یستلزم عدم ذلک الموجود الذی یستلزم عدمہ شیٔ مما یفتقر بھو الیہ من الموجودات وھکذا الی الواجب فیکون عدم زید مع ان الکلام فی زید الحادث المسبوق بالعدم مستحیلا بالعدم بواسطۃ الاستناد الی الواجب ان لم نقل بامتناع الامکان بالذات لکن لا خفاء فی انہا تنافی الحدوث الزمانی وھذا آخر

وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد بذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم بكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عند دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث

يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت يوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها حاصلة بارادة او اختيار او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يفتقر هو اليها وبكذا الى الواجب على ما مر فيلزم افتقار الواجب على ما مر وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا قد بطل الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها الا بارتفاع شئ من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وهو لا يتم برهان على امتناع تركب جملة الحادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امر لا موجود ولا معدوم قلت اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلا يستند الى الواجب وجوبا يجب بقاءه فلا تتحقق حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب بالذات والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر وامكان ايراده بحيث يجب زوالها فلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن بطبيعة المطلق متحققة بطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل لم يكن للمطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وهنا لطبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب بالافراد حتى يلزم امتناع بقائها كما ذكره المصرح وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى الارادة حادثة من النفوس الفلكية الا ان تحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد استدل على اثبات الواسطة بين الوجود والعدم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امر محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل في الامور الموجودة ويمتنع كون الايجاد ايجادا حينئذ ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل وجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء سبد الحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان المعنى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم يعني انه لم يوجد

فان قيل لا يثبت بهذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسيمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة
قلت هذا التاويل وهو كون الاضافي داخلا في الموجود او المعدوم صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون وجودا فحضا الى آخره
فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يذكر في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان قلت الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله ولم تحرر
الى الواجب ولمن فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لانسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء
قلت الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة
في الخارج ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحوادث وانتفار الواجب ولا يلزم من
عدم استناد الامور المذكورة استغناء ها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه
لكن لا يدل على سبيل الوجوب وح امكان ان يجب لذاته لزم المستدل فيما هو باطل او يكون نسبة الاضافيات حين الاول والثاني سواء فان يجب لذاته ترجح احدهما بلا مرجح
والحكمة غير صالحة وحدها وبمعونة الامكان على ترجيح احد المتساويين ثم الحكمة المذكورة يجب ان تعتبر في تقدير الايقاع اذ لولم تعتبر
فوجود ما رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا موجد اي الوجود بلا وجود لانا نمنع

لم يقل المستدل لانه لا يلزم من صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج قولنا ان قبل تقرير الدليل على ما سبق اليه الاذهان لا نعني بالمعدوم
ما لا يصدر منه الوجود بواسطة لان كل ما يمكن ان يقصد فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم وح لا واسطة بين النقيضين فالامر الذي يسيمونه حالا واسطة بين الموجود والمعدوم
والمعدوم ان كان ثبوت فهو داخل في الموجود والا فهي المعدوم وحاصل الجواب بهذا غير صحيح لان المستدل يدعي ان المنع على البعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة
الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انها اوردته على نقيض مطلوبك
واعلم ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن ذي ادنى تميز فكيف من يتصف بالمصارع وعالم التحقيق ومنشار التوجيه والتوضيح ومنتهى التعديل والتنقيح بل توضيحه ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يحصل فيما امور
لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود الذي ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها
ومن غيرها اما ان يكون من موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بما ذكرتم من الدليل فاجابوا بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود
المنع على المقدمة القائلة بان في ذلك المجزر الذي يفيد عمرو بزوال ما اما ان يكون موجودا محضا او اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو
امورا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار وغيرهما فانها اضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود يكون فهو واجب بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايقاع اذ قد يترك الايقاع مع تحقق جميع ما يتوقف عليه
ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل يلزم الترجيح لاحد المتساويين بلا مرجح وان جعلتموها داخلة في العدم فلا نسلم ان كل معدوم لا يكون لزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء حتى يلزم من رفع ذلك المجزر المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم الذي هو اضافي ايضا ومن البين ان زوال الاضافيات التي لا يدخل العدم
في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم
انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفار الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا ان ما ذكر
لمناسبة الذي بإزائه من قوله لانا نمنع ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب الى آخره دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره
الى عدم المانع واعلم انني لو لم ار لزوني في شرح هذا الكتاب جعل تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب الكثير ولقد راجعت فيه كثيرا من الشراح فما رأيت الا واحدا
وانني لو اقتديت بالمصارع في الاشارة الى ما تقررت به لبطل الكلام وكثر السآم والله الموفق للرام قوله لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقديرين كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للقضاء على الاصل المستمر ولو لا تلك الامور لامكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لاستحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم ليستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور آخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناءها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فنقول ان كان بطريق الوجوب فضرورة عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسبب بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسبب بالبرهان المذكور في موضعه واما ان لا يكون بطريق التسبب بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببعيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن بمشيتها بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بقصد ورود الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان اللا ايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح يعني وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة يعني الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور الموجودة والامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح يعني وجود الممكن من غير موجد وايجاد والا لظهر ان يقال انه انما يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور الموجودة والامعدومة كالايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علة التامة والثاني يجب قوله ط اعلم ان اثبات الامور الموجودة والامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علة التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار يقتضي جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور الموجودة والامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور الموجودة والامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانا نا ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح و لان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة المعدوم و مساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان ترجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذوات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك فاعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو انهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية هي لولا الانسداد بالعلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي نستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال ؛؛؛

علة التامة اذا لا يلزم من عدم وجوبه المحذور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للقابع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واذا التبعي فلان الاول لا يكون مستندا الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم انتفاء نفسه وانتفاء العالم المختار او بطريق الاختيار فيكون الواجب عالما مختارا وهو الغلط

قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي في وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بين بي عني عن البيان

والما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه لما ان لا يكون ترجيح صلا او يكون للراجح او للمساوي او المرجوح الاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستوار الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان الذي هو ثبوت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان مثبت رجحان الراجح هو مثبت الرجحان الذي هو ثبوت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان مثبت رجحان الراجح هو مثبت الرجحان الذي هو ثبوت فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امر غير متناهية فان قيل الكلام المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة يجوز ان لا يشمل من الترجيح ترجيح الراجح للراجح فالجواب يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح والكلام المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح

بمعنى انه ليس كل ترجيح للراجح فلا يصح قولنا الترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح وبيانه انا لا نسلم ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى الامر الاصلي والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فلا يجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات والمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فلا ايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار بدون ذلك الا ترى ان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب بدون ذلك فان قيل الترجيح لا يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام مساويا او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه عند ترجيح الفاعل اياها مع بقائهما على التساوي او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حيز التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو اي القضية البديهية وذكر الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجوده الواجب مبتنية على هذه المقدمة اذ العدة فيه لا تصلح في وجود فان كان اي وجوده فان الغلط والنكاية فلما بينه من وجود ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى واجب الوجود لذاته وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصرح من ان الاستدلال انما يتبنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين بمعنى اختياره فان قيل تعلق الارادة

مع انہ یمکن اثبات ہذا المطلوب مع الغنیۃ عن ہذہ القضیۃ بان یقال الموجود اما لا یحتاج فی وجودہ الی غیرہ او یحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم علی تقدیر تسلیم تلک القضیۃ وانہا تنافی الفاعل ہو المرجح فلا یلزم وجود الممکن بلا موجد وایضا انما اورد ہذا المثال سندا للمنع فعلیکم البرہان علی الرجحان فی المثال المذکور علی انا نقول ان وجب الراجح فی المثال المذکور فاما ان یجب بحسب نفس الامر وہذا باطل لان الاعتقاد الذی لا یطابق الواقع فی نفس الامر مکابرۃ للافعال الاختیاریۃ واما ان یجب بحسب اعتقاد الفاعل وہو ایضا باطل ایضا اذ یفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان کما فی المارب بل مع اعتقاد المرجوحیۃ ومن انکر ہذا فقد انکر الوجدانیات فبطل قولہم ان غایۃ عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان کاف فی ہذا الغرض فلعل المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل ہو ان وجود الممکن بلا موجد محال سواء کان الموجد موجبا او لا فالرجحان ہو الوجود فقط لان ہذا یصیر اجماعا قبل الوجود اذا عرفت ہذا فقولہ یجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالۃ التی تکون للمتحرک فی ای جزء من المسافۃ فعلی تقدیر القول بوجود بعض الاشیاء بلا وجوب یمنع وجوب تلک الحالۃ قبلا یلزم الجبر علی انا قد ابطلنا ہذا التقدیر لکن اثبات المطلوب علی ہذا التقدیر ایضا اقرب من اثباتہ علی تقدیر وجود الاشیاء بلا وجوب منتف ایضا اما بالقول بان اختیار احد المتساویین یحتاج الی مرجح فلا یلزم التسلسل علی تقدیر کون المرجح من العبد واما بانہ یلزم توقف الموجود علی ما لیس بموجود ولا معدوم وہو فی الحالۃ المذکورۃ متوقف علی امر اما موجود او لا معدوم کالایقاع مثلا ثم ہو اما ان یجب بطریق التسلسل او بطریق الایقاع الایقاع عین الاول واما ان لا یجب لکن الفاعل یرجح احد المتساویین ان ادی بالفعل الایقاع فمعین فیما ذکرنا ہو الاول وفیہ نظر لان بجعل الممکن موجودا یحتاج الی مرجح یقتضی ایجاد الموجد ومن ضرورۃ ایجاد الموجد ان یکون ذلک الموجد موجودا حال ایجادہ فیلزم وجود الممکن بلا موجد حال حدوثہ وہو ظاہر البطلان فان قلت نختار ان الموجد لیس موجودا حال ایجادہ بل یکفی فی ایجادہ ان یکون موجودا قبل ایجادہ قلت ہذا یستلزم تحقق المعلول بدون العلۃ التامۃ وہو باطل بالضرورۃ فان قلت نختار ان الموجد موجود حال ایجادہ لکن لا نسلم ان الموجد حال ایجادہ یجب ان یکون موجودا بالوجود الذی یحتاج الی الایجاد بل یکفی ان یکون موجودا بوجود لا یحتاج الی الایجاد قلت ہذا یستلزم ان یکون الشیء الواحد موجودا بوجودین وہو ظاہر البطلان ثم نقول ان الموجد بالوجود الذی لا یحتاج الی الایجاد ان کان ہو الممکن فالکلام فیہ کالکلام فی الاول وان کان غیرہ فالکلام فی ذلک الغیر کالکلام فی الاول والدور باطل بالضرورۃ فلا بد من الانتہاء الی موجود لا یحتاج الی الایجاد اصلا وہو المطلوب من ہذا الدلیل فی ہذا المقام وہو المراد بقولنا ان الممکن بلا موجد محال لا ما ذکرہ المصنف من ان الممکن بلا موجد لا یوجد لان عدم وجود الممکن بلا موجد حال قبل وجودہ ثابت بالضرورۃ فلا یحتاج الی الاستدلال علیہ فلا یصلح ان یکون مدعی المستدل فی ہذا المقام فتدبر فان قلت نختار ان الممکن بلا موجد حال قبل وجودہ لکن لا نسلم ان کل ما ہو کذلک یستحیل وجوده بل یجوز ان یکون ممکنا بلا موجد حال قبل وجودہ ثم یوجد بلا موجد حال وجودہ وہو ظاہر المنع قلت ہذا یستلزم ان یکون الممکن بلا موجد حال قبل وجودہ ممکنا بلا موجد حال وجودہ وہو ظاہر البطلان ثم نقول ان الممکن بلا موجد حال وجودہ لا یخلو اما ان یکون موجودا بالوجود الذی یحتاج الی الایجاد او بالوجود الذی لا یحتاج الی الایجاد والاول باطل بالضرورۃ فتعین الثانی وہو المطلوب فان قلت نختار ان الممکن بلا موجد حال وجودہ موجود بالوجود الذی یحتاج الی الایجاد لکن لا نسلم ان کل ما ہو کذلک یستحیل وجوده بل یجوز ان یکون ممکنا بلا موجد حال وجودہ ثم یوجد بلا موجد حال بقائہ وہو ظاہر المنع قلت ہذا یستلزم ان یکون الشیء الواحد موجودا بوجودین وہو ظاہر البطلان ثم نقول ان الممکن بلا موجد حال بقائہ لا یخلو اما ان یکون موجودا بالوجود الذی یحتاج الی الایجاد او بالوجود الذی لا یحتاج الی الایجاد والاول باطل بالضرورۃ فتعین الثانی وہو المطلوب من ہذا الدلیل فی ہذا المقام وہو المراد بقولنا ان الممکن بلا موجد محال لا ما ذکرہ المصنف من ان الممکن بلا موجد لا یبقی لان عدم بقاء الممکن بلا موجد حال قبل بقائہ ثابت بالضرورۃ فلا یحتاج الی الاستدلال علیہ فلا یصلح ان یکون مدعی المستدل فی ہذا المقام فتدبر فان قلت نختار ان الممکن بلا موجد حال بقائہ لکن لا نسلم ان کل ما ہو کذلک یستحیل بقاؤہ بل یجوز ان یکون ممکنا بلا موجد حال بقائہ ثم یبقی بلا موجد حال بقائہ قلنا ہذا یستلزم ان یکون الشیء الواحد موجودا ببقاءین وہو ظاہر البطلان ثم نقول ان الممکن بلا موجد حال بقائہ لا یخلو اما ان یکون موجودا بالبقاء الذی یحتاج الی الایجاد او بالبقاء

متن صفحہ ۲۵۰

قولہ

قولہ

قولہ

قالوا ان جُنا الی اثبات ما ہو حق وہو التوسط بین الجبر والقدر ای ما ہو حاصل بمجموع خلق اللہ تعالی وفعل العبد فنقول التفرقۃ ضروریۃ بین الافعال الاختیاریۃ والاضطراریۃ ودلیل التفرقۃ بحیث لو کشہا ما یرجع الفاعل احد المتساویین وتخصیص الاشیاء بما علیہ من الخصوصیات یلزم من وجود الارادۃ وجودہا لکون الترجیح والتخصیص صادرین منہا وہو المطلوب ان لم یکونا صادرین منہا لا یکون الارادۃ الجزء منوق فیجب ان لا یقع فرق بین الاختیاریۃ والاضطراریۃ فتشتاق الیہا الحرکۃ یقتضیہا علی فرق تقتضی ان کون علیہ لکنا نفرق بینہا ونعلم ان الاولی لیست لا الثانیۃ وایضا نفرق فی الاختیاریات بین ما تقدر علی ترکہ وبین ما لا تقدر علی ترکہ کالارتعاش والاضطرار لے صبب بالعمد و ✣ ✣

انتہی العبد فی فسلہ مشتملا علی تقدیر عدم توقف وجود الممکن علی وجوب فلا اذا یجز انا کان یلزم من الجبر وعلم بقاء الاختیار وہذا التقدیر وہو ان یطلعانہ فی المقدمۃ الثانیۃ الآن ان یقع المطاوعی علم الجبر علی التقدیرین اقرب الی الاحتیاط والتأمل بتوہم شموت الجبر علی شی من التقدیرین فی اعلی تقدیر توقف وجود کل ممکن علی وجوبہ فیجوز ان یکون الترجیح من الفاعل مختارا فتکلم مقل الکلام الی الاختیار ۱۲ بختیارہ فیلزم النسل اولا باختیارہ فیلزم الاضطرار قلنا ہو باختیارہ ولا نم لزوم النسل بجواز ان یکون باختیار لا یعرف الا بحسب وجود الرجح الرجح یتوقف علی المرجوح یتوقف علی الرجح فیلزم الدور قولہ فان قیل نقل الکلام الی صدور بجواز توقف علی المرجوح لیس بوجود ولا بعدم وجود الرجح التام ای وجود جملۃ ما یتوقف علیہ لا بانی فی التوقف علی التحقق والیس بوجود ولا معدوم کالایقاع فان قیل نقل الکلام الی صدور الایقاع عن الفاعل قلنا یجب بطریق التبس فی الایقاعات بناء علی انہا لیست موجودات حتی یستحیل التلبس فیہا او بطریق عدم التلبس بناء علی ان ایقاع الایقاع عین الایقاع اولا یجب اصلا وہو فاسد لما مر من ان ہستند والامور اللاموجودہ والا معدومۃ کالایقاع مثلا لیس بطریق الایجاب بل بطریق الصحۃ والاختیار فان الایقاع وعدمہ متساویان بالنظر الی اختیار الفاعل فہو یختار الایقاع ای وقت شاء ترجیحا لاحد المتساویین باختیارہ وان ارید انی ای الفعل یعنی الایقاع فلا جبر ایضا لانہ یصدر عن فاعل بالطریق الموجب فلا یلزم من ذلک الرجحان بلا مرجح بعد وجود الممکن باموجبا ولا وجود لا یقاع واتمام یسیر المعم ہہنا فی ابطلان طریق التلبس وسبحان طریق عدم الجبر باعتماد اللہ ۱۲ سبق فی المقدمۃ الثانیۃ قولہ فالان ہہنا تالی اثبات ما ہو الحق ندور وفی الحدیث ان القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ والمجوس قالوا بالیس اصلا ہما مبدءان الخیر والآخر مبدء الشر وہذا یلائم القول بکون خالق الشر والقبیح غیر اللہ تعالی وایضا قائلون بان اللہ تعالی یخلق شیئا ثم یتبرا عنہ فیخلق ابلیس ویلائم القول بکون العبد خالقا لشرہ وافعالہ مع انہ لا یلائم ما فہمہ بعض المحققین من اہل السنۃ علی نفی الجبر والقدر واثبات امر بین الامرین وسمان الموثر فی فعل العبد مجموع خلق اللہ تعالی وایجاد العبد الاول فقط لکون ہو بیرادا لا ثانی فقط لیکون قدر ادا لعبد اور دعلیہ ذلک لیلزمین الاول حاصلہ آ نبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختیارا فی بعض الافعال وان ذلک القصد والاختیار لا یکفی فی وجود ذلک الفعل اذ قد لا یقع مع تحقق جمیع اسبابہ التی من العبد وقد یقع من غیر تحقق الاسباب التی من عنده فعلم انہ حاصل بخلق اللہ تعالی ایاہ عقیب ارادۃ العبد وقصدہ وانجازم بطریق جری العادۃ بان اللہ یخلقہ عقیب قصد العبد ولا یعلق بہ ونحن لا نعنی بالکلام تنبیہ علی تلک المقدمات وتوضیح لما ذکر تعالی ان یقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر اسبابہا دلیل وسلامۃ الآلات وایضا نکون العبد موجد لفعلہ الاختیاری بجواز ان یکون المؤثر قدرتہ واختیارہ لکن یشترط ان لا یرید اللہ تعالی عدم وقوع الفعل حتی لو اراد اللہ شیئا اراد اللہ تعالی خلاف یقع مراد العبد لانہ تعالی لو اراد العبد لاختیار مغلوبا شیئا ولا یلزم من ذلک ان یکون فعل العبد بخلق اللہ تعالی علی ما ہو المعنی قولہ وان لم یکن بانتا مغلا لا یکون الارادۃ الا مجرد شوق بناء الکلام غیر صالح للانام فان المحققین علی ان الارادۃ فی الحیوان سوق الی حصول المراد وداع یدعو الی تحصیلہ لما یعقل او تخیل من الملایمۃ وذاکر من مائیۃ یجلب الا یقع فرق بین الاختیاریۃ والاضطراریۃ التی تشتاق الیہا لیس بلازم لان المراد بما لا اختیاری لا یکون مع صحۃ تعلق الارادۃ بہ یصح تعلق القدرۃ بہ وتعرف ان الفعل قد یکون متعلق الارادۃ دون القدرۃ وبالعکس قولہ وایضا نفرق فی الاختیاریات بین ما تقدر علی ترکہ وبالا تقدر فان قیل کیف یستقیم ہذا والاختیاری لا یتمکن منہ من الفعل والترک قلنا نعم ولکن قد ینضم الیہ ما یمنع الممکن من الترک کمیل الاثقال الی المرکز بالطبع فی صورۃ الاعتدار لے صبب وسوء المحدر من الارض وکذا الفرق بین المتروک بین ما تقدر علی فعل کترک الحرکۃ فی ارض مستویۃ وبین ما لا تقدر علی فعل کترک الحرکۃ فی الہواء العالی وایضا قد یجد فی الفعل الاختیاری داعیا علیہ وداعیا الی ترکہ کالمشی الی المحبوب بخلاف المشی الی المکروہ

اشهد بدیهة الذی لا یتقدر علی المساک عن وکذا الفرق فی الترک بین ما تقدر علی الفعل وبین ما لا تقدر ایضا قد تفضل بدعیته وقد تفضل بلا داعیة نسلم ان العلم الوجدانی قاض بانا نفعل من غیر اضطرار لا بوجوب وترجیح احد المتساویین والمرجوح وهذا الترجیح هو الاختیار والقصد ثم مع ذلک نشاهد خوارق العادات فی صدور الافعال کالحرکات القویة من المقبضة کقطع مسافة بعیدة فی طرفة عین وامثاله وکذا فی عدم صدور ما کما تواتر فی اخبار الانبیاء علیهم السلام والعلم الیقینی ان الکفار قصدوهم بانواع الاذی فلم یقدروهم علی ذلک مع سلامة الالات وتوفر الدواعی والارادات مع قدرتهم فی ذلک الزمان علی امور اشق من ذلک فعلم ان للموثر فی وجود الحرکة ای الحالة المذکورة لیس قدرة العبد وارادته اذ لو کان لم یتخلف ارادة ولو کان موثرا لعلمنا ما جری علیه العادة لم توجب خوارق العادات وایضا لا تمکن الحرکات الاجتذاب الاعصاب ورخاوتها ولا شعور لنا بشئ من ذلک ولا ندری ای عصبة یجب تمدیدها لتحصل الحرکة المخصوصة وکذا لا شعور لنا بکیفیة خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجداننا ما یدل علی الاختیار وجود ان اختیار العبد لیس موثرا فی وجود الحالة المذکورة انه جری عادة الله تعالی انا متی قصدنا الحرکة الاختیاریة قصدا جازما من غیر اضطرار الی القصد یخلق الله تعالی عقیبه الحالة المذکورة الاختیاریة وان لم یقصد لم یخلق ثم القصد مخلوق الله تعالی بمعنی انه تعالی خلق قدرة یصیر بها العبد بالکسل متمکنا علی سبیل البدل ثم صرفها الی واحد معین فعل العبد وهو القصد والاختیار فی القصد مخلوق الله تعالی بمعنی استناده لا علی سبیل الوجوب الی موجودات هی مخلوقة الله تعالی لان الله تعالی خلق هذا الصرف مقصودا الان هذا بیانی فی خلق القدرة فصل الحالة المذکورة مجموع خلق الله تعالی واختیار العبد فلهذا قال قلنا لو قضی علی مرجح لا یوجب کونه اضطراریا ان لا اختیاره تاثیر فی فعله ایضا وانما قال ایضا لیعلم ان الاختیار لیس بموثر تام بل هو جزء الموثر یبان آخر قد ثبت انه لا یوجد شئ الا وان یجب وجوده بالغیر فان کان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا یصح له فیکما لا صح فی وجود

قوله کقطع مسافة بعیدة فی طرفة عین لا نزاع فی جواز ذلک علی الانبیاء علیهم السلام وقد تواتر عن الاولیاء الا ان بعض الفقهاء یفتکرون قوله ثم التفصد جواب سوال تقدیره ان قصد العبد اضطراری لا اختیاری لانه انما حصل بخلق الله تعالی من غیر اختیار للعبد والا تسلسلت الاختیارات قال جانب بان القصد مخلوق الله تعالی بمعنی استناده لا علی سبیل الوجوب الی المخلوقات الموجودة کالقدرة مثلا لکنه من الامور اللا موجودة والا سعدوه بوجود ما یوجب عنده وجود ما یتوقف علیه فانها لو کان القصد الذی هو صرف القدرة الی الفعل مخلوقا لله تعالی قصد الکسان الفاعل مضطرا الی الفعل غیر متمکن من الترک وهذا بیانی فی خلق القدرة التی من شانها التمکن من الفعل والترک وقائل ان یقول لو کان الاستناد الی مخلوقات الله تعالی لا علی سبیل الوجوب کما فی کون الفعل مخلوقا لله تعالی فلا نسلم ان عند فعل العبد لا یکون بد من وجود شئ من المخلوقات لله تعالی لا علی سبیل الوجوب فلا یلزم الاضطرار فی الفعل لاحتمال ان یکون الفعل عند بعض ما یصح ان یکون عنده لا عند کله وهذا لا یجدی نفعا فی دفع الاضطرار لان الکلام فی ان ما یصح ان یکون عنده الفعل هل یجب وجوده عنده او لا یجب والاول یستلزم الاضطرار والثانی لا یستلزمه قوله ربان آخر هذا سوال ایضا تقریره ان العبد ان کان موجدا لفعله فاما ان یکون موجدا له بلا واسطة او بواسطة وعلی التقدیرین فاما ان یکون بالایجاب او بالاختیار والکل باطل اما الاول فلان وجود الشئ یجب عند تمام علته فلا یتصور منع العبد فیه اختیاری واما الثانی فلان وجود ذلک الامر الذی یکون الصنع بواسطته یجب بالموجودات المستندة الی الواجب فیخرج عن صنع العبد ضرورة کونه واجبا واما الثالث فلان ذلک العدم ان کان عدما سابقا فهو قدیم لا صنع فیه وان کان عدما لاحقا توقف علی زوال غیره من العلة التامة للوجود وذلک الغیر ان کان موجودا کان موجبا بالاستناد الی الواجب فیمتنع للعبد ازالته وان کان لزوال العدم مدخل فی زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فیکون بواسطة وجود شئ هو موجب بواسطة الموجودات المستندة الی الواجب فیخرج من صنع العبد فتعین بان صنع العبد لا یکون الا فی امر لا موجود ولا معدوم وذلک الامر لا یجب بواسطة الموجودات المستندة الی الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم یصح صدور العبد اثر فی امر ما ویلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلک الامر لا یجوز ان یکون هو الایقاع والایجاد الذی یجب عنده الفعل البتة حتی یکون العبد موجدا لذلک الشئ الموجود

وفی ذواتہ فان کان بتوسط وجود امر فذلک الامر یجب بالموجودات المستندۃ الی الواجب فیخرج من صنع العبد وامکان یتوسط عدم امر لایکون ذلک العدم السابق علی الموجود اذلا صنع للعبد فیہ فیکون العدم الذی بعد الوجود ہذا العدم لایمکن الا بزوال العلۃ التامۃ لذلک الامر او ببقاء تلک العلۃ التامۃ ان کانت موجودات محضۃ تکون واجبۃ بالاستناد الی الواجب تعالی فلا یقدر العبد علی اعدامہا وان کان للعدم دخل فی تلک العلۃ التامۃ فزوال العدم ہو الوجود فیکون بتوسط وجود امر وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا یکون الا فی امر لا موجود ولا معدوم ولا یکون ذلک الامر واجبا بواسطۃ الموجودات المستندۃ الی الواجب تعالی اذ خرج من صنع العبد ثم ذلک الشیء الموجود لا یجب علی تقدیر ذلک الامر المتوقف علی امر لا صنع للعبد فیہا اصلا کقدرۃ العبد وجودہ وامثالہا فالامر الاضافی الذی من العبد ہو الذی لا یجب عندہ وجود الاثر لیس کما قد تخیل شاذ تمانع بالقدرۃ المقارنۃ بہ فہو خلق وما یقع بہ المقدور ملاصحۃ الانفراد الفاعل فہو کسب ثم مقدورات اللہ تعالی قسمان الاول ما وقع المقدور بہ من حیث یصح الانفراد القادریۃ مع تحقق الاقتران کما فی الموجودات التی لا صنع للعبد فیہا والثانی ما یصح الانفراد القادریۃ لکن لا یکون منفردا بل یکون بقدرۃ الغیر یدخل فی ذلک الشیء کالافعال الاختیاریۃ للعباد وقد قیل ما وقع لا فی محل قدرۃ فہو خلق وما وقع فی محل قدرۃ فہو کسب ہذا وان کان تفسیرا آخر لکن فی الحقیقۃ مجموع التفسیر واحد فالخلق امر اضافی یجب ان یقع بالمقدور لا فی محل القدرۃ لا یصح الانفراد القادر بایقاع المقدور بذلک الامر والکسب امر اضافی یقع بہ المقدور فی محل القدرۃ ولا یصح الانفراد القادر بایقاع المقدور بذلک الامر فالکسب لا یوجب وجود المقدور بل یوجب من حیث ہو کسب اتصاف الفاعل بذلک المقدور ثم اختلاف الاتصاف تارۃ یکون طاعۃ او معصیۃ حسنۃ او قبیحۃ بیتہ علی الکسب لا علی ذات الفعل اذ الفعل لیس بقبیح اذ خلقہ لانہ فی الخلق المصلحۃ والعاقبۃ الحمیدۃ بل یشتمل علی کثیر منہا وانما الاتصاف بہ بارادتہ وقصدہ قبیح وقد علم ان الکسب من حیث ہو ہو یوجب الاتصاف فالقصد القبیح لانہ موصل الی القبیح لانہ یعلم انہ کلما قصد یخلق اللہ تعالی ولا جبر فی القصد فالحاصل ان مشائخنا رحمہم اللہ یقولون عن العبد قدرۃ الایجاب المکونین فلم خالق ولا یکون الا اللہ تعالی لکن یقولون ان للعبد قدرۃ ما لکنہ لا یلزم منہ وجود امر حقیقی لم یکن بل انما یختلف بقدرۃ النسب الاضافات فتختلف بہا احد المتساویین وترجح نوعا ما وقف علیہ من مسئلۃ الجبر والقدر وبا للہ التوفیق ثم بعد ذلک رجعنا الی ما نحن فیہ وہو مسئلۃ الحسن والقبیح ؛

وخالقان لذلک الشیء حتی یقف علی امور الاثر لقدرۃ وجود ہا کوجود القدرۃ بسلامۃ الآلۃ وکوجود ذلک شیئین ان ذلک الامر الموجود او العدم الصادر عن العبد الامر الذی یضاف الیہ وجود الاثر بقدرۃ یسمی بالکسب والفعل حاصل بخلق اللہ تعالی کل مخلوق یتعلق بہ قدرۃ العبد فی الخلق یصح القراد القادر بایقاع المقدور بخلق اللہ تعالی لا یصح وما فی الخلق یقع بفعل المقدور فی محل القدرۃ ولا فی محل القدرۃ فی الکسب یقع المقدور فی محل القدرۃ خلق حرکۃ زید بخلق اللہ تعالی فی مکان فحرکۃ زید فی ذلک المکان کسب لہ فی المکان الذی قامت بہ قدرۃ زید وہو زید وہو معنی قولنا زید متحرک بحرکۃ قامت بہ القدرۃ وہو زید وہو معنی قولنا زید کاسب لحرکتہ التی قامت بہ القدرۃ وہو زید وہو معنی قولنا زید محل للحرکۃ التی قامت بہ القدرۃ وہو زید وہو معنی قولنا زید فاعل لحرکتہ التی قامت بہ القدرۃ وہو زید وہو معنی قولنا زید متحرک بحرکۃ ہذا ولکن تقول ان یقول ان وجوب الفعل بواسطۃ الموجودات المستندۃ الی الواجب لا ینافی کونہ مقدورا للعبد مخلوقا کیف وان یکون بتوسط وجود امر ما یتوقف علیہ الفعل

فقد ادان الاتفاقی والاضطراری لایوصفان بالحسن والقبح غیر مسلم لان کون الفعل اتفاقیا او اضطراریا لاینافی کونہ متعلقا لذاتہ او لصفۃ من صفاتہ فیمکن ان یوجب ذات الفعل او صفۃ من صفاتہ تحقق المدح والذم لکل من اتصف بہ سواء کان اتصافہ بہ اختیاریا او اضطراریا او اتفاقیا الا ان اللہ تعالی یجب علی صفاتہ العلیا بما یلیق باختیارہ وعلی ان الاشعری یسلم الحسن والقبح عقلا بمعنی الکمال والنقصان ولا شک ان کل کمال محمود وکل نقصان مذموم وان اصحاب الکمالات محمودون بکمالاتھم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصھم فالکفار الحسن والقبح بمعنی انھما صفتان لاعلیھما یحمد او یذم الموصوف بھما فی غایۃ التناقض وان انکرھما بمعنی انھما لایوجبان الفعل شیئا ثبات الفاعل او یعاقب لاجلہ فمعقول ان بمعنی انہ لایجب علی اللہ تعالی الاثابۃ او العقاب لاجلھما نحن نساعدہ فی ذلک وان بمعنی انہ لایکون فی معرض ذلک فنداہ بعید عن الحق وذلک لان الثواب جلا والکمال لایستقل العقل بمعرفۃ کیفیتھا لکن کل من علم ان اللہ تعالی عالم بالکلیات والجزئیات فاعل بالاختیار قادر علی کل شیء وعلم انہ غیر ملتفت الیہ عند کل لمحۃ ولحظۃ ثم ذلک کلہ یسیب من الصفات والافعال ما یعتقد انہ فی غایۃ القبح واستحقاقہ ان یعاقب علیہ تعالی عن ذلک علوا کبیرا فلم یستقبلہ انہ یستحق بذلک مذمۃ ولم یتمالک ان فی معرض سخط عظیم وعذاب الیم فتسیل علی غبادتہ وبجاجہ ویرھن علی سخافۃ عقلہ واعوجاجہ واستخف بفکرہ ودرایۃ حیث لم یعلم ما یترتب الذی فی دارہ عصمنا اللہ تعالی عن الغباوۃ والغوایۃ وامدنا ایاہا بالھدایۃ فلما انطبا دلیل الاشعری رجعنا الی اقامۃ الدلیل علی مذہبنا والی ابطال الذی بیننا وبین المعتزلۃ وعند بعض اصحابنا ان المعتزلۃ حسن بعض افعال العباد قبحا لکونھا لذاتھا او لصفۃ تلزمھا او لوجوہ واعتبارات تقع علیھا کالظلم والکذب والجھل والعبث وقبح بعض افعال العباد

ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديقه
كلها شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجب التصديق لابد ان يجب تصديقه بقول النبي عليه السلام ان تصديق
الانبياء الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول ان واجب فاما ان يجب لا باخبار الاول فيلزم الدور
او بقول آخر فنتكلم فيه ويلزم التسلسل واذا ثبتت ذلك تعين الاول وهو ان يكون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقول + والا فشرعي
وان لم يتوقف على الشرع + كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا + لان الواجب العقلي له محمد علي فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي
ما يحمد على فعله عقلا قالوا واجب بالعقل اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره اذا واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لا فيما يحسن العقل
صريحا وقوله وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فيما لم تثبت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم تقدم عقلا واحد هذا
يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما اي الحسن والقبح يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبحا عقلا وان كان الشيء حراما
عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عبد المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم
بهما فيقول الله تعالى علمت نظر العقل نظرا صحيحا اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة وانما الخلاف بيننا وبينهم في
ان ذلك الحسن والقبح هل يكون مستندا الى العقل او الى الله تعالى فالاصح ان الحسن والقبح يستند الى الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما على ما مر
واحكم بوجوبه لذاته يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فخلاف المعتزلة فعندهم يجب بالعقل افعال العباد على البعض وبعضها حسنا وبعضها قبيحا وفي كل قضية يكون الحكم بالحسن والقبح متعلقا بموضوع وهو متعال عن الحكم عليه بغرض وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على الرجاء على ب

معرفته موقوفة علی تبلیغ الرسل لکن البعض منه قد اوقف الله تعالی علیه العقل علی انه غیر مولد للعلم بل اجری عادته ان خلق بعضه من غیر کسب وبعضه بعد الاکتساب ترتیب العقل المقدمات المعلومة ترتیبا یفضی علی ما وراءه لیس لنا قدرة ایجاد الموجودات وترتیب الموجودات لیس بایجاد والماهو تعریف صفة الحسن مع فلان حسن لغة وحسن لغیره لما ثبت ان الحسن والقبیح یعرفان عقلا علم انهما لیسا بحجر والا مر الذی بانه الحسن الفعل والقبیح اما العین او الشیء الذی هو ذلک الشیء اما حسن لعینه او قبیح لعینه قطعا للتسلسل وهو اما جزؤ ذلک الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق علی الکل کالعبادة تصدق علی الصلوة والصلوة علی صوم ما فالعبادة جزء لها او لا یصدق کالاجزاء الخارجیة کالسجود لا یصدق علی الصلوة والحسن بمعنی ما فی نفسه یعم الحسن لعینه والحسن لجزئیة وبجب ان یعلم ان الحسن بمعنی الخیر انما یکون حسنا اذا کان جمیع اجزائه حسنا یعنی انه لا یکون جزء واحد منه قبیحا لعینه اذ لو کان قبیحا لعینه لا یکون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان یکون صادقا علی ذلک الفعل نحو العبادة اعلاء کلمة الله تعالی فانها حسن لکونه اعلاء الدین والاعلاء خارج عن مفهوم العبادة واما ان لا یکون صادقا کالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا یصدق علی الوضوء فثبت ان الحسن بقسمیه الی هذه الاقسام وکذا القبح لکن مثاله هنا سیاتی فی فصل النهی انشاء الله تعالی فانا اطلق الحسن بمعنی فی نفسه علی الحسن لعینه انا اصطلاحا ولا مشاحة فی الاصطلاحات اولان الحسن لعینه هو العقل المطلق کالعبادة مثلا وهو لا یوجد الا فی ممتنع خبر بنیاته الموجودة وبعضها فی تلک الجزئیات المعلومة وجودها حسنا ای لا تکون الا حسنة وجودها حسنا فی نفسها وحسنه لغیره والفرق بین الجزء الصادق وبین الخارجی الصادق ان ما یکون مفهوم الفعل متوقفا علیه فهو الجزء وما لیس کذلک فهو الخارج کالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعی انما هو عبادة مخصوصة بخصوصیات المعلومة فمفهومها متوقف علی العبادة

هو کذا الفعل متوجه انتهی اقول کذا یدل علی ما یدل علیه من الوجوب بمعنی ان النظر البصیر یعلم انه بحیث یحصل بالنتیجة علیه بحیث حصولها ضروری تام بالاقبال الفاعل والمحل والآلة بحیث بالقوة بمعنی ان العقل یولد العلم ویوجبه بواسطة ترتیب المقدمات علی ما تقرر عندهم من ستنا ویعقل کحوادث الی غیر الباری تعالی وقد یقع ان النظر الصحیح هو الذی یولد النتیجة وما ذکره لهم اقرب المستقیم مع التولید بایجاد الفاعل فلا یتوسط فاعل آخر قوله ثم ذلک الشیء تعقله ثم اشارة الی ان الشیء الذی لاجله یحسن الفعل او یقبح یجب ان یکون بلا واسطة حتی لا یکون الحسن بالواسطة فلو توقف حسن کل شیء علی حسن شیء آخر لزم التسلسل یعنی وجود شیء غیر متناهیة نظرا الی نفس الامر او بحسب ترتب امور غیر متناهیة بالقوة الی وصف الحسن قوله ویجب ان یعلم ان المراد بالشیء علی ان یکون حسنا او قبیحا لعینه او لغیره ان کان جمیع اجزائه حسنا او قبیحا لعینه او بعضها حسنا او قبیحا لعینه او لغیره ان کان بعضها حسنا او قبیحا لعینه ولم یتعرض لکیفیة البعض الآخر او سیعتناه قبح البعض الآخر او بدونه وانما ان یکون قبیحا بحسب اجزائه او بعضها حسن البعض الاخر او بدونه فالحسن بحسب اجزائه ما یکون حسنا بحسب اجزائه

واما الجماد فضربه القتل والضرب المتعب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزمه فلذلك في الاخراج فيكون الاول بالاجزاء بطل هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي واذا عرفت هذا علمت بطلان قوله من انكر كون الفعل حسنا امر قبيحا لذاته بان قال قد تختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ذلك لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض التي لا تتقوم الا بالاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لماهية الفعل من حيث لذاته المتقوم بها ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لذاته او قبيح لذاته وذوات الشكر من غير اضافة حسن + اما الاول فلما مر ان القبيل يسقط التكليف كالتصديق واما ان القبيل كالاقرار باللسان بحيث لو قال لا اقر بالله وان التصديق حاصل لا يسقط التكليف + والدليل على ذلك ان الانسان مركب من الروح الجسد خلافا لتميم حيث قال الانسان هو الروح فقط والجسد آلته + اذا ثبت هذا فنقول الاقرار طريق من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن دلالة كسائر الافعال فما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يحصل به الانتقال من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن دلالة كسائر الافعال فما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يحصل به الانتقال من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن دلالة كسائر الافعال فما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يحصل به الانتقال

في الايمان ولا يحصل بعمل الاركان وخلافه وقد علم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار والعمل شرطان لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار + فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا + اعتبار الحجة كونه في حال الاختيار + وان صدق ولم يصدق وقد يتعذر يكون مؤمنا اعتبار الحجة البتية في حال الاضطرار + وكالصلوة يسقط بالعذر + وهي

قوله اما الاول اما بتوجيه الحسن لعينه في نفسه امر لا يتأتى اما ان يكون حسنا بالحسن لعينه في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به ولو بالتأخير بالحسن لعينه في غيره فالاول هو المطلوب والثاني ان قبل سقوط التكليف به ولو بالتأخير بالحسن لعينه في غيره فالاول هو المطلوب والثاني ان لم يق

قوله كالاقرار اما ان يكون تسبيبا للحسن بمعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان وخارجا عن اعمال سائر الاركان مجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد وتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعيين فعل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل حمد الله الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التعبير بالايمان اشارة الى ان المراد به الحسن عما من شانه ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل كما سيجئ قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال تحته ادنى مراتب الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط ولم يسقط بركن كلمتا حسنة بعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة بعينها لكونها تعظيما للبارئ تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لله يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن بعينها بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجملة اذا عرفت حسن لعينه فاعلم ان متصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود بالامر به ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن بمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن لغيره بتحقيق ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر خارج بل بواسطة نفس الفعل المضاف الى الغير وهذا معنى قولنا ان الحسن لا بواسطة امر خارج عنه اذا تحققت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مامورا به كما هو رأي الاشعرية واما المعنى بقولنا في حاصل الاول انا لا نحتمل جهة حسنها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يرد بها امر اذ الامر المطلق لا يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه

قوله ونهر النفس عن مرتبة الاقتناع بالقليل من الحلال وزيارة القبور والمساجد والمشاهد وصلة الارحام وعيادة المرضى وتشييع الجنائز وحضور الجماعات والجمع والاعياد وتعلم العلم وتعليمه وامثالها مما يتوقف حسنها على ورود الامر بها فانها حسنة لا لعينها بل لغيرها وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس عليه ان قيل لم لا يكون الحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لمعنى في الفعل او في الترك لا يكون الا تركوة والمثال المذكور في القسم الثاني قلنا هذا القسم ايضا حسن لمعنى في نفسه لكنه لما كان حسنا لمعنى في غيره وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس عليه يشبه الحسن لغيره فلا يحسن بعينه كالزكوة والصوم والحج بل يحسن بواسطة ذلك الغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس عليه فلا يكون حسنا لعينه ولا لغيره بل لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا وهذا معنى قولنا ان الحسن لا بواسطة امر خارج عنه بل بواسطة نفس الفعل المضاف الى الغير

فيكون حسنا لكونها مأمورا بها لذاتها وإن لم يحسن بالحسن لبعض في نفسه كون الفصل مأمورا به تمامه عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لبعض في نفسه الحسن لبعض في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى * والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به عند نا لان الله تعالى انما امر بلانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان فيقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة انشأ الماديل على حسنها لمعنى في نفسها على ما بانى في هذا الفصل ان الامر المطلق تقابل الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن بمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاذا دار الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه يتقابل بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تقسيم الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله * فنقول هاهنا ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا بالعينه والمأمور به والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع العنوانان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به قد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه احسن لعينه او بجزئه لكن لم يؤمر به والبعض على العكس في الحسن لعينه ولا بجزئه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم مما ذكرنا من ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى فانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فانو صنو الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والسنوي بنيته امتثال امر الله تعالى حسن لغيره والمعنى في لانه اتيان بالمأمور به حتى تشرطت فيه الاهلية الكاملة * فان العبادات تشرط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي كخلاف المعاملات على ما بانى في فصل الاهلية انشاء الله * واما الثاني وهو احسن لغيره فذلك لغيره اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي في هذه العبارة بتغيير وقد كانت قبل التغيير كذلك فذلك لغيره اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به ان لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون كمرارا * كالمسعى الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حتى يسقط بها

وحاصل الثاني ان كل مأمور به الشارع فالاتيان به حسن لذاته يعني ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى واستحقاق المرء حسن الاتيان بالزكوة والصوم واجب لكونه اتيانا بالمأمور به عند الاشعري لا لحسن وكما عقلنا ان الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع حسن حسنا اجاريا بمعنى قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة نوع يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها تيسر في حق الشرع ان يكون الاتيان لكونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه بهذا يندفع لزوم حسن جميع المأمور به بجواز ان يبقى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وتحسين لغيره لا لعينه وبهذا ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول فلا يكون الايمان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول ثبت قبل الشروع دون الثاني وعلى هذا لا يتمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اداء لعبدا نما يوصف المأمور به بالايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد تحقق ان ههنا مضافا مقدرا وهو معنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني اليه المتوقفة فاراد ونا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة بالايتاء الذي هو ايقاع واحداثه فان قيل لم لا يكون الحسن هو الامر به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل من الزكوة والصوم واجب عبادة مخصوصة والعبادة حسنة بالعينه فيكون كل منهما حسنا بجزئه فيكون حسنا بمعنى في نفسه والحاجة الى ما ذكره من المكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه بجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه الامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منهما بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا للنزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه متعلقا للمدح عاجلا والثواب آجلا * قوله فالامر بالزكوة وامثاله دال على حسنها لمعنى في نفسها وتقائل ان يقول لانم انه امر مطلق بل العقل قرينة على اداء انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك لغيرها منفصل عبارة فخر الاسلام فضربه من احسن لغيره وذلك لغيره قائم بنفسه مقتضى الاتيان بالكي فيه يحال اي بالمأمور به الذي هو غيره وضربه من احسن لمعنى في غيره فلكنه اي ذلك لغيره يتادى بالاتيان بالمأمور به بل يتقرر الى اتيان به على حدة وما معنى كونه منفصلا

فلا يحتاج في كونه سببا الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يسقط الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود تيادي بعين المأمور به كان هذا الضرب في معنى الغير فاكتفى بادنى المأمور به لا الضرب الاول فانه كان الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول فان يكون في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل وضرب اعناق الكفار ومفهوم الصلوة هو الدعاء لكن في الجهاد حسن بمعنى ان يكون الغير في نفسه حسنا وهو القتل ليست حسنة بمعنى في نفسها لكن في الجهاد حسنة بمعنى انه يصير سببا لاعلاء كلمة الله تعالى وهو حسن في نفسه وهو ايضا قتل وقتل الكافر حسنة بمعنى في نفسه وهو ايضا قتل لكن في الجهاد حسنة بمعنى انه يصير سببا لاعلاء كلمة الله تعالى وهو حسن

والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل ۞ فقال الشافعي رح الامر بالجمعة يوجب حرمة شيء والامر بالظهر يوجب حرمة شيء آخر فلا يجوز ان يكون المشروع الا احدهما فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما رخص لطلب العذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم يتضمن بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر الا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة لانا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره يوم فاسعوا لكن سقط الجمعة عن رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فاقتضى الظهر ۞ هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف بينهما في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل يقتضي اذا حضر الجمعة ام لا عنده لا وعندنا يقتضي لان الامر بالسعي يعم المعذور وغيره الا ان المعذور رخص له في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن بناء ساقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فاقتضى الظهر ۞ فصل ۞ التكليف بالايطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لانه لا يليق بالحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاق واقع عندنا غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كما بيان الى جبل وعندنا ليس من التكليف بالمايطاق بناء على ان القدرة المؤثرة في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل حال ايجاد الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لان العبد قصد انتيابي فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد اليها يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة ما جرار عادته او التكليف بالحركة ناشي قدرته على سببه الموصل اليه خالقا لها وهو القصد ۞ على ان علمه تعالى انه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن ان يكون الامكان فهذا جواب عن دليل المعتزلي وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان يؤمن تنقلب علمه الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالمراد بالايمان يكون تكليفا بالمحال فجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا او مختارا له

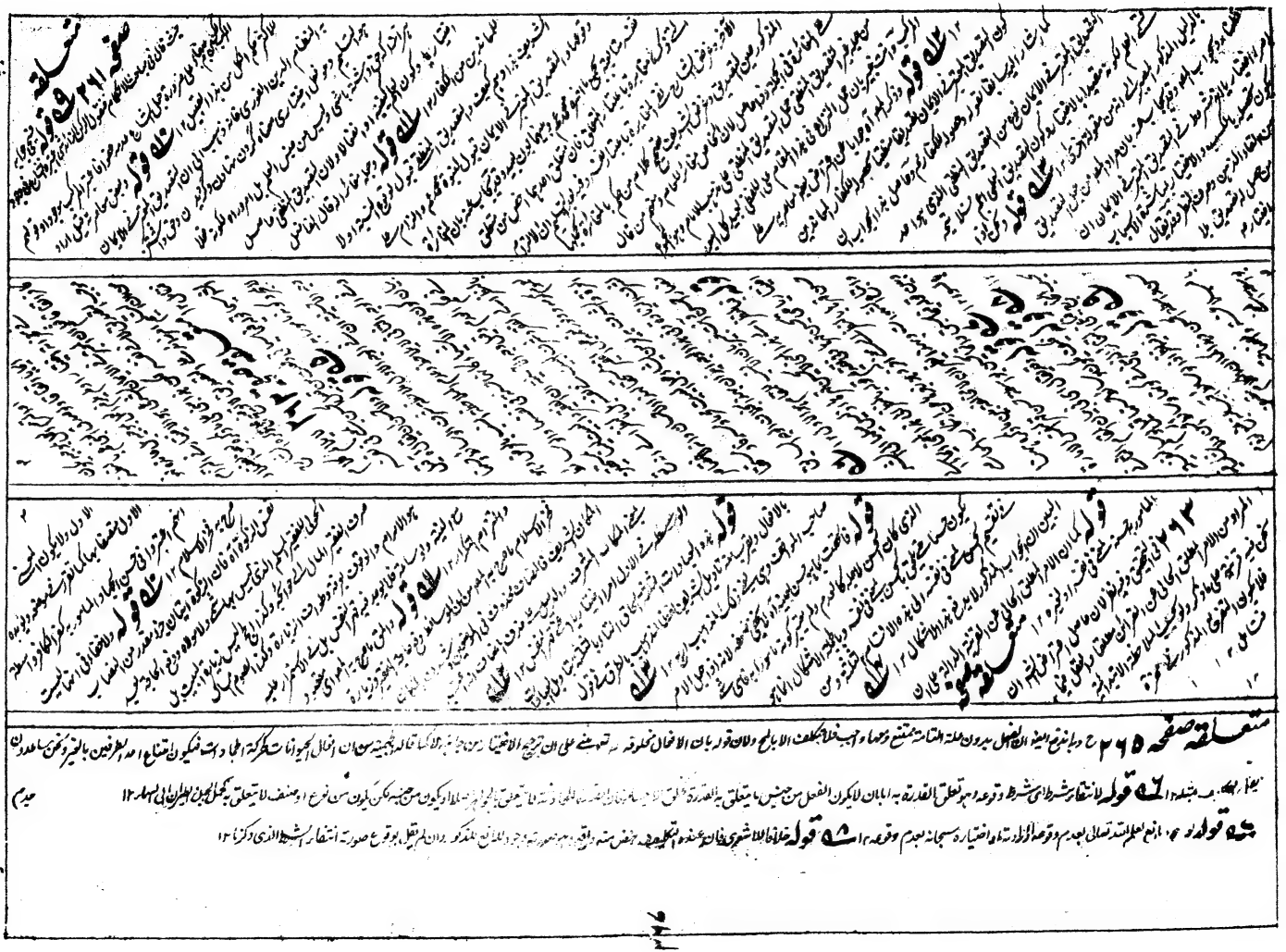
لا ما الحق به جملي وهو بضم الجيم وسكون الميم وفي فوقها كاف كذا في بعض نسخ الشافي وفي بعضها بالراء المهملة بدل الكاف وهو تصحيف والصواب ما ذكرناه كما في شرح الاسنوي وغيره وشمل هذا غير عزيز في عبارة فرد الاسلام **قوله** الفرق بينهما بان المقتضي يكون ضمنيا يتعلق به الامر ضرورة اذ الامر لا يتعلق الا بما يقوم به وقد يجب بسبب يجب بكونه ذلك لا لامر به وامر به ولا يقتضيه ذلك كما في الاجير المشترك وقد اتى الامر به هنا بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وهو الاداء بالجماعة فيكون الامر بالسعي امرا بالجمعة ضمنا من غير حاجة الى القول بان من ادى الظهر لا يصح ظهره ما لم يسع الى الجمعة حتى يفوته الجمعة وهو باطل **قوله** لما لا يخفى يعني ان المعذور اذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فيقتضي الظهر ايضا بالاولى لان المقتضي يتقدم على المقتضى **قوله** الفرق بينهما بالاولى المقتضي يكون ضمنيا يتعلق به الامر ضرورة اذ الامر لا يتعلق الا بما يقوم به وقد يجب بسبب يجب بكونه ذلك لا لامر به وامر به هنا بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وهو الاداء بالجماعة فيكون الامر بالسعي امرا بالجمعة ضمنا من غير حاجة الى القول بان من ادى الظهر لا يصح ظهره ما لم يسع الى الجمعة حتى يفوته الجمعة وهو باطل **قوله** لما لا يخفى يعني ان المعذور اذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فيقتضي الظهر ايضا بالاولى لان المقتضي يتقدم على المقتضى **قوله** لا يليق بالحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاق واقع عندنا غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كما بيان الى جبل وعندنا ليس من التكليف بالمايطاق بناء على ان القدرة المؤثرة في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل حال ايجاد الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لان العبد قصد انتيابي فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد اليها يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة ما جرار عادته او التكليف بالحركة ناشي قدرته على سببه الموصل اليه خالقا لها وهو القصد ۞ على ان علمه تعالى انه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن ان يكون الامكان فهذا جواب عن دليل المعتزلي وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان يؤمن تنقلب علمه الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالمراد بالايمان يكون تكليفا بالمحال فجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا او مختارا له

متعلقہ صفحہ ۵۵ قولہ

متعلقہ صفحہ ۵۹ قولہ

متعلقہ صفحہ ۶۰ قولہ

متعلقه صفحه ۲۶۵



وعنده لا تاثير لها . اى لقدرة العبد فى افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جواز ه - اى عدم جواز التكليف بما لا يطاق ؛
ليس بشئ على ان الاصح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بنا على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء
لا نفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
فى الفصل التاسع قبل هذا بل ثبت اى نفس الوجوب بالسبب الاهلية على ما يأتى - فى فصل الاهلية + والقدرة نوعان ممكنة وميسرة
فالممكنة التى لا يتمكن بها المأمور على ادائه المأمور به اى من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة -

الفصل تقييده وهو الاصح شائع قدرة العبد فى افعاله بين الجبر والقدر وعند الاشعرى هو ما سلف اسلم مع وهو القلب علم الله جهلا ووقوع
الكذب فى اخباره فاياك ان تجعل مع وهو مكلف به فانه تكليف بما لا يطاق واقع + واجب على الله تعالى لعبده اياه لا يخرجه عن الامكان اى عن كونه مقدورا لانى جعل
ومختارا اليه بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية مانى الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما ينزل الامكان بذلك لان التقاصى الامكان الذاتى غير مفيد لانه غير
محل النزاع وقولنا العلم متعلق للعلم لا حاجة اليه فى اكواب الاداء فقط لما يقال ان جميع التكاليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل يجب الفعل عنده ضرورة
والشئ من الواجب الممتنع بالاستطاع ومقدور ونقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا تعلق به الا بعد وجوده لان الله تعالى عالم فى الازل كل شئ يكون
الا يكون مع لزوم الوجوب والامتناع والله اصرح المتقدمون بان بمعنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة بينه وبين حجة المعلوم بان يكون هو على طبق المعلوم وتوجه اليه
عدم وقوع ويكفى فى جواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد ان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره
وقدرته فيعلم ان راختيارا او قدرته فى الايمان وهو مذهب وكذا ان الاخبار قد يقع فى تقرير ليس الاشعرى ان اباجهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع
ما علم مجيئه به ومن جملته فذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق فى ان لا يصدق فى وهو مع فاسد وقوع التكليف بالممتنع بالذات فى وما ذكر انه يصلح جوابا
عن ذلك ولا يخلص الا ياتيل ان تكليفه يجب ما نزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما التصديق بانه لا يؤمن ولا يخفى غيره **قوله** عنده اى لو كان
التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما يجب اليه الاشعرى لزوم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعرى فى ان العبد
مجبور فى افعاله لانا نشير لقدرة اصلا وفرعا بل على الاجماع اذ الاشعرى وان قال بالوقوع لم يقل بالعدم **قوله** ثم عندنا يعنى ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عندنا
على ان يكلف على الله تعالى ما هو اصلح لعباده وقد لا فخار فى ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف متعذرا عندنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل
ان يكلف عباده بما لا يطيقونه فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل ترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى
ونقائل ان نقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل الزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة
والفضل لعمل انه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وفيه نظر لانا نقول لو وجب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا فانضاف لا
عدم الجواز وهو المدعى بل ثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف به فالتكليف به يستلزم بوجوب
بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة فاجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل على العبد نفس الوجوب ليس كذلك اما نسلم
من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوعها مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك
يتحقق التكليف الاترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثانى ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقبح التكليف
الا بايتيطيق العبد القاصد اداءه عند تعلق الارادة والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا وعند وروده وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة
لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء ولم لا يحتاج ووجوب القدرة التى
هى شأن الاحتياج ليس هو الاداء وبنا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من
غير حرج غالبا انما قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الراجح بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم فى العادة فتدبر

في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا سعاه اي مع العجز وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن انتفاء فعلي بناء على ما سبق ويسمى شرطا للاداء كل واجب ثم قال فرع لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء ثم فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان النبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة ثم على القدرة التي شرطنا ها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فمقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العادات متقدمة وهي سلامة الاسباب والآلات وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة + او نقول القضاء مبني على الفصل الموجب لا على وجوب الاداء بدليل ان المسافر والمريض لو صاما لا يقعان عن الفرض ولا تشترط هذه القدرة ثم اي الممكنة + اي بقاء الواجب الممكن على الاداء الخ مبني عن بقائها فلهذا لا تشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة ثم

قوله حتى لو قدر على الصوم الخ

بين ان الفرق بين الكثير والقليل ليس كليا فقد يكون الكثير كثيرا وهو تعذر الصوم والمرض وكالايام الثلاث في الكثير والثالث نادر قوله القدرة الممكنة هي التي لا حرج الخ اي كون الواجب فضلا من الله تعالى ان القدرة اي التي تنبني التكليف به هنا هي التي يكون عند مباشرة الفعل خالية عن تعسر الاداء بسلامة الاسباب والآلات قيل قوله يكون فضلا من الله تعالى وسنه قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان سليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الراحلة وامكان قدر الشبع الخفاني على الصوم والمقصد على الركوع والسجود ونحوهما الخ مع ان بناء الامر على التيسير فمشقة في بذه الصور قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء هنا غالب يمين الناس لانه قد يمنع امكان العادة الزمان الماضي ولو سلم فصدقة الحلف عليه محال وبامكان العادة لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله فيه قوله فاما القدرة الحقيقة قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة التي تصير مؤثرة عند القيام الارادة الباعثة وتجد قبل الفعل معه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المتمكنة بجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لان تخلف المعلول عن علته التامة على جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح عندنا ان القدرة التي شرط تقدمها وجود الاداة والعباءات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة والمسببة بجميع شرائط احداثه فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة بجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع ما ذكرتم ممكن والتكليف بالممكن جائز لانه لا تكليف بالواجب لانه غير ممكن عند عدم التمكن من الترك بالاتفاق ولا تكليف بشرط بالمحال لانه تكليف بالمحال المباشرة يلزم ان لا يصح تارك التكليف بالصوم لعدم القدرة على الصوم والتحقيق ان قبل المباشرة كلف بالفعل في الزمان المستقبل تبعا للفعل في هذه الحالة بناء على عدم علة التامة لانا نجد من نفوسنا فرقا بين قدرة الممكن بحيث لو توقع تمكنه لا يجتهد في تحصيل ما يتوقف عليه الفعل وبين قدرة المتمكن بحيث لو توقع تمكنه يجتهد في تحصيل ما يتوقف عليه الفعل ولا يتأتى هذا التوقع في الممكن ان يكون الفعل حالا يصح تعلق القدرة به ومعه اي ايجاده وهذا يدفع ما يقال ان الفعل بدون علة التامة ممتنع ومعه واجب فلا تكليف الا بالحال لان الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع الاحقية المطلقة بان يقال ان الحج اداره واجب قضاره واستدلوا بوجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله فلا يشترط بحيث ان يكون مرادا آخر عن فرد حمله الله وان يبين ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب بقدر الوجوب السابق وجوبا غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان ما يقتضي الى حقيقة هذه القدرة وبقاءها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها بل كفى مجرد امكانها ولو سلما وان كان الوجوب بقاء بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون شرطا

قولہ لان بقی مدیونا بہ دون

قولہ لان لزوم والاداء حالۃ اولی ان یمکن علی ہذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلۃ من القدرۃ الممکنۃ ثانیا فقض قولہ ان القدرۃ التی شرطنا ہا متقدمۃ الی آخرہ والمیسرۃ ما یوجب لیسر علی الادار کالنہار فی الزکوۃ ویشترط بقاؤھا بقاء الواجب لیستلزم تعقب الی العسر فلا یجب الزکوۃ فی ملاک النصاب قبل الحول بعد الحول بخلاف الاستہلاک لانہ تقدی فان قیل لما شرطتم بقاءہا بقاء الواجب ان یشترط بقاء النصاب للوجوب فی البعض فلا یجب بعد ہلاک بعضہ فی البانی توجیہ السوال انکم شرطتم بقاء القدرۃ المیسرۃ لبقاء الوجوب والنصاب شرط للیسر فیجب ان یشترط بقاء النصاب للوجوب فی البعض فینبغی ان لا یجب الزکوۃ فی البانی قولہ اذا ہلک بعض النصاب فاجیب بان النصاب شرط للیسر لا للتمکن وفی ہذا الکلام ما فیہ قلنا النصاب ما شرط للیسر لان الواجب ربع العشر وہو نسبۃ الی کل تقادیر سواء بل لعسلہا نعما فیصیر ابلا للاختصار لقولہ علیہ السلام

للقضاء بل الاداء فقط وہو الحط ولا یلزم تکلیف ما لیس فی الوسع لان ہذا لیس ابتداء تکلیف بل بقاء التکلیف الاول علی ما ہو المقرر من ان القضاء انما ہو بامر جدید وقد یستدل علی اختصاص ہذہ القدرۃ بالاداء بانہ یلزم فی النفل الاخیر من العمر قضاء جمیع المکتوبات من الصلوۃ والصوم مع عدم القدرۃ لیس لک لیظہر اثرہ فی الخلف کما فی الاخیر من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابہ ان ذلک انما اعتبر لظہور اثرہ فی المواخذۃ فی الاخرۃ کما یثبت بقی الوجوب حق بقاء الاثم والمواخذۃ مع ان الموت مجوز کل یسقط مع الفعل قطعا ومن ہہنا قیل للفرق بین ما ورد القضاء فی ان کلا منہما ان کان علی طریق النفل فلا یثبت بقاء القدرۃ اذ لا یتصور الفعل بدونہا وان کان علی سبیل الالزام کیف یتصور توہم القدرۃ فقل النفل الاخیر مع الواجبات لتوہم استداد الوقت لیظہر اثرہ فی المواخذۃ کذا بعضہم بعدہ ذہبت القدرۃ توہم فی الذہبت توہم حدوث القدرۃ قولہ ان الزاد والراحلۃ دلیل علی ان ہذہ القدرۃ الممکنۃ حتی لا یشترط بقاءہما بالبقاء وجوب کیف وسائر الاصول انما تجعلہا من القدرۃ الممکنۃ لانہا تقصیر یسیر یتہ الا الاسباب والاسباب جعل ہذا ہو المیسر علی الاداء اذ قدرۃ المیسر یتہ الاداء ہذا ہو المختار ان القدرۃ المیسرۃ بال

لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وجبت بهذه القدرة لدلالة التيسير وقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل ادار الصوم فالمراد العجز الحال مع احتمال القدرة في المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اى القدرة التامة الحقيقية التي يتقارن الفعل كما ذكرنا اتفاقا فالقدرة المشروطة هي الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة للاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاءها بقاء الواجب اى يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم يبق القدرة ليسقط الاعتاق لانها لم تصل بالاداء حكم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط ما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاءها الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال تقديره وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما اجتمعا بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب

لان الواجب في واجب حدا لتيسر فلا يشترط دوام شرط فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك حصة النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف التام ولا تفوت الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تقرير قوله فلا يجب الزكوة في هذا كما ان النصاب على قوله يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب فيشترط بقاء النصاب سن القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع

قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اى الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في قولهم الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة او المال الفاضل الذي يتقوى به صاحبه على الانفاق ويكفيه استناده والكلام يدل على اشتراط الغنى للاهلية ووجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه دل على الوجوب اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير فتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير الفقير غنيا الا بالغنى كما لا يصير ابيا للتمليك عليه احتراس ظاهر وبين الحقير في الزكوة ليس بشرط في الاشرعي على ما في الاتقاني وبهذا يندفع حاجة الفقيه ابو الليث الى التوقف على الغنى الشرعي هنا لما ان جمهور الامة بعد ابن عباس رضي الله عنهما على خلافه فلا يعول عليه ولا يتوقف عليه احد من الفقهاء بل الغنى في هذا الحديث بمعنى الاغناء كما في قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى اى مغنيا فقيرا بالهداية فالمعنى لا صدقة الا عن ظهر غنى اى الا عن ظهر اغناء وهو ان يكون المتصدق بحيث لو احتاج بعد الصدقة الى شيء امكنه تحصيله بسهولة بان يكون له مال فاضل عن حوائجه الاصلية او كسب يقدر به على تحصيل ما يحتاج اليه بعد الصدقة بسهولة بلا ذل السؤال ولا مشقة الاستدانة وهذا هو المراد من الغنى الشرعي المذكور في الهداية وغيرها وهو المراد من قول الشافعي رحمه الله ان الصدقة لا تخرج عن ملك المتصدق الا بعد ان يقبضها الفقير او وكيله او وكيل الامام وهو الساعي وقال ابو حنيفة رحمه الله تخرج بمجرد العزل وتتعين للدفع فتسقط الزكوة بهلاكها قبل الدفع الى الفقير وهو قول زفر رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تخرج ولا تتعين للدفع الا بالدفع الى الفقير او وكيله او وكيل الامام وهو الساعي وقال مالك رحمه الله تخرج وتتعين للدفع بالعزل والنية جميعا وقال احمد رحمه الله تخرج وتتعين للدفع بالنية وحدها وقال الشافعي رحمه الله تخرج وتتعين للدفع بالعزل والنية جميعا وقال ابو حنيفة رحمه الله تخرج وتتعين للدفع بالعزل وحده وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تخرج وتتعين للدفع بالنية وحدها وقال مالك رحمه الله تخرج وتتعين للدفع بالعزل والنية جميعا

من النصاب متعينين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فنقيضه واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط بقاء الواجب الا انقلب الميسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر بعد تعالى اجرا لا يلزم معه ان يثبت ميسر اخر سوى بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا لا يسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعينه فلك لا يجب عليه شئ والبتة لانقلب الميسر عسرا فان الميسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل ثبت ميسر اخر لانه ثبت ميسر اخر لانه ثبت ميسر اخر للصواب ؛ فصل ؛ الماموربه نوعان مطلق وموقت ، هذا الفصل واصل الشرائع فمدار سس عليه مبانى الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع من كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها الماموربه المطلق غير الموقت كالكفارة والندور المطلقة والزكوة ، اما المطلق فعلى التراخي لانه ، اى الامر ، جاء للفور وجاء للتراخي فكان الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لان الامر دليل عليه لان المراد بالفور الواجب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال والاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي ، واما الموقت فاما ان يفيد الوقت عن الواجب شيئا غير فوات لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء ولكن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفيد كون وقت الصلوة واما ان لا يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا يكون كقضاء رمضان

قوله اعلم ان عدم الحل قولهم الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر عسرا ولانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيها اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال فانا لا نلزم ان يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر عسرا لا نلزم ان لا يثبت ميسر اخر سوى بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا لا يسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعينه فلك لا يجب عليه شئ والبتة لانقلب الميسر عسرا فان الميسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل ثبت ميسر اخر لانه ثبت ميسر اخر للصواب ؛ فصل ؛ الماموربه نوعان مطلق وموقت ، هذا الفصل واصل الشرائع فمدار سس عليه مبانى الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع من كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها الماموربه المطلق غير الموقت كالكفارة والندور المطلقة والزكوة ، اما المطلق فعلى التراخي لانه ، اى الامر ، جاء للفور وجاء للتراخي فكان الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لان الامر دليل عليه لان المراد بالفور الواجب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال والاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي ، واما الموقت فاما ان يفيد الوقت عن الواجب شيئا غير فوات لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء ولكن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفيد كون وقت الصلوة واما ان لا يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا يكون كقضاء رمضان

قوله اعلم ان عدم الحل قولهم الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر عسرا ولانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال فانا لا نلزم ان يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر عسرا لا نلزم ان لا يثبت ميسر اخر سوى بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا لا يسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعينه فلك لا يجب عليه شئ والبتة لانقلب الميسر عسرا فان الميسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل ثبت ميسر اخر لانه ثبت ميسر اخر للصواب ؛ فصل ؛ الماموربه نوعان مطلق وموقت ، هذا الفصل واصل الشرائع فمدار سس عليه مبانى الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع من كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها الماموربه المطلق غير الموقت كالكفارة والندور المطلقة والزكوة ، اما المطلق فعلى التراخي لانه ، اى الامر ، جاء للفور وجاء للتراخي فكان الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لان الامر دليل عليه لان المراد بالفور الواجب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال والاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي ، واما الموقت فاما ان يفيد الوقت عن الواجب شيئا غير فوات لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء ولكن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفيد كون وقت الصلوة واما ان لا يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا يكون كقضاء رمضان

قوله اعلم ان عدم الحل قولهم الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر عسرا ولانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال فانا لا نلزم ان يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر عسرا لا نلزم ان لا يثبت ميسر اخر سوى بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا لا يسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعينه فلك لا يجب عليه شئ والبتة لانقلب الميسر عسرا فان الميسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل ثبت ميسر اخر لانه ثبت ميسر اخر للصواب ؛ فصل ؛ الماموربه نوعان مطلق وموقت ، هذا الفصل واصل الشرائع فمدار سس عليه مبانى الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع من كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها الماموربه المطلق غير الموقت كالكفارة والندور المطلقة والزكوة ، اما المطلق فعلى التراخي لانه ، اى الامر ، جاء للفور وجاء للتراخي فكان الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لان الامر دليل عليه لان المراد بالفور الواجب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال والاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي ، واما الموقت فاما ان يفيد الوقت عن الواجب شيئا غير فوات لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء ولكن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفيد كون وقت الصلوة واما ان لا يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا يكون كقضاء رمضان

قوله اعلم ان عدم الحل قولهم الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر عسرا ولانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال فانا لا نلزم ان يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر عسرا لا نلزم ان لا يثبت ميسر اخر سوى بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا لا يسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعينه فلك لا يجب عليه شئ والبتة لانقلب الميسر عسرا فان الميسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل ثبت ميسر اخر لانه ثبت ميسر اخر للصواب ؛ فصل ؛ الماموربه نوعان مطلق وموقت ، هذا الفصل واصل الشرائع فمدار سس عليه مبانى الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع من كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها الماموربه المطلق غير الموقت كالكفارة والندور المطلقة والزكوة ، اما المطلق فعلى التراخي لانه ، اى الامر ، جاء للفور وجاء للتراخي فكان الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لان الامر دليل عليه لان المراد بالفور الواجب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال والاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي ، واما الموقت فاما ان يفيد الوقت عن الواجب شيئا غير فوات لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء ولكن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفيد كون وقت الصلوة واما ان لا يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا يكون كقضاء رمضان

وقسم آخر مثل ان يقول اولسيا وى كالجح اما وقت الصلوة فهو ظرف للوجوب وشرط للاداء اذ الاداء ثبوت بالوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر وهو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لان اضافة الصلوة اليه ✻ اذ الاضافة تدل على الاختصاص نعلم انها ما وضعت من الى الاختصاص الكامل لانه يرد نحو قوله المال لزيد فيصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن تصرف الى ما دونه واما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية والامور التي ذكرتا سن الاضافة الى آخرها كلها احاد نهاتوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ✻ والتغيير بالتغيير والصحة بتذكر امة وفساد التجدد والوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه فان التقديم والشرط اى التقديم على الشرط وجود الاداء صحيحا كالزكوة قبل الحول حقيقة ✻ اى يتحقق كون الوقت سببا للوجوب ✻ ان الوقت وان لم يكن سوى اداة بل يجعل الله تعالى اياه سببا كما يجعل الله تعالى النار في الاحراق عنده بل السنة فان قبل الحكم قديم فلا يوجد فيه الحادث فلنا الايجاب قديم وهو حكمه النفسي الازلي انما اوجب بتركيب عليه ذا دائره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو ✻ اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء ✻ سبب لنفس الوجوب لان سببيتها الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على ثبوت ظاهر فكان ثبوتا اى الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها ✻ اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ✻

باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار ولا اظن احدا من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد لزم التقضاء ورد بسبب السابق ورصوم النذر والكفارة بالنذر وكذا ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا بوجه ✻ قوله وقسم آخر شكل حق التقديم ان يوم المرتب اذا تحقق وقته الا ان يعلم فضله كالصلوة وقد ان يعلم ساواته وحينما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان والا كصوم التقضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج اوليلة القدر اما ان يكون سببا للوجوب بصيار الاداء اولا فاذا لم يكن كذلك اكسببا لا سببا ولا بالعكس ✻ قوله لان وقت الصلوة الموصوف من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت ✻ لان الوجوب لما كان ثبوتا بالامر والاداء تسليم عين الثابت بالامر كان ثبوت الوجوب بالوقت ثبوتا بالامر والاداء تسليما بالامر ✻ لان الوجوب ثبوت بالامر والاداء تسليم عين الثابت

ثم لفظ الامر لمطالبته ما وجب بالايجاب الترتب للحكم على ذلك الشئ وهو الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بدله من سبق حق فى ذمة فاوا اشتغل ذمة بشئ بسبب من الله تعالى فنفس الوجوب اما لزوم الاداء عند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على الحى عليه والنائم والمريض والمسافر

والحق ان العلمان تقديم الحى شرط الظهر من العلمان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت بالسبب شئ فيعلمان بالتقديم لا بصارع مارة على السببية وقد يقال ان اتصال الشئ بعلة قائم الان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احدى لوليه بمؤنة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا وجوب اداء ووجود اداء وكل منها سبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى وسبب ظاهرى هو ايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت و وجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى واراداته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهى لا تكون الا مع الفعل لا بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رح ولهذا اى ولكون الوجوب جبريا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امرا بالوجوب وهو جبرى لا اختيارى فيه اوسع ووجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فحينئذ ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم تشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبرى ووجوب الاداء انما لا يعتمد القدرة الحقيقية انما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب الخ ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عبارتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فمن ههنا ذهب جمهور اصحابنا الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل و انه لا معنى للموجب بدون وجوب الاداء ومعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب و وجد المحل ولم يتم مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى اعتقلى من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب ثابت فى حال زمان ارتفاع المانع وهم افترقوا ثلثة فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان المتقرر فى وجوب القضاء ما يتحقق الوجوب فى الجملة لا ما يتحقق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب ومعلولية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وبسببه وجوبا بدون وجوب الاداء ليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى البداية حتى ان الشيخ المحقق ابا اليمين بانى فى رده وانكاره وادعى ان استحالة غفلة عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء شهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متعاقبين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك والاداء والامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداءه ونحن مكابرة عيانية ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء فى الوجوب السببى مبنى على مذهب ابى المذيل العلاف من شيوخ المعتزلة حيث يجعل تلك المعانى بهما وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات المخصوصة متبدلا عن معان ورائها تقارنها قياما بالمحل بتلك المعانى وتستحيل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التى يحصل تلك المعانى بها او بعضها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا لهم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا العذر زوال النوم ما كان يوجبه فى الوقت لو لا النوم شيء اخر لطت مضمونة ولم يوجب ذلك فى باب الصبى والكفر وهو فعل باطل وحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معللا باختياره فى الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا عليه بها وهذا بخلاف الوجوب المالى فان الواجب هو المال والاداء فعل ذلك المال فوجب على الولى اداء ما وضع فى ذمة الصبى من المال كما لو وضع فى

ولو اراد عليه عدم الخطاب ۔ اما في الاولين فلان خطاب من الافهم لغو وفي الاخيرين فلانهما منحيان بالصوم في ايام اخر فيه والاجر للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون بسبب اي سبب نفس الوجوب شيئا غير خطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم انفكاك الشيء لا شيء غير الوقت وخطاب بصيغ السببية فاسببيته منحصرة فيهما لما لمذهب الا وللاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر فقد علل ان بعض الصبيان يطيقون الصوم ولا يطيقون الصلوة والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء يأتي فرق وسدد ورسن ابدع الفرق بينهما وما اوفق نظره وما اتين حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة ۔

بيت الصبي مال سمين وما الذ اليهود الى الفرق فمنهم من كتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة لوجود الفصل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفصل من الذهن الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي حيث الوجوب لزوم مال تصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي للانه لما لم يكن في وسعه ذلك تعين مال آخر من جنسه مقامه في حق سقوط الاداء والمخرج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وبنا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لما انها غير اعيانها فظهر الفرق بين نفس الفصل واداء الفصل بما اكلامه ولا شك ان اشتغال الذمة بوجود الفصل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة واذا لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب بجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا تصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد شلاثم في تفسير وجوب الاداء وبالاخرج من العدم الى الوجود تابع المراد لزوم الاخراج وذهب امام الحرمين الى ان نفس الوجوب اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة الحاصلة فلزوم وقوع ذلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق ووجوب الاداء فالواجب في كل منهما صفة لشيء آخر وهو اوجه اقول وفيهما ما فيهما ثم انهما يفترقان في الوجوب في الاداء في البدنية فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصحة والاقامة لازم بنظر الشارع ووجود سببه اعني اهلية الفعل والقابلية من هو لا وغير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وفي المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بمن غير شار اليه بتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه اذا لم يجد يلزم وجود الحالة المخصوصة عقيب سبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه ايانا بين معقول بل لزوم الوقوع في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في المحل فمعنى ما ذهب اليه هو ان الفعل فيه بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص والنائم توقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ما ايقاعا او ايقاعا فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرق تهيئة لتيسير عنه فان العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه تعيل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة والا يلزمها الايقاع والاداء في الحال على قولنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان يقدر بعد الوجوب ووجوب الاداء لزوم في زمان مخصوص لم يكن واجبا قوله والاداء عليه لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء والوجوب واتيانا للمأمور قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب الموسع عند الرازي الصحيح ان الوجوب احد الامرين قوله والاداء بالمقتضى هو وجوب لان الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على مامر ومقتضاه على ان القضاء بمعنى على وجوب الاداء الا ان الاصل قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون الفوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم تحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء وتوهم حدوث الانتباه مرجح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه الاشيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية

کان بمعناہ انہ لما حضر وقت شریف کان لازما ان یوجد فیہ بہیئۃ مخصوصۃ وضعت لعبادۃ اللہ تعالی وہی الصلوۃ فلزوم وجود تلک الہیئۃ غیب السبب ہو نفس الوجوب ثم الاداء ہو ایقاع تلک الہیئۃ فوجوب الاداء ہو لزوم ایقاع تلک الہیئۃ وذلک مبنی علی الاول لان السبب اوجب وجود تلک الہیئۃ لنا سببیۃ بینما فان المراد بالسبب الداعی ثم یوسطۃ ہذا الوجوب یکسب ایقاع تلک الہیئۃ فالوجوب الاول متعلق بالصلوۃ وہی الہیئۃ والثانی باداء الماہیۃ لوکان السبب بذاتہ واعیا الی نفس الایقاع لا الی الہیئۃ الحاصلۃ بالایقاع فلزوم الایقاع یکون نفس الوجوب فاذا تصورہ العقل لازم الوقوع لا بد لہ من ایقاع فلزوم الایقاع الایقاع ہو وجوب الاداء وقد یوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء کما فی المریض والمسافر فان لزوم وجود الحالۃ التی ہی الصوم حاصل لان ذلک اللزوم باعتبار ان السبب مراع الیہ والمحل وہو المکلف صالح لہذا فلولم یحصل ذلک اللزوم لما کان السبب سببا لکن الایجب ایقاعہ مع انہ یجوز ان یکون واقعا واذا وجد البیع بثمن غیر معین والمبیع مبادلۃ بالمال کالدار وقد ملک المشتری المبیع فلا یدان یملک البائع مالا علی المشتری تحقیقا للمبادلۃ فہذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع علی الاول فہو وجوب الاداء فلما ذکر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان یتبین ان السبب لیس محل الوقت بل بعضہ فقال ثم اذا کان الوقت سببا ولیس ذلک کلہ ای السبب لیس کل الوقت لانہ اذا کان الکل سببا تمام نقص کل الوقت لا یوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وکل منہما باطل فلا یکون الکل سببا وہذا معنی قولہ لانہ ان وجبت فی الوقت تقدم علی السبب وان لم تجب فیہ تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب دون الکل یتبین الاول بدلیل الوجوب علی من صار اہلا فی الآخر اجماعا والا لاخذ اللاصح بالتقدیم علیہ فاخرج الذی اتصل بہ الاداء السبب فہذا اخرج الذی اتصل بہ الاداء کما لا یجب الاداء کما لا فان اعترض علیہ انفساد بطلوع الشمس لیفسد والکان ناقصا کوقت الاحرام یجب کذلک فاذا اعترض الفساد بالغروب لانفسدہ تحقق السلامۃ بین الوجوب والمؤدی ہ لانہ وجب ناقصا وقد ادی کما وجب بخلاف الفصل الاول لانہ شرع فی الوقت الکامل ثم قبل طلوع الشمس وقت کامل الانقصان فیہ فقطعا فوجب علیہ کاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا یکون موجبا کما وجب لان النہی عن الصلوۃ ہ مستحقۃ فی الوقت والخطاب لما لانہ لا یدری بسبب والتی غیر جامع للسببیۃ ولا لانعقاد والاجماع علی ان السبب ہو الوقت اور الخطاب فاذا انتفی الخطاب تعین الوقت للسببیۃ ویجوز ان یقال ان یمنع عدم الخطاب انما یلزم لو کان مخاطبا بان یقبل نہی لیس کذلک بل ہو نہی مخاطب بان یقبل بعد الانتباہ والمریض مخاطب بان یفعل فی الوقت واذا تم کما فی الوجوب الخیر والصبی انہم جوزوا خطاب المعدوم بناء علی ان المعدوم والفصل علۃ الوجود حتی قال شمس الائمۃ من شرط وجوب الاداء الاقدرۃ بہا یتمکن اما موجود فی الوقت واذا تم کما فی الوجوب الخیر والصبی انہم جوزوا خطاب المعدوم بناء علی ان المعدوم والفصل علۃ الوجود حتی قال شمس الائمۃ من شرط وجوب الاداء الاقدرۃ بہا یتمکن اما موجود فی الوقت واذا تم کما فی الوجوب الخیر والصبی انہم جوزوا خطاب المعدوم بناء علی ان المعدوم والفصل علۃ الوجود حتی قال شمس الائمۃ من شرط وجوب الاداء الاقدرۃ بہا یتمکن اما موجود فی الوقت واذا تم کما فی الوجوب الخیر والصبی انہم جوزوا خطاب المعدوم بناء علی ان المعدوم والفصل علۃ الوجود حتی قال شمس الائمۃ من شرط وجوب الاداء الاقدرۃ بہا یتمکن اما موجود فی الوقت

قولہ فان قیل الخ

یعنی ہذا یوجب ان یکون الوجوب علی الصبی والمجنون عند وجود الوقت وہو باطل بالاجماع قلنا نعم ہو کذلک لکن الوجوب علیہما لا یظہر فی حق الاداء لعدم الخطاب فاذا زال المانع ظہر الوجوب فی حق الاداء ولا یلزم من ظہورہ فی حق الاداء ظہورہ فی حق القضاء لان الوجوب علی الصبی والمجنون لیس لعدم الخطاب فحسب بل لعدم الاہلیۃ ایضا فلا یلزم من ظہورہ فی حق الاداء ظہورہ فی حق القضاء لان الوجوب علی الصبی والمجنون لیس لعدم الخطاب فحسب بل لعدم الاہلیۃ ایضا فلا یلزم من ظہورہ فی حق الاداء ظہورہ فی حق القضاء لان الوجوب علی الصبی والمجنون لیس لعدم الخطاب فحسب بل لعدم الاہلیۃ ایضا فلا یلزم من ظہورہ فی حق الاداء ظہورہ فی حق القضاء لان الوجوب علی الصبی والمجنون لیس لعدم الخطاب فحسب بل لعدم الاہلیۃ ایضا فلا یلزم من ظہورہ فی حق الاداء ظہورہ فی حق القضاء

قولہ فان قیل الخ

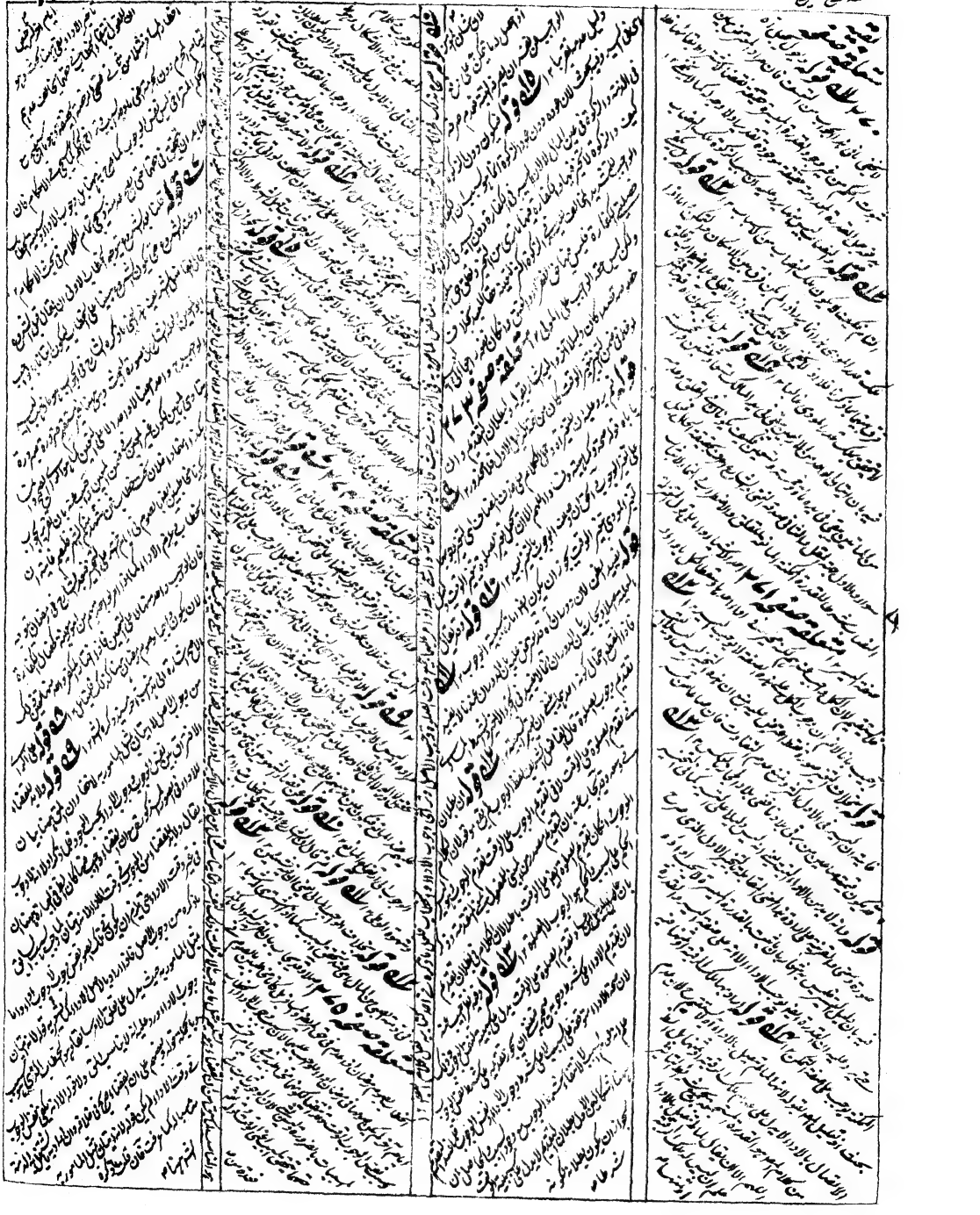
ای ہذا یوجب ان یکون الوجوب علی الصبی والمجنون عند وجود الوقت وہو باطل بالاجماع قلنا نعم ہو کذلک لکن الوجوب علیہما لا یظہر فی حق الاداء لعدم الخطاب فاذا زال المانع ظہر الوجوب فی حق الاداء ولا یلزم من ظہورہ فی حق الاداء ظہورہ فی حق القضاء لان الوجوب علی الصبی والمجنون لیس لعدم الخطاب فحسب بل لعدم الاہلیۃ ایضا فلا یلزم من ظہورہ فی حق الاداء ظہورہ فی حق القضاء لان الوجوب علی الصبی والمجنون لیس لعدم الخطاب فحسب بل لعدم الاہلیۃ ایضا فلا یلزم من ظہورہ فی حق الاداء ظہورہ فی حق القضاء لان الوجوب علی الصبی والمجنون لیس لعدم الخطاب فحسب بل لعدم الاہلیۃ ایضا فلا یلزم من ظہورہ فی حق الاداء ظہورہ فی حق القضاء

قولہ لانہ لو کان الخ

قولہ لانہ لو کان الخ

قولہ لانہ لو کان الخ

قولہ لانہ لو کان الخ



في هذه الاوقات شابهته لعبادة الشمس فلهذا اورد النهي وعبادة الشمس انما يعبد الطلوع وقبل الغروب تقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب + فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الخمر الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا اما كان الوقت متسعا جاز له تشغل كل الوقت فيبقى الفساد الذي يقبل به بالبناء + والبناء ههنا ضعف الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا + لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن نحن اشكل بالفجر + يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصران جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بالجمع بين تلك العلة ههنا اشكال ان مختلط في شاعري ولم اذكر له جوابا في المتن فيحتاط بها لي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له تشغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر لان كل وقته كامل فيجب ان يدار الكل في الوقت الكامل فان تشغل كل الوقت يجب ان تشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل +

في ان وجوب الاداء لا يتقدم على تفصل الوجوب خاذا لم يتعين الاول ولا آخر فهو الخير الذي تحيل به الاداء وعليه الشروع فيه لان الاصل في الهيولى الوجود والاتصال بالسبب ملائمة وان عن القريب القائم الى السبب المقتضي فان قيل السبب يفهم الوجوب اجتمعي بغير الاتصال تليت نعم الان الوجوب يفضي الى الوجود وعني الاداء فيه هو الوجوب سببا بوسطة تغيير الاتصال + فان تحيل الاداء بالخير الاول تعين لعدم الخراج والانتقال السببية الى الخير الذي بعده والذي تحيل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو تضييع الاخباء مع الاول الى الاتصال قلنا لان يجب بحسب التحيل الى الكثير بلا دليل وههنا دليل السبب موجود وهو الخير والمانع المتصل فان قيل ان تحيل الاداء بالخير الاول انتقد تقررت السببية من تغيير انتقال والا فلا سببية الذي تحيل عنه وما لم يكن انتقال لم تتقرر السببية عن الخير الاول حتى يرد عدم تحيل الاداء وهو المعنى عنه تقررت السببية وهذا لا يأتي في الانتقال والحاصل ان كل واجب سببه على طريق التقريب الانتقال لكن تقرر السببية موقوف على تحيل الاداء وهذا ينبغي ما يقال لوقوف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب لما وقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب لما لم يشرع لعدم تحقق سببه وهو ما ذكره بين قوله ومدها اي صلوة العصر ان غربت الشمس في قبل قراءته منها على ما مر لا يلزم الفساد لتحقق اعتراض الفساد وتوصل الفجر ان غروب لم يكن فساد اذ قوله قلنا لما كان الوقت كله لما ليست في وقتهما اذ لا معنى لسببية الاول للشافعي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان شروع صحيح لتحقق شغل كل الوقت بالاداء والعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كما في الفجر انما يعترض بعد كما في العصر لا قبل ذلك اعترض شروع الاتيان بالفريضة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء اخارج الوقت على مقتضى كلام الصحيح حيث شرع غير ان الفساد يلزم الغروب على ما اتيه بي في وقت الاحمرار وهو جديد لعذر الاحتراز عنه الى ههنا في وسع المجتهد ان يقع فرائض الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل الاصل ان يشتغل كل الوقت بالاداء الا باستدادا والاداء الى آخر تقيين بخروج الوقت + اما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل الغروب لا بحرد وقوعه بعد الوقت اذ لفساد فيكما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المغرب هو انه شرع في الوقت في الخمر او العصر او المغرب والعشاء خارج بعد خروج الوقت كان ذلك اداء او لا قضاء + وظاهر ان تشغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد في العصر دون الفجر لما اشكال ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد ههنا وقوع بعض الاداء في الوقت لما تقرض لا يخفى اوهن الجواب لا ان بان بقيه ولما لزم هذا الفساد اي الفساد المقتضى لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان عدم بيان الفساد على انه ناقص لا يفسده وهو نوع لا يشكل بالفجر وقد يجاب بالفجر بان المراد بخروج الى ما هو وقت الصلوة في جملة بخلاف الفجر اذ وبان منتهى الطلوع وخروج الى الكراهة وفي المغرب فرد وجا عنهما واما جواب الصحيح ففيه نظر لان تشغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما عرفت عندنا الاتيان بالفريضة في وقتي تشغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض مشايخ الى ان السبب متعدد بقيه الخير المتصل بالاداء ان السبب هو الخير الذي تحيل شروع بل مضاما ذكر الشروع

ولو لم يرد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان الحدود عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هيهنا * هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما ان لم يرد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء * فوجب القضاء بصفة الكمال * اي لانقول انه اذا لم يرد في الوقت انتقل سببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء لانا نقول القضاء في حق الخروج بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا * ثم وجوب الاداء انما ثبت في آخر الوقت اذ هيهنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يتمكن بالفعل لا قبله حتى اذا مات في الوقت لاشيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن تعيينه بل الاختيار الى العبد لم تتعين سببيته قضاء اذ ليس له وضع الشرع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت مما شرع فيه غير هذا الواجب فلا يتعين النية والاسقط الاداء اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب * هذا جواب اشكال وهو ان التعيين اذا وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال * لان ما ثبت حكما اهليا * وهو وجوب التعيين بالنية * وقوله حكما منصوب على الحال * بناء على ان سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصيرها وهذا القسم الثاني * وهو ان يكون الوقت معيارا للواجب ويكون سببا للوجوب * فوقت الصوم وهو رمضان * اي نهار رمضان * شرط الاداء معيارا للمؤدى لانه قدر وعرف * فان الصوم مقدر بالوقت وهذا اظهر من ان يحتاج الى البيان وهو معروف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب الوجوب بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل وتقاربه كثيرة * فانه اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول فان الصلة علة للخبر قد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة والنية للصوم اليه والتكرة بعد

كل جزء الى آخره صلوة سبب لوجوب الجزء الذي يليه اقيه ومحل هذا الايراد مبحث ان الخبر الذي هو عليه يطلب بالوجوب سبب ناقص **قوله** ولو لم يرد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاقي للمؤدى من آخر الوقت **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائتة بعد غروب الشمس في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار ذنبا في الذمة بصفة الكمال لان القضاء لوقت ملحق بالاداء باعتبار ان الاداء باعتبار كون العبادة فريضة شبيها بالكفارة فانه ذهني خاليا عن الفعل * ان الحالة بقيت سببية فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل * ولهذا يجب قضاء كاملا على من سار بلا في آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة رح وقد يجاب عنه بان لاخراج الصحيحة الكثير يجب القضاء كاملا وهو الاكثر احتياطا للصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء ثبت في آخر الوقت وهو ما اذا ضاق بحيث لا يفضل عنه قدر ما يسع فيه ركعة من ذلك الوقت لانه يقال فالموجود في اول الوقت لا يكون وجوبا والتزاما بالاداء الوجوب وبالمامور به لانا نقول ابتداء الشروع يجب الاداء فيتوجه الخطاب بالاتمام **قوله** ومن حكم هذا القسم * وهو ما يكون الوقت معيارا للواجب وسببا للوجوب كما ذكرنا هذا اعلم بالطريق الاولى ذلك لان تعيين بعض اجزاء الوقت معينا لبعض الاداء بان يقول عينت هذا الجزء للصلوة او قصد اداء ما وجب في ذلك هذا اعلم بالطريق الاولى ذلك لان تعيين الاسباب والشروط مما وضع الشارع ليس للعبد ذلك انما للعبد الاتفاق فلهذا اي فلاختيار ضل قيمة فوق ليس في ذلك تعيين جزء اذ بالاداء يجب فعل الاداء ابدا بالوجه الاختياري فالتعيين فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء تعين بذلك الجزء وقد افسد كما في صلاة القارن اذ الواجب احد الامور لا على التعيين ثم الكل سبب فتعين بالتعيين ما تعين بالاختيار * هذا ما يتعلق بالاصل * واما بيان الفروع فقوله وهو ما اذا ضاق الوقت * اي وقت الاداء * عن اداء الكل * اي كل الواجب * بان لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه ركعة من الظهر مثلا * فوجوب الاداء يتعين بالشروع لان الوقت لما ضاق صار كالمعيار للواجب حتى لا يجوز تاخير الاداء عنه فصار كالوقت الكامل في حق الاداء بالشروع فيه فيتعين بالشروع كما في الوقت الكامل * وهذا بخلاف ما اذا ضاق الوقت عن اداء الكل وعن اداء ركعة من الظهر مثلا حيث لا يتعين بالشروع لان الوقت لم يصر معيارا للواجب لانه لا يجوز تاخير الاداء عنه فلم يصر كالوقت الكامل حتى يتعين بالشروع فيه * وهذا اي تعيين الوقت للواجب بالشروع فيه * بخلاف ما اذا ضاق الوقت عن اداء الكل وعن اداء ركعة من الظهر مثلا حيث لا يتعين بالشروع لان الوقت لم يصر معيارا للواجب لانه لا يجوز تاخير الاداء عنه فلم يصر كالوقت الكامل حتى يتعين بالشروع فيه فيتعين بالشروع كما في الوقت الكامل * وهذا بخلاف ما اذا ضاق الوقت عن اداء الكل وعن اداء ركعة من الظهر مثلا حيث لا يتعين بالشروع لان الوقت لم يصر معيارا للواجب لانه لا يجوز تاخير الاداء عنه فلم يصر كالوقت الكامل حتى يتعين بالشروع فيه

الصفة الاداء والمسافر صح صومه بخطاب وسن جملة انه لا الشروع فيه فيجوز فلهذا اتفق عند ابي يوسف ومحمد رح عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر. لان الشروع في هذا اليوم هذا الاخير اشارة الى الصوم الخصوص به رمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر فهو لكنه خص بالفرض فجوزوا الاتجعل فرضه مشروعا في حقه فلنا لما خص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى واتم لم يشرع للمسافر فيه ان اتى بالعزيمة وهنا لم بات اذا صام واجبا آخر. جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فيقتضي لا تسلم ان المشروع في حق المسافر هذا الا غير علة قابل ان اتى بالعزيمة اما اذا اراد عن هذا فلا نسلم ذلك + ولان وجوب الاداء اسقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول + وهو قوله لمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى + لم يشرع في المثقل يقع عن رمضان + لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء رمضان اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم رمضان ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه فلغيرها اذا نوى المثقل لمصالح دينه اما هي او اداء رمضان الا مثقل + وعلى الثاني + اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن المثقل وهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان + وان علق قالا صح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن الفريضة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي هذا الكلام نظر لان الرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر على الصوم فلا نسلم انه اذا زيد به وصام ظهر فوات شرط الرخصة + وقال زفر رحمه الله تعالى هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمرض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا لفعل امساك يقع فيه يكون مستحقا علي الفاعل + اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق مستحق عن الفرض وان لم ينو كبقية كل النصاب من الفقير فيريد لينة قلنا هذا يكون جبرا والشرع عن الامساك الذي هو قربة لهذا + اي لصوم رمضان + ولان بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافيه على ملكه لان منافيه صارت حقا لله تعالى جبر الابد من التعيين للملا يصير جبرا في صفة الجائز فلنا نعم لكن الاخلاق في التعيين يقين +

صوم رمضان الاصل في الاضافة اذا خص اصل الملك وهو ان يكون ثابتا بلا شبهة بسبب سابق على سائر وجوده اذا خص اصل الملك وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على فناء الوقت فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي مقام الوجود الحسي تحامله قوله لصحة الاداء منه اي من المسافر وهو ان سبب الوجوب شهود الشهر مع عدم الضعف به فعند ذلك انعقد السبب موجبا لكن تأخر الوجوب الى آخر الوقت لان الصوم لا يتجزأ فلا يتحقق الا في آخر الوقت فصار كالمعلق بشرط فاذا وجد الشرط وجد المشروط وهو الصوم فلهذا قلنا ان الصوم واجب في آخر الوقت لا في اوله وعند الشافعي رح الصوم واجب في اول الوقت لان السبب عنده هو الجزء الاول من الشهر لان الصوم لا يتجزأ فيتعلق كل الصوم بال

فهذا القول يوجب الصلاة ولكن لا يقع به الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق في التعيين يتعين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فانه يراد به زيد ولا يصير الخطاء في الوصف بيان نوى النفل اوواجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن شرطا وما يحصل بقي الاطلاق وهو التعيين وقال اي الشافعي رح لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يقترن في تلك النية فاعدمت في البعض فسد ذلك في الصوم وعمل بخلاف ما اذا ابهم تلك النية حيث يصح لانه لم ينو في رمضان ولم يخطر النية فمتى لم يكن قرنه النية فمتى لم يكن صوما واقتران النية بالكل ليس بشرط بل يكفي الاقتران بالاكثر كما اذا ذبح بلا تسمية عامدا او ناسيا او ترك التسمية على الذبيحة عامدا لا تحل وان كان ناسيا تحل وكما اذا توضأ وترك المضمضة والاستنشاق لا يجوز وضوءه وان ترك غسل الفم والانف جاز وضوءه وكما اذا صلى وترك القعدة الاخيرة فسدت صلاته وان ترك القعدة الاولى جازت صلاته وكما اذا صلى وترك القراءة في ركعة من الاوليين فسدت صلاته وان ترك القراءة في الاخريين جازت صلاته وكما اذا صلى وترك السجدة الثانية من الركعة الاولى فسدت صلاته وان ترك السجدة الثانية من الركعة الثانية جازت صلاته وكما اذا صلى وترك الركوع في ركعة فسدت صلاته وان ترك السجود في ركعة جازت صلاته وكما اذا صلى وترك الركوع في الركعة الاولى فسدت صلاته وان ترك الركوع في الركعة الثانية جازت صلاته وكما اذا صلى وترك السجود في الركعة الاولى فسدت صلاته وان ترك السجود في الركعة الثانية جازت صلاته وكما اذا صلى وترك القيام في ركعة فسدت صلاته وان ترك القيام في ركعة جازت صلاته وكما اذا صلى وترك القيام في الركعة الاولى فسدت صلاته وان ترك القيام في الركعة الثانية

فیفسد الکل لعدم التحری ای لعدم تجزی الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الکل ✣ والنیة المقترنة لا تقبل التقدم قلنا الماصح بالنیة المتقدمة المنفصلة عن الکل فلان یصح بالمتصلة بالبعض اولی ✣ جواب عن قوله ان النیة المقترنة لا تقبل التقدم واعلم ان الاستثناء وهو ان یثبت الحکم فی الزمان المتاخر ویرجع القهقری حتی یحکم بثبوته فی الزمان المتقدم کالمنصوب فانه ملکه الغاصب بادا ء الضمان مستند الی وقت الغصب حتی اذا استولد الغاصب الجاریة المغصوبة فملکت فادی الضمان یثبت الغصب من الغاصب قائما فی زمان الاستیلاد ✣ یقول اذا اعترضت النیة فی النهار لا یکون تقدمه الی الفجر بطریق الاستناد لان الاستناد وانما یکون فی الامور الشائعة شرعا کالملک ونحوه امافی الامور الحسیة والعقلیة فلا یکون الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقیقة النیة وهی امر وجدانی فاذا کان حاصلا فی وقت لا یکون حاصلا قبل ذلک الوقت الاتری انها لا تستند اذا اعترضت النیة بعد زوال وکما فی صوم القضاء فاذا لم تستند بقی البعض بلا نیة فیفسد بانا لا نقول ان النیة المعترضة ثبتت فی الزمان المتقدم بطریق الاستناد بل نقول ان النیة فی الزمان المتقدم متحققة تقدیرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنیة فاذا نوی فی اول اللیل یحملها الشرع مقارنة بالکل تقدیرا فکذا ههنا واذا کان الاکثر مقرونا بالنیة وملا الاکثر حکم الکل یکون الکل مقارنا بالنیة فلهذا قال ✣ یکون تقدیریة لا مستندة واعلم ان قاصرة فی اول النهار فیکفیها النیة التقدیریة ✣ فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النیة وفسد وشاع ذلک الفساد والعود صحیحا باعتراض النیة بل نقول ان الجزء الاول لم یفسد بل حاله موقوفة فان وجد النیة فی الاکثر علم ان النیة التقدیریة کانت موجودة فی الاول والنیة التقدیریة کافیة فی الجزء الاول القصور العبادة فیه وان لم یوجد فی الاکثر علم ان النیة التقدیریة لم تکن فی الاول ✣ علی انا نرجح بالکثرة لان للاکثر حکم الکل وهذا الترجیح الذی بالذات اولی من ترجیحه بالوصف علی ما یاتی فی باب الترجیح ان شاء الله تعالی ✣

یانا لا نشترط وصف العبادة بل یکون تقصد الصبا بل هو التزام من الله تعالی فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالی اداه وثبت ذلک بطریق قطعی کطلاق اهل العبادة فانه اسم لما یحصل علی سبیل الاخلاص لله تعالی وذلک بالنیة بان یقصد بفعله التوجه نحو الی الله تعالی وحده فاذا وجد الامساک المقرون بالنیة کان عبادة ثم اضاف وصف الفرضیة لا یکون نفس الصبا بل بوجود الالتزام من الله تعالی فنیة الفرض او واجب فرالاستعداد الفرضیة الثابتة فی نفس الامر اذ لا تتوقف ان الالتزام لیس بلازم کما فی الوجود الشائع تیسیف بالاخوة وان لم یکن نسب شائع بناء علی ان امة تتعدد مولود آخر فتدبر ✣ قوله فیفسد الکل لعدم التجزی لا یقال سلمنا ان بعض جمیع الکل لعدم التجزی لانا نقول لم لا یجوز ان یکون بعض الجمیع فاسدا ویبقی البعض الآخر صحیحا فیتقسم الی صحیح الاجزاء وفاسد الاجزاء کما فی باب الحیض ✣ قوله والنیة المقترنة یعنی ان اقتران النیة یصحح الاخبار بتقدم النیة ویدل علیه قوله تعالی فالآن باشروهن وابتغوا ما کتب الله لکم وقوله تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوهکم وایدیکم منه فان الله تعالی سمی التیمم وضوء بالاتفاق فعلم ان الاخبار بتقدم النیة علی الفجر الی آخره یدل علی ان الکل فی حکم عمل واحد وان النیة المقترنة فی خلال الصوم کافیة لان الصوم عبادة واحدة ✣ قوله فلا یقبل التقدیم علیه بان یقرن فی اللیل بنیة یمسک الله تعالی لی غدا الی آخره یدل علی ان الکل فی حکم عمل واحد ✣ قوله فی خلال الصلوة لا یعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نسلم ان النیة المقترنة فی خلال الصوم غیر مقبولة للتقدیم علی ما هی مسلمة فی الصلوة کما ذهب الیه الشافعی رحمه الله تعالی فانه یقول ان النیة المقترنة فی خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة بل تعتبر متقدمة تقدیرا کما ان النیة المتقدمة التی الاقتران شیئا من اجزاء الیوم تعتبر مقارنة لها تقدیرا ولا اختلاف فی انه لما صح الصوم بالنیة المتصلة عن جمیع الاجزاء فلان یصح بالنیة المتصلة بالبعض اولی فلهذا قلنا بالاولویة ✣ قوله ولا یقال ان الصوم بعد الشروع فیه یصیر کالصلوة فی انه لا یصح بالنیة المتقدمة فکذا یجب ان لا یصح بالنیة المقترنة لانا نقول ان الصوم بعد الشروع فیه وان صار کالصلوة فی انه لا یصح بالنیة المتقدمة لکن یصح بالنیة المقترنة لان الصوم لا یتجزی فی حق الصحة والفساد فیصح بالنیة المقترنة فی خلاله بخلاف الصلوة لانها تتجزی فی حق الصحة والفساد فلا یصح بالنیة المقترنة فی خلالها ✣ قوله ولا یقال ان الصوم لا یتجزی فی حق الصحة والفساد فلا یصح بالنیة المقترنة فی خلاله بخلاف الصلوة لانها تتجزی فی حق الصحة والفساد فیصح بالنیة المقترنة فی خلالها لانا نقول ان الصوم لا یتجزی فی حق الصحة والفساد لکن یجعل النیة بالمتصلة بالبعض افضل لما فیه من الاحتیاط ولا یلزم من افضلیة المتصلة بالبعض فساد المقترنة بالبعض ✣ قوله ولا یقال ان الصوم لا یتجزی فی حق الصحة والفساد لکن یجعل النیة بالمتصلة بالبعض افضل لما فیه من الاحتیاط ولا یلزم من افضلیة المتصلة بالبعض فساد المقترنة بالبعض فلا یصح الاستدلال بعدم تجزی الصوم علی عدم صحة النیة المقترنة

اعلم انا رجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة الاصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة ونرجحنا ترجيح بالذاتي لانا رجح بالاجزاء ورجحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة + فان قيل في التقديم ضرورة فان صحافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه الباقي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان التقديم فيه الفرض حرام ونية النفل لغو عنه كم فيثبت الضرورة + والبقية الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا ازانسي النية في الليل او نام او مغمى عليه ولان صيانة الوقت الذي ادرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء اتصال من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه الكفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه قام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا والهما قوله لما مر بقية المبحث وتابعهما قوله لان صيانة الوقت الدليل الثاني المغير بالصوم المنوي نهارا الخ صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده + وسن عكسه + اي سن حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت صيارا لمودي ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه + اي بعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية وانكان لا يجوز ال + ومن هذا القبيل اي من بين صوم رمضان + والنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يخرج عنه لان متعينة يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعين النذر فتعينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن النذر وبسبب ان الوقت متعين للنذر ولكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع النذر + واما القسم الثالث فالوقت صيار لا بسبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من النية اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صياما وهنا لم تتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار

خلع بحج الصلوة ولا شتغله فيه والبداءة الكمال العبادة من بضعة الكبرى **قوله** وفي التاخير فلا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم ما منع ترك الصحيح وضرورة التاخير ما منع ترك الصحيح وهما متساويان في حق الصحيح فلم قلتم ان ضرورة التاخير لا تخصص قبل نصف النهار قلنا لهم الا ان فيما قبل نصف النهار يتحرك الكل الى الكمال وهو الاكثر وفيما بعده ينقوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الباقي اقل من مقابلة الاكثر في حكم العدم اعلم انه اما ان يوصف النهار هنا بالصحة الكبرى لانها نصف النهار الصوري منى من طلوع الصبح الى غروب الشمس اما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس لا في مزدوجها والمختار ان الزوال قبيل الزوال عند الصحة الكبرى بالصحة متعارفة لا كثر النهار الصوري **قوله** فلانا الخ فانه في سع المختار من جهة على ما يجوز الصلوة فيه المكتوبة يجوز النفل نية قبل الزوال بشرط الاساءة الا بالنية في اول النهار بفتوى ان يكون صياما من اول اليوم بنيل قوله بصوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا القبيل يعني من القسم الثالث وصوم يوم الشك وصوم يوم من رمضان شك فانه صوم النهار وانكان من القسم الثالث من جهة ان الوقت صيار كسببا لا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لان ذلك الصوم حتى ينادي بطلق النية ونية النفل لكن بالتنادي بيته وجب آخر للان تعين وقت النذور انما حصل تعيين الناذر لا تعيين الشارع فيقوم مقام حق الناذر كالنفل حتى تنصرف الى تعين له الوقت والا يؤخر فيما يؤخر حق الشارع وهو الوجوب الا آخر فلا ينصرف الى النذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيد والنذر في المتن بالقسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين فجعل حكم القسم الثالث اول الوقت لما لم يكن معينا للصوم فقد انى القسم الثاني بتعين شهر باعتبار النذور لا يعين من الليل مع ان شهر باعتبار النذور لا يعين من القسم الثالث ولا نضاء في ان الوقت غير معين بسبب انما السبب النذر فلا يكون من القسم الثاني بهذا بل تمام بسببه فلا يصلح لاقسام في الاية قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه صيارا لا بسبب والاشكال ان النذور المعينة كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينا حكمه فيما مر وانى بمثله القسم الثالث وحكمه على الاما يكون له شبه بالقسم الثاني فجعله وقت الندر بالمطلق الا قال الوقت في النذور المعينة شهر وفي القسم الثالث صيارا لا غير ذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شهرا والنهار المعين خارج تعرفت عليه الاداء في النذور المعينة

واما النفل فهو الشروع الاصلی فی غیر رمضان کالفرض فی رمضان فیکفی النیة فی الاکثر واما القسم الرابع وهو الرابع فشبیه بالظرف لان المسألة لا یستغرق اوقاته وشبیه بالمیار لانه لا یصح فی عام واحد الا واحد دلان وقته العمر فیکون ظرفا + حتی ان انسانا لو نذر ان یصوم العام الاول یکون اداء بالاتفاق لکن عند ابی یوسف رح یجب مضیقا لا یجوز تاخیره عن العام الاول وهو لا یسع الا واحدا وشبه المیار وعند محمد رحمه الله یجوز بشرط ان لا یفوته قال الکرخی وهذا بنا علی الخلاف بینهما فی ان الامر المطلق یوجب الفور ام لا وعند عامة مشایخنا ان الامر لا یوجب الفور اتفاقا بینهما لکنه یوجب البدایة فقال محمد رح لما [illegible] فی العمر اداء ایجابا علم ان کل العمر وقته کقضاء الصلوة والصوم وغیرهما وقال ابو یوسف رحمه الله لما [illegible] ان یجیزه لان الکیفیة الی العام القابل مشکوکة حتی اذا ادرک العام القابل زال ذلک الشک فتقام [illegible] الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الکیفیة الی الیوم الثانی غالبة فاستوت الایام کلها فان قیل لما تعین العام الاول ینبغی ان لا یشرع فیه النفل قلنا انما عینا احتیاطا احترازا عن الفوات وظهر ذلک فی حق الاثم فقط لانی ان یبطل احتیاره تقصیره والاثم + ای لما کان فرض العمر کان الاصل ان لا یتعین بالعام الاول وانما عینا احتیاطا لئلا یفوت ویظهر اثر هذا التعیین فی الاثم فقط ای ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم یدرک رح کان اثما لکن لا یظهر اثر التعیین فی بطلان اختیاره لما اختار حجة التقصیر والاثم بان ادرک الوقتة فلم ینو حجة الاسلام بل نوی النفل + واذا کان هذا الوقت کشبه المیار + + +

فیکون شرطا فیه ودون الاطلاق لانا نقول عدم شرطیة الوقت لیس معتبرا فی القسم الثالث علی ما مر من عبارة ما یکون الوقت معیارا لا سببا من غیر تعرض لکونه شرطا او غیر شرط **قوله** واما النفل جواب عما قدره ان عدم تعیین الوقت لو کان موجبا للتبیت لما صح النفل بنیة من النهار فاجاب بان الشروع الاصلی فی غیر رمضان یوم الصوم النفل کالفرض فی رمضان فیکفی اقتران النیة بالاکثر بتحقیقه ان الاکثار الغیر المقترنة بالنیة یکون موقوفة لا بطل بالشروع فی الوقت وهو الفرض فی رمضان وفی النذر فی یوم النذر فی الیمین والنفل فی غیر ذلک واما الواجبات الاخر فانما هی من المهمات فاذا صار وقت قبل ضعف النهار نیة ما هو من شیمه وقت الوقت وتعیینا ته نهر فت الیه دلالة فصح الفرض فی النذر فی الیمین والنفل نیته من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الوقت فهو رابع فان وقته اکمل فی الزیادة لها واوانه بیان ذلک من وجهین احدهما بالنسبة الی سنة الرابع وذلک ان وقته شبیه بالظرف من جهة ان الرکن الرابع لا یستغرق جمیع اجزاء وقت الرابع کوقت الصلوة وشبیه بالمیار من جهة ان لا یسع فی عام واحد الا رابع واحد کالنهار والصوم وثانیهما بالنسبة الی سنی العمر وذلک ان وقته العمر وهو فاضل علی الواجب حتی لو اتی به فی العام الثانی کان ادا بالاتفاق لو قوعه فی الوقت لا انه عند ابی یوسف رح یجب مضیقا لا یجوز تاخیره عن العام الاول وهو لا یسع الا واحدا فاشبه المیار من جهة انه لا یسع الا واحدا وبین من جنس واحد وعند محمد رح یجوز تاخیره عن العام الاول بشرط ان لا یفوته فی العمر فان عاش الی مکان آخر رابع من کل عام صار قضاء لادائه کاخراج الوقت فی الصلوة وان مات قبل تعیین الآخر من العام الاول کالنهار للصوم فشبیه الاتکال فان قلت کلا العامین نهایة العمر فکیف یکون فی العام الثانی ادا وما ثبت التوسع وجاز التاخیر علی قول محمد رح تعین ان وقته جمیع العمر فکیف یاثم بالموت فی العام الثانی قلت حکم ابو یوسف رح بالتضیق للاحتیاط لا لانقطاع التوسع بالکلیة ولهذا جاز ادائه فی العام الثانی وحکم محمد رح بالتوسع لبقاء الحال فی بقاء الانسان لا لانقطاع التضیق بالکلیة ولهذا یاثم بالتاخیر لموت فی العام الثانی فثبت ان وقته شبیه بکلا من الظرف والمیار عندهما الا ان الاظهر الراجح فی الاعتبار هو المیاریة عند ابی یوسف رح والظرفیة عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوات یعنی ان التعیین هنا ثبت بعارض خوف الفوت لانه امر اصلی فاثر التعیین انما یظهر فی حرمة التاخیر وحصول الاثم لا فی انتفاء شرعیة النفل بخلاف تعیین رمضان للفرض فانه امر اصلی ثبت تعیین الشارع فیظهر اثره فی الاثم وعدم جواز النفل جمیعا +

ولکنہ لیس بمعیار لما قلنا ولان افعالہ غیر مقدرۃ بالوقت + بخلاف الصوم فانہ مقدر بالوقت فان المعیار ہو بالقدر بہ الشیٔ کالمکیال ونحوہ + فان قلت + ہذا جواب اذا فی قولہ واذا کان ہذا الوقت + علیہ حجۃ الاسلام صح وعند الشافعی رحمہ اللہ یقع عن الفرض استقاقا علیہ فان ف + ای التطوع وعلیہ حجۃ الاسلام + من الفجر علیہ + ای اذا نوی التطوع بعد ما علیہ عن نیۃ التطوع فبطلت نیۃ فبقی النیۃ المطلقۃ وہی کافیۃ + علی انہ یصح باطلاق النیۃ وبالنیۃ لمن احرم عنہ الصحابہ وہو نوی علیہ فلما الحج نیوت الاستیار ولاعجاد بدونہ واما اطلاق فقیہ ودلالۃ المعینین اذا الظاہر ان یقصد النفل وعلیہ حجۃ الاسلام والاحرام غیر مقصود + وجواب عن قولہ لمن احرم عنہ الصحابہ + بل ہو شرط عندنا کما لو منوہ فصح بفعل غیرہ بدلالۃ الامر فان عند الرفاقۃ دلیل الامر بالمعاونۃ + فصل + ہذا الفصل فی ان الکفار ہل یخاطبون بشرائع الاسلام او لا وہو غیر مذکور فی اصول الامام فخر الاسلام ولما کان مما تقلتہ من اصول الامام شمس الائمۃ + وذکر الامام السرخسی رحمہ اللہ لاخلاف فی ان الکفار یخاطبون بالایمان والعقوبات والمعاملات والعبادات فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ لقولہ تعالی ما سلککم فی سقر الآیۃ + اعلم ان الکفار یخاطبون بالثلثۃ الاول سلفا واجماعا اما العبادات فہم مخاطبون بہا فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ اتفاقا ایضا لقولہ تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین او امافی حق وجوب الاداء فی الدنیا فمختلف فیہ کما ذکر فی المتن وہو قولہ + اما فی حق وجوب الاداء فی

قولہ لکنہ لیس بمعیار لما ذکرنا من ان افعال الحج لا تتقدر فی صحیح جنسہا وقتہ ولان افعال الحج غیر مقدرۃ بالوقت یعنی ان کل واحد من الوقوف والطواف والسعی والرمی لم یقدر بان یکون من وقت کذا الی وقت کذا کما قدر الصوم بکونہ من طلوع الفجر الی غروب الشمس واذا لم یقدر بالوقت لم یکن الوقت معیارا فان قیل ای فرق بین الیسیر من الیوم والکثیر قلت الاول استدلال بعدم العلم علی عدم المعلوم والثانی استدلال بعدم العلم علی عدم العلم وہو لا یخفی ان مسئلۃ صحۃ التطوع مبنیۃ علی ان الوقت لیس معیارا حتی لو نوی الیسیر یکون شروعا بالمعیار وہو مدخل فی ذلک فتذکرہ فی مضمون الشرط لیس کما ینبغی **قولہ** فصل فی ان الکفار ہل یخاطبون بشرائع الاسلام او لا وہو مذکور فی اصول الامام فخر الاسلام رح فی بیان الآیۃ حیث قال الکفار ہل الایۃ بہا وجہ اللہ تعالی لانہ اہل لہا وہذا ہا فکان اہلا للوجوب وعلیہ والمسلم لکن ہا للثواب الآخرۃ فلم یکن اہلا للوجوب شیٔ من شروط الصلوٰۃ التی ہی علامات شرائع الاسلام بہا موضوعۃ عاجۃ عندنا ولزم الایمان باللہ تعالی لما کان اہلا لادائہ ووجوب حکم ولم یحمل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الایمان لانہ اساس الابنیۃ واحکام نہیم الآخرۃ فلم یصح ان یحمل شرطا بقتضی وقیل ان ترجمۃ الفصل بہا ذکر خطأ فان الصلوٰۃ فیہ محمۃ من الکفار وہو منہی عنہا فکیف یکون مخاطبا بہا بل الترجمۃ الصحیحۃ ان الکفار ہل یخاطبون بالتوصل الی فروع الایمان ام لا وتقریرہ ان ترجمۃ ہو ان اصول الشرع اعنی معرفۃ الہی کالایمان بصحۃ العبادات والعبادۃ بصحۃ الصلوٰۃ ہل یخاطبون بالتکلیف بوجوب ادائہ ام لا ثم صور والمسئلۃ فی جزئی فرعیۃ وہو تکلیف الکافر بالفروع تسہیلا للمناظرۃ **قولہ** فی حق ہو المواخذۃ فی الآخرۃ متعلق بالعبادات خاصۃ ومعناہ انہم یواخذون بترک الاعتقاد لان الموجب لام الاعتقاد اللزوم والاداء اوامانی حق وجوب الاداء فی الدنیا فمذہب الفریقین ان الخطاب ثبتا ولہم وان الاداء واجب علیہم ویجوز بہ الشافعی رح وعند عامۃ مشایخ دیارنا وسلفنا لہم لا یخاطبون بادائہا بل یستقیل الساقط والیہ ذہب القاضی ابوزید والامام شمس الائمۃ وفخر الاسلام وہو المختار عند المتاخرین ولا خلاف فی عدم جواز الاداء حال الکفر ولا فی عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما یظہر فائدۃ الخلاف فی انہم ہل یعاقبون بہا فی الآخرۃ بترک العبادات زیادۃ علی عقوبۃ الکفر کما یعاقبون بترک الاعتقاد کذا ذکرہ فی المیزان وہو الموافق لما ذکر فی اصول الشافعیۃ من ان التکلیف بالفروع انما ہو لتحذیرہم ترکہا کما ان یوجبون بترک الاصول وظہران عمل بخلاف ہو الوجوب فی حق المواخذۃ علی ترک الاعمال بعد الاتفاق علی المواخذۃ بترک اعتقاد الوجوب **قولہ** لقولہ تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین اورد الآیۃ دلیلا علی انہم مخاطبون بالعبادات فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ علی ما ہو المتفق علیہ وقد یمنع علی ان عمل الاتیان لیس ہو المواخذۃ فی الآخرۃ علی ترک الاعمال بل علی ترک اعتقاد الوجوب فالآیۃ تمسک للقائلین بالوجوب فی حق المواخذۃ علی ترک الاعمال ایضا ولذا اجاب صدر الشریعۃ والطریق الثانی بان المراد لم نکن من المعتقدین فریضۃ الصلوٰۃ فیکون الخطاب علی ترک الاعتقاد وردہ بانہ مجاز فلا یصیر

فلذا عندنا الفرقین من شائخنا رح لانه لو لم یجب لما لو اخذوا من علی ترکها ولان الکفر الایصال محققا والایضر کونها غیر معتبرة بالنیة + وجواب اشکال وهو ان الجهالات لما لم تکن معتبرة ابتداء لم یکن الکفر لا یکون فی وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا الایضر لانه یجب علیهم شرعا الایمان کما یجب علیه الصلوة بشرط الطهارة لاعند شائخ وبازاء تعلیق بقوله فلذا عند العراقیین + بقوله علیه السلام ادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله فاعلمهم ان الله تعالی فرض خمس صلوات + الحدیث + یفهم منه ان فریضة الصلوة الخمس مختصة بتقدیر الاجابة فعلی تقدیر عدم الاجابة لا یفرض اما عند القائلین بان التعلیق بالشرط یدل علی نفی الحکم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدلیل علی الفریضة الخ لقد + ولان الامر بالعبادة تکلیف الشواب والکافر لیس اهلا له ولیس بمقبول العبادة عندهم تخفیف کما سیظهر نظیره ان الطبیب لا یامر المعلیل بشرب الدواء عند الیاس لانه غیر مفید فکذا ههنا وقد ذکرنا ان هذا مذهب ائمتنا الثلاثة رح ان علما لم نجد لهم فی هذه المسئلة نقلا صریحا لکن یعلم من تتبع کلام المتاخرین استدلالهم علی هذا وعلی انهما فسدا مذهب الشافعی رح فی استدلال البعض بان المرتد اذا اسلم لا یلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعی رح + فدل علی ان المرتد غیر مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعی رح مخاطب بها + ولیس بشیء لانه اذا صلی فی اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعلیه الاداء خلافا له بناء علی ان الخطاب تعدم بالردة وصحته ما سقطت کانت بناء علیه + ای علی الخطاب فاذا اعدم الخطاب عدم صحته وسقطت + فحینئذ ذلک الاداء فاذا اسلم فی الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلذا یجعل الاداء والبعض فروعه علی ان الشرائع لیست من الایمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالایمان فقط فلا یخاطبون بشرائع عندنا لانها غیر داخلة فی الایمان ومخاطبون عنده لکونها من الایمان عنده والکل ضعیف + فاتضح علی ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه اما سقط القضاء عندنا بقوله تعالی ان ینتهوا یغفر لهم ما قد سلف + فسقوط القضاء عندنا لا یدل علی ان المرتد غیر مخاطب بل یمکن ان یکون مخاطبا لکن سقط عنه بقوله تعالی ان ینتهوا یغفر لهم ما قد سلف واتضح علی ضعف الاستدلال الثانی بقوله + ولان المؤدی انما بطل بقوله ثم ومن یکفر بالایمان فقد حبط عمله فاذا اسلم فی الوقت یجب لا محالة ای فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق یجب علیه قطعا واتضح علی ضعف التفریع المذکور بقوله + ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات + +

الا بدلیل فان قلت لا حجة علی ما ذکرت بجواز ان یکون ترکا کما ذهب الیه + اضافة العذاب الی ترک الصلوة والزکوة دلیل یجب علی الله تکفیرهم کما فی قوله صلی الله علیه وسلم بنا ما کنا مشرکین وانا کنا نقول من سره ان یحوز ذلک او یکون الاخبار عن المرتدین الذین ترکوا الصلوة حالة ارتدادهم قلنا الاجماع علی ان المراد قصد تقبیحهم فیما قالوا او تحذیر غیرهم ولو کان کذبا لما کان فی الآیة فائدة وترک الحمل علی الکذب اذا کان الحمل مستقلا کیف بکما فی الآیات المذکورة وههنا لیس کذلک والجواب عن العام الاخص له بالمرتدین **قوله** وان عندنا فالعدم الدلیل علیه فتامل ویتم فلان العمومات الواردة فی نحو فریضة الصلوة دلیل علیها مع ان الحق انه لیس بشرط ولا هو الامر بالاعلام لانفس الفریضة **قوله** ولان الامر بالعبادة تکلیف الشواب یجب بانه تکلیف الشواب علی تقدیر الاتیان به ولا یحتمل العقاب علی تقدیر الترک فالکفار ان توصلوا الی هذا الامر بتحصیل شرط الله فالشواب والا فالعقاب وعدم الفائدة انما هو علی تقدیر عدم تحصیل الشرط وهو غیر مفروض فی الامر بالایمان فانه ایضا لتحصیل الشواب فان قیل الایمان لا یصح الا بعد العلم بالمامور به وهو الله تعالی وصفاته وهو لا یحصل الا بالنظر فی الدلائل وهو مشروط بالعقل والبلوغ وهما مفقودان فی الکافر قلنا لیس کذلک بل یثبت وجوب الایمان بالاوامر المستفادة الواردة فیه لانه یثبت فی ضمن الامر بالفروع الاتری ان الصبی اذا بلغ وجب علیه ترویج اربع لا یثبت اکثر منه بذلک قلنا لیس کذلک بل یثبت فی ضمن الامر بالفروع الاتری ان الصبی اذا بلغ وجب علیه ترویج اربع لا یثبت اکثر منه بذلک قلنا لیس کذلک بل یثبت وجوب الایمان بالاوامر المستفادة الواردة فیه لانه یثبت فی ضمن الامر بالفروع الاتری **قوله** ولیس فی سقوط العبادة عنهم تخفیف جواب عن تمسک الشافعی للفارق الاول بعینه او بمقابله الخطاب بالاداء عن الکفار لیس للتخفیف بل للتحقیق بمنزلة العقوبة اخر جهم عن اهلیة توجه الشواب العبادة واما الجواب عن تمسکهم الاول فهو ان المؤاخذة علی ترک العبادة لا یستلزم الخطاب به فی حق وجوب الاداء فی الدنیا ولا تمام المؤاخذة علی ترک العبادة بل هو عین اثباتها وانما المؤاخذة علی ترک فرعا والوجوب علی امر **قوله** وصحة ما مضی کانت بناء علی الخطاب ضعیف اذ صحة انما تبتنی علی ورود الخطاب وتعلقه لا علی بقاء تعلقه کیف والاداء عند الشافعی رح انما هو لسقوط تعلق الخطاب فی حق الاولی **قوله** لقوله تعالی ومن یکفر بالایمان الآیة هو عند الشافعی رح محمول علی من مات علی الکفر به دلیل قوله تعالی

عند تابع انہا لیست من الایمان + فقولہ انہم مخاطبون بالایمان فکذا بفروع ثم لما ابطل الاستدلال المذکورۃ قال + والاستدلال الصحیح علی المذہب ان من تدبر بعوم شہر رمضان ارتدم اسلم لا یجب علیہ قضاء ان الادلۃ تشمل وجوب اداء العبادات + فصل + والنہی اما من الحسیات کالزنا وشرب الخمر + والمراد بالحسیات مالہا وجود حسی فقط والمراد بالشرعیات مالہا وجود شرعی مع الوجود الحسی کالبیع فان لہ وجودا حسا فان الایجاب والقبول موجود ان حساً فلا وجود الحسی لہ وجود شرعی فان الشرع حکم بان الایجاب والقبول الموجودین حساً یثبت ارتباطا حکمیۃ فیحصل منہ شرعی یکون ملک المشتری اثرہ فذلک المعنی ہو البیع حتی اذا وجد الایجاب والقبول فی غیر المحل لا یعتبرہ الشرع بہا واذا وجد البیع الخیار یحکم الشرع بوجود البیع بلا ترتب الملک علیہ فیثبت الوجود الشرعی فیقتضی القبح لعینہ اتفاقا الا بدلیل ان النہی یقبح غیرہ فہو امکان وصفا فکالاول وان کان بجاورا فالاقوال تعالے و لا تقربوہن حتی یطہرن واما عن الشرعیات کالصوم والبیع فعند الشافعی رح ہو کالاول فیعلل وعندنا یقتضی القبح لغیرہ فیصح ویشرع باصلہ الا بدلیل ان النہی للقبح لعینہ ثم القبح لعینہ باطل اتفاقا + اعلم ان النہی یقتضی القبح وانما احترنا بلفظ الاقتضاء لمذاہب الناس قال اللہ تعالی انما نہی عن الشیٔ لقبحہ لا ان النہی ثبت القبح فان کان النہی عن الحسیات یقتضی القبح لعینہ لان الاصل ان یکون عین المنہی عنہ قبیحا لا لغیرہ قبح عین المنہی عنہ اما القبح جمیع اجزائہ او بعض اجزائہ فالقبیح لبعض اجزائہ داخل فی القبح لعینہ فاذا کان الاصل ان یکون القبح لعینہ لا یصرف عنہ الا اذا دل الدلیل علی ان النہی عنہ لغیرہ فح یکون قبیحا لغیرہ ثم ذلک الغیر ہو ان کان وصفا فحکمہ حکم القبیح وہو الحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعینہ ونہ احرام لغیرہ واذا کان کذلک فہو الحق بالقسم الاول کقولہ تعالے ولا تقربوہن الخ دل الدلیل علی ان النہی عن القربان للحیض وروہو الاذی حتی ان قربہا وہو خلوق بہا لا یثبت النسب اتفاقا وان کان النہی عن الشرعیات فعند الشافعی رح ہو کالاول ای یقتضی القبح لعینہ الا اذا دل الدلیل علی ان النہی للقبح لغیرہ وعندنا یقتضی القبح لغیرہ والصحۃ وکالشرعیۃ باصلہ الا اذا دل الدلیل علی ان النہی للقبح لعینہ ثم کل ما ہو قبیح لعینہ باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعیات نظیرین الصوم والبیع لیعلم انہ لا فرق عندنا وعند الشافعی رح بین العبادات والمعاملات + ہو یقول الصحۃ لہا + اے للشرعیات شرعا + +

ومن یتدبر منکم عن دینہ فیمت وہو کافر الآیہ دہی بسلسلۃ عمل الحلق علی المعتبد **قولہ** عندنا لیس منہا وانہم لا یخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعی رح بل ہو کالتحقیق ان الخلاف لفظی مبنی علی الخلاف فی کون العبادات من الایمان **قولہ** والاستدلال الصحیح الا یقال انہ یرجع بقولہ تعالی ان یتبعوا الظن وما تہوی الانفس لما تقدم سلفا لانا نقول نعم انا نسلم ان الصیام والصلوٰۃ ونذر الصوم من الحسنات وتدینہ ان الشارع امرنا بالعمل فیہا بالروۃ **قولہ** فصل النہی ہو قول القائل الافعل استعلاء وطلب ترک الفعل او طلب کف عن فعل استعلاء والخلاف فی انہ حقیقۃ فی التحریم او فی الکراہۃ او فیہما اشتراکا لفظیا او جزئیا کما سبق فی الامر ثم النہی المتعلق بافعال المکلفین دون اعتقاداتہم اما ان یکون نہیا عن فعل حسی او شرعی وکل منہما اما ان یکون مطلقا او مع قرینۃ دالۃ علی ان القبح لعینہ او لغیرہ فالمقصود بیان حکم المطلق وشرط الشرعی بما یتحقق علی الشارع والحسی بخلافہ والغرض بیان مثل الصلوٰۃ والزکوٰۃ والبیع وغیر ذلک یتحقق من المکلف من غیر توقف علی شرع وترتیب بان المستثنی من الشرع فعل النفس وما ہو وصف کونہ عبادۃ او مقدورا مخصوصا یتوقف علی الشارع والترتیب علیہ احکام فلا تحقیق بدون الشرع وربما توقف علی الشرع ہو وصف کونہ عبادۃ وبخلاف نفی الحسیات فانہ وصف کون الشیٔ او الشرب بحیث لا تحقیق الا بالشرع فقولہ الم یکن لہ تحققہ الحسی تحقق شرعی بارکان شرائط مخصوصۃ بحیث اذا انتفی بعضہا لم یحصل الشرع وذلک الفعل لا یکلم تحققہ بالصلوٰۃ بلا طہارۃ والبیع الوارد علی ما لیس بمال وان وجد الفعل الحسی من الحرکات والسکنات والایجاب والقبول وقد تقدم ان الاصل ان کان موصوفا فی الشرع بحکم مطلوب فشرعی والا فحسی **قولہ** فیقتضی القبح لعینہ ہنا بلفظ الاقتضاء الی ان القبح لازم متقدم بمعنی ان یکون قبیحا فی نفسہ تعالے عنہ لان النہی لو جب قبحہ کما ہو رای الاشعری والحاصل ان النہی عن الفعل الحسی یحمل عند الاطلاق علی القبح لعینہ لدی الدلیل علی القبح لغیرہ کذلک

الا ان یکون مشروعة لا یکون مشروعا وقد منع ذلک الشارع عنه اذا فی درجات المشروعیة الاباحة وقد ثبتت وان انهی لا یقتضی القبح وهو بناء المشروعیة + اعلم ان الخلاف بیننا وبین الشافعی رح فی امرین اولهما ان النهی عن الشرعیات بلا قرینة اصلا یقتضی القبح لعینه عنده وعندنا لا یکون کذلک بل یتوقف علی ان یکون التصرف باطلا وعندنا یقتضی القبح لغیره والصحة لاصله وثانیهما اذا وجد القرینة علی ان النهی لسبب القبح لغیره و یکون ذلک الغیر وصفا فانه باطل عند الشافعی رح وعندنا یکون صحیحا باصله لا بوصفه وتسمیه فاسدا وهذا الخلاف مبنی علی الخلاف الاول وقد صحح هذا الخلاف فی هذا الفصل والدلیلان المذکوران فی المتن یدلان علی مذهبه فی الخلاف الاول وهو کون التصرف باطلا + قلنا حقیقة النهی یوجب کون المنهی عنه ممکنا فیتناب بالامتناع عنه ویعاقب بفعله والمنهی عن استعمال عبث + هذا هو الدلیل المشهور الاصحابنا علی ان النهی عن الشرعیات یقتضی الصحة وقد اورد علیهم ان امکان المنهی عنه بالمعنی اللغوی کاف والازم ان یجب ان یکون ممکنا بالمعنی الشرعی فاجیبت عن هذا القولی + فامکانه انما یجب المعنی الشرعی او اللغوی والشافی یاطل لان المعنی اللغوی لا یوجب المفسدة التی تنهی لاجلها حتی لو اوجب یکون النهی عن الحسیات ولا نزاع فیه فیتعین الاول + بحقیقة انه اذا نهی عن ابیع درهم بدرهمین فهنا امران احدهما امر لغوی من غیر المعنی الشرعی الذی ذکرنا وهو قولهما بعت وشریت وهذا امر حسی والثانی هذا القول مع المعنی الشرعی المذکور وهذا هو البیع الشرعی فامکان النهی عن الامر الاول یکون النهی عن الحسیات فیتوقف ان کانت المفسدة التی نهی لاجلها فی نفس هذا القول من حیث هذا القول فلا نزاع فی کونه باطلا لکن الواقع لیس هذا القسم لان المفسدة لیست فی نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمین وانما کانت المفسدة فی غیر هذا القول الحسی لا یکون هذا القول قبیحا لعینه کقوله تعالی ولا تقربوهن حتی یطهرن وان کان النهی عن الامر الشافی یجب امکانه بحسب المعنی الشرعی فلا یکون النهی للقبح لذاته او لجزئه لان ذلک ینافی امکان وجوده شرعا فیکون القبح لامر خارجی وایضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ علی المعنی الموضوع له الشرعی فیجب الامکان بالمعنی الشرعی فان قیل النهی عن البیع مثلا لیس الا عن التصرف الحسی فما المعنی الشرعی فلا قدرة للعبد علیه فکیف یصح النهی عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البیع بمعنی انه کلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الی المحل یوجد انشاء البیع الشرعی قطعا فالقدرة حاصلة علی انشاء المعنی الشرعی بان یتکلم باللفظ الموضوع له مضافا الی المحل الصالح له فاذا کان المعنی الشرعی مقدورا صح ان یکون منهیا عنه ثم بقیة هذا النهی یکون التکلم باللفظ منهیا عنه لانه ان تکلم یثبت به ما هو المنهی عنه وهو الانشاء فاذا تکلم یثبت المعنی الموضوع له و هو الانشاء الشرعی ونظیره الطلاق فی حالة الحیض + + +

الغیر ان کان وصفا فانما ینهی عنه نهی تنزیه لانه یقبح لعینه وان کان مجاورا او منفصلا عنه فلا ینهی عن الفعل الشرعی بحال عند الاطلاق علی القبح لغیره وبه قال الشافعی رح بل یترتب علیه الاحکام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المکلف لاحکام مقصودة کالصوم للثواب والبیع للملک وقد نهی عن ذلک فی بعض المواضع فعلم ان ذلک الموضع لیس موضعا لذلک الموضع الشرعی حتی یکون الصوم فی یوم العید مشروعا للثواب والبیع الفاسد سببا للملک اذا رفع ذلک الموضع الشرعی فهما من حکم بارتفاع الموضع جعل النهی قبیحا لعینه ومن لا فلا فالنهی فی الموضع الشرعی والقبح الذاتی ثم الفعل الشرعی انما ینهی عنه ان دل دلیل علی ان قبحه لعینه او لغیره فذلک الغیر ان کان مجاورا او منفصلا کما هو صحیح مکروه وان کان وصفا فانما ینهی عنه عند الشافعی رح وان لم یدل الدلیل علی ان قبحه لعینه او لغیره فاصل عندنا فی نهی لا یتیر علیه الاحکام وعند الشافعی رح یصح بناء لکن لا یفسد بوصفه لهم الدلیل علی ان القبح بوصفه قوله قلنا حقیقة النهی اهل هذا الدلیل ما قال محمد رح فی باب الربا علی من هم ان الاطلاق غیر ثابتة لانه لا یقبح ان الا نبی صلی الله علیه وسلم نهی عن صوم یوم النحر هنا ما تحقیقه ان یکون او عالما لا یکون والنهی عالما لا یکون لغو لا یقال الاولی ان لا یصدر والا فی حقیقة او المنهی عنه یجب ان یکون ممکنا الوجود بوجه ما لانه لو امتنع لذاته او لغیره لا یتصور الوجود شرعا کالترجیح احد المتساویین حتی لو تعلق النهی بمثل هذا لا یصح ول

ولان النهی یدل علی کونه معصیة لا علی کونه غیر مشروع کالملاک فقبول الصحة لا یاباه بل المنع مقتضی النهی فلا ثبت علی وجه یعلل النهی + قد ثبت فیما مضی ان الامر یقتضی کون المامور حسنا قبل الامر والنهی یقتضی کونه قبیحا قبله فلا فالاشعری ونبذ منهی الا فقتضا، فلا یمکن ان یثبت المقتضی علی وجه یعلل المقتضی وهو النهی فانه لو کان قبیحا لعینه فی الشرعیات یکون باطلا ای لا یمکن وجوده شرعا والنهی عن المستحیل عبث + قیثبت علی الوجه الذی اوعیناه + وهو الصحیح لغیره + والبعض سلموا ذلک فی المعاملات لما قلنا لا فی العبادات اهملا فالصحیح الصلوة فی الارض المغصوبة + اعلم ان ابا الحسن البصری اعتد فی المعاملات مذهبنا علی التفصیل الذی بانی ابا فی العبادات فمذهبه ان النهی یقتضی الفساد مطلقا والبطلان مطلقا وان کان الدلیل والالعلی ان النهی لسبب للقبح فی المجاور کالصلوة فی الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعی صحیحة لکن علیه عقوبة الکراهة لانه لم یات بالمامور به لان المنهی عنه لم یومر به قلنا کل معین یاتی به فانه لم یومر به بل مطلق الفعل مامور به لکنه یخرج عن العهدة باتیانه معین لاستحالة علی المامور به فیجوز استعمالة علی المامور به ذاتا والنهی عنه عرضا والشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا کالاحرام الفاسد والطلاق الحرام وغیرهما + وانما قیدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسیم العقلی اما ان یکون المامور لذاته ومنهیا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهیا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهیا عنه بالعرض او بالعکس اما الاول فمحال لانه اما ان یجب عینه فیوجب ان یکون حسنا لعینه قبیحا لعینه فیجتمع الضدان واما یجب جزء +

فی اخراجها فنهی عن اصل الوضع من اجانی اللغویة کقوله تعالی ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم وقوله علیه الصلوة والسلام دعی الصلوة ایام اقرائک فانه فی معنی النهی وحاصله ان امکان الفعل باعتبار الشرع کامکانه فی النهی ولانهم یتجاوبون بامکان المنهی الشرعی وجوابه ظاهر وهو ان المعقول بامکان الشرع صوما وصلوة لا من حیث انهما شرع صوما وصلوة لان من حیث انهما شرع یتوقف علی الشرع والکلام بعد التفصیل وحال الرد فی باب آخر سماه بعضهم بالنهی ترتیب من صنائع الشرع وذکر صاحب التحریر ان وجود الفعل المشروع بامر من یقبل التعبد وبالطلاق المشروع فیما لنهی لمنع الاطلاق فیلزم من شرعه والکن تصور الفعل من المتعبد باق علی حاله فیصح النهی هذا وعلیه تبلا المتعبد ماموربه یوم الجمعة فی سوی الاساک عن البینة فی النهار فانه صیام یوم النحر لما نزال اذن الشارع لم یثبت صوما مشروعا مع بقاء تصوره الفعل من المتعبد افترض علیه بان النهی ورد عن مطلق الصوم فجعل حقیقة والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا یسمی صوما کالاساک عن البینة فی اللیل وحوابه ان الحقیقة للصوم شرعا والاساک من الفجر الی المغرب مع البینة ونیة تصور من المتعبد وقد نهانا الشارع عنه حتی صار یوم النحر بمنزلة اللیل فلا یکون عبادة یترتب علیها الثواب وحاصل الاعتراض ان النهی لو لم یدل علی الصحة لکان النهی عن غیر المشروع لان الشرعی انما یتصور من الشارع والملازم باطلا لانا نجد قطعا ان النهی عن الصوم یوم النحر والصلوة فی الاوقات المکروهة انما یفهم الصوم والصلوة الشرعیان والا لساک والاعتراض انما یتوجه ان لو لم یکن صحیحا لکان منتفیا فانتفی عنه لان النهی من المنتفی عنیف وانت خبیر بان الاول ان النهی لیس عن الصوم الشرعی بل عن صوم متبر عابانه سیصیر شرعا بعد ذلک لکلام وهو هو صورة البینة وبحالة المخصوصة صحت ام لا فقبول صلوة صحیحة وصلوة غیر صحیحة هو صلوة بالجنب وصلوة بحالی ناقض باطلة وهن الشافعی ان منع بعد المنع وانما المحال منع المنع غیر المنع کما حصل منع تحصیله اذ کان حاصلا غیر فوله التحصیل **قوله** ولان النهی جواب عن کلام خصم لا استدلال علی مقتضا النهی لصحة وکذ قوله وهو یقتضی النهی لکنه راجع لا لازم کلهم لا لنا لقبول بالمنع لنا ترتیب الفعول الرابع بین الامر والنهی لصحة امکان النهی الذی بمعنی الشرع بالصوم والصلوة والمنع منع فذلک خلاف فیه وانما النزاع فی صحة سببیته استحقاق الثواب بسقوط القضاء وعدم وقوعه امر الشارع وترتب الثواب علیه کالملاک لا الاتیان النهی کما ذکرتم ان النهی النهی عنه سببه والصفة **قوله** ثبت علی الوجه الذی اوعیناه یعنی ان النهی یقتضی القبح والنهی یقتضی الامکان ولا بد من رعایة الامرین وذلک بان یحمل القبح علی القبح لغیره وهو لا ینافی الصحة کما تقول ان الصلوة فی الدار المغصوبة وهو القبح وعلی المقتضی وهو النهی بان لا یکون شیا عن المستحیل بخلاف ما اذا حمل القبح علی القبح لعینه فانه یلزم منه الامر بالمنهی وحمله لغو عندنا **قوله** والبعض سلموا ذهب الشافعی وابو حنیفة واحمد فی احد الروایتین الی عدم صحة الصلوة فی الدار المغصوبة وذهب ابو الحسن الکرخی وابو بکر الرازی وابو عبد الله الجرجانی الی ان القبح لا ینافی الصحة قال الجرجانی الصلوة بالجنب لا یسمی صلوة الا بحیث یقتضی، والمختار انها تصح استدلال المانعون بانه یجب علیه الاتیان بالمامور به والنهی عنه لا یجوز ان یکون مامورا به اقتضاء والا لزم ان یرید الله الامر والنهی وتوجه الجواب یجب الاتیان بما هو نفس المامور به فهو محال اذ المامور به لا یکون الا معینا وهو غیر المامور به ضرورة تغایر المطلق والمقید وان اراد ان یجب الاتیان بما هو من جزئیات المامور به وافراده فالنهی عنه لا یخیر لا یکون من جزئیات المامور به قوله وانما هو معین لما یقتضاه وانما هو معین المامور به والنهی عنه لذاته ترکا وانما المامور به لا لذاته والنهی عنه لا لذاته بل لامر

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا بعينه قطعا للتلازم فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبح بمعنى في نفسه يكون ان يكون قبيحا الجزء واحدا من اجزائه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزاء الحسنة اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا بعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن في نفسه فاذا تبادر بها هو مأمور به لعرض ان يكون حسنا بغير فيكون باطلا تبادري به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع كما يتبادر من الامر المطلق بالصلوة انها الاركان وهو يعكس ر فيكون باطلا تبادري به المأمور به تبقى القسمان الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخرتم عنوانا من المحكم الا نفير لنوافي المشروعات وكان نصب الشارع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا بعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارضه وبعبارة اخرى كونه صحيحا وشروعا باصله لا بوصفه او بجاوره والكل واحد ؛ تعلى هذا الاصل ؛ وهو المنهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده لا بدليل لان المنهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي الصحة والمشروعية باصله لا بدليل ان المنهي للقبح لعينه ؛ ان لم يدل الدليل على ان المنهي للقبح لعينه او لغيره ويقبل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان المنهي لغيره فذلك لغير فان كان صفة لا يقبل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذا لصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بالترجيح المعارضي على الاصل وعنده الى الفساد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو بنا على الخلاف الاول لانه اذا كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فاضرورة مقصورة على اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم وانا عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده فيه يجري على اصله الا عند الضرورة وهي عندنا فيما اذا دل الدليل على القبح لعينه او بجزئه اما اذا دل الدليل على ان المنهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم تكن الضرورة قائمة فيما يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا على صحاح ذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالمكروه

فلا يتم تقاضيها وانما يلزم الامتناع لو انحى بها الامر والنهي وليس كذلك بل يجب بالفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه قبيحا كالسيد اذا دخل بعبده وشرط الاجنبي الخ بالكلام الخاطئ بين مستقلا بالجائزة وما صار كذلك فقوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا بعينه اي منتهيا اليه اذا لو كان قبيحا بجزئه لكان قبيحا بعينه على الكلام الذي يلزم المفسد في جزء غير موجود وانما يلزم ان لو كان الجزء موجودا في الخارج بان يكون قبيح ذلك الجزء خارجا عنه فقال لان ذلك الجزء خارج عنه فقال لان ذلك الجزء خارج عن الكلام الذي يلزم المفسد في جزء غير موجود وانما يلزم ان لو كان الجزء موجودا في الخارج بان يكون قبيح ذلك الجزء خارجا

متعلقہ صفحہ ۸۵ ۲ سطر ۱۰ سے ۱۲

صفحہ ۸۵ قولہ ۱ ۲ سطر ۱۲ سے ۱۵

صفحہ ۸۵ قولہ ۲ ۲ سطر ۱۵ سے ۱۷

صفحہ ۸۵ قولہ ۳ ۲ سطر ۱۷ سے ۱۸

صفحہ ۸۵ قولہ ۴ ۲ سطر ۱۸ سے ۲۰

صفحہ ۸۵ قولہ ۵ ۲ سطر ۲۰ سے ۲۱

صفحہ ۸۵ قولہ ۶ ۲ سطر ۲۱ سے ۲۲

صفحہ ۸۵ قولہ ۷ ۲ سطر ۲۲ سے ۲۳

صفحہ ۸۵ قولہ ۸ ۲ سطر ۲۳ سے

وصوم الایام المنہیۃ ہذہ اشارۃ الی ان الوصف بالصحۃ لایوصف الذمۃ بہ فاسدۃ لکن صح النذر بہ ای مع ان صوم الایام المنہیۃ فاسد لصح النذر بہ لانہ طاعۃ ومعصیۃ غیر منفصلۃ بہ ذکر اہل الاصول فلا وجہ الاعراض عن ضیافۃ اللہ تعالی فما فی ذکرہ الاستدراک بہ فلا معصیۃ فیصح النذر لان النذر ذکرہ لافعلہ فلا یلزم بالشروع لان الشروع فعل وہو معصیۃ ہ واما الصلوٰۃ فی الاوقات المنہیۃ فقد سمیت لفسادہا فی الوقت وہو سببہا وتلزمہا فاوجب نقضہا فلا یتادی بہا الکامل لاعتبار انہا لم توجب بالشروع فیہا فیفسد بافسادہ صلوٰۃ علم ان الوقت سبب لصلوٰۃ وظرف لہا من حیث انہ سبب یجب الملائمۃ بینہما فاذا وجب کامل لاینادی بہ ناقصا فی بقیۃ [illegible] من الاوقات [illegible] فی وقتہا الکامل لاعتبار ان الوقت لایصلح ظرفا لہا من حیث انہ

وهذا الفرق لما يظهر ثمرته في الفعل حتى المتزع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسدها يجب عليه قضاءها فان الشروع في العلوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان جاوز النصف كما هو عنده وهذا الكلام معلق بقوله فذلك الفرق ان كان وهو فاسد له وانما قال عندنا وعند ملا من على مذهب ابي الحسين البصري ان النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون الاعم ان النهي لقبح امر مجاور * كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء * اورد ت بهنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان النهي بعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا * هذا الكلام تعلق لقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه بحسب عينه لانه تسلسل زمان فان الملاقيح جمع ملقوحة وهي التي في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع هو البيع معدوما والممكن وجود البيع فانما يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام صحته والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء الصادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء وتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوات وآنائي صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو ما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اغراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كل ما يوجد البيع لوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصودا على مجرى العادة الصحيحة كما تقدم وأما المجاور فهو الشيء الذي ليصحبه ويفارقه في الجملة وهو ايضا صادق على الشيء وما يقال البيع وقت النداء مشتغل عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي وأنا غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل على القطع فالقطع يوجد بدون سفر للمعصية كما اذا قطع المسافر سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا عرفت هذا فاعلم ان تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة الا الاجارة فانه فصل قال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا والمثلية فان المعادلة بين الزائد وانا قص عادل عن قضية العدل فلم يوجد المعادلة في الزيادة لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه كان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال *

ماضي امتنانا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق استقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية والمتنانا عن المعصية اعني ابطال العبادة وتركها امتنانا عن معصية وطاعة وابطالها معصية بل خرجت فيها حاجة المضي فاذا افسد ما قصد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق اذا نظر اشرة في اقل اذ لا فرض في هذه الاوقات والمشل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات مسلوة كانت اوصيا الوجوب بصيغة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت فلانة حمولا ملقوحا الا انهم استعاروه بحذف الجار قوله ليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع وقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد كني المنهي وسيلة الى الآخر فنقول الاصل بالمال المثل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم البيع نعم مقصود ومقوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال عند الشرائط والملفوظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه خص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن

قد وجد لكن لم يوجد المبادلة اتمامه فاصل المبادلة تحاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط امر زائد وبالان الشرط امر زائد وبالبيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يحقل البيع كما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة وفان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد البدلين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوعاء لا انه اصل عن حيثما قه الله تعالى وبهذا وصف لزوما لصلوة في الايام المنهية فان شغل مكان لغيره لم يلزم من الصلوة بل ثمة يلزم من لم يصل فان كل جسم تمكن فرق بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة التفاوتية واما البيوع الفاسدة فانها واجبة تاركها فاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة التفاوتية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلا منافي النهي فيه اشكال وجوابه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت لنسب ولا لغيره قوله وانما لم يفسد فاجابه بقوله وانما لم يفسد بقوله وبقوله على ما سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة التفاوتية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منهي لا منهي وكلا منافي النهي فيه اشكال وجوابه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت لنسب ولا لغيره قوله وانما لم يفسد فاجابه بقوله وانما لم يفسد بقوله على ما سبق ذكره

قوله اما البيع وقت المناداة لا يعني لا منهي لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا اي ومثل بيع الوقتين والنكاح بغير شهود في البطلان لا ان النهي ثمة لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح عليه من علوا النسب

وجوب العدة والميراث بشبهة العقد وهي وجوه صورة تنبني فصل البيع لان النكاح مع البطلان

والفساد مشروع من وجه والنهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى لا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم فاقتضى ان يكون النكاح مع البطلان والفساد مشروعا من وجه والنهي عن الاسباب الشرعية لا يوجب قبحها لعينها بل لغيرها كالبيع وقت النداء

فانه مشروع في نفسه لان البيع من حيث هو مبادلة المال بالمال وهو مشروع لقوله تعالى وان تراضي منكم وقوله تعالى وان تراضي منكم وقوله تعالى وان تراضي منكم و

قوله ثم ورد على هذا الاشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسية لا يفيد حكما شرعيا فان الاطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي مع انه لكل قائل فاجاب بقوله ولا يلزم ان الاطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه يقبح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن مهيب في حكم زاجر فالحق ان يقيد حرمة سببه فاصل الجواب في الاطلاق ان يحتمل ان النهي عن الحسية اذا لم يدل الدليل على انه لقبح لجاورة وفي الاطلاق قد دل الدليل وانا في الظهار فنحتمل ان النهي لا يفيد حكما شرعيا وهو مطلوب عن سببه والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر فقلنا الزنا لا يوجب ذلك بخلاف الاب بل لانه سبب الولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي تصير مه ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة بدليل ان الولد لو وجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يحرم ثم يتعدى منه الى اخراته اي فروعه وصولا كهات النساء وتعدى ايضا الاسباب اي الولد موجب حرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب للولد مقام الولد في ايجاب حرمتين كما قمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه لم نجعلنا ما موجبة لحرمة المصاهرة لانا ان جعلنا تعدية الولد بالعمل الخليقة يعتبر في علة صفة الاصل فالاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة حتى يحل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة كونه مخلوقا عن الولد لا يعتبر حرمة تلان يعتبر في الخلق صفات الاصل الصفات المخلوق كالتراب لما جعل مخلوقا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطي هو حتى يحرم بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة ولا الملك المغصوب ثبت مقصودا بل شرط الحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص لصدوره بغير جواب عما قال لا يثبت الملك المغصوب وتقريره ان المغصوب لا يفيد ملكا مقصودا بل اثبات الملك في المغصوب على ان الضمان صار ملكا مقصودا والمغصوب منه معلوم يخرج المغصوب عن ملكه ويدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان الدين يصير ملكا للمديون مع ان الدين لا يتحقق عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله وهو لان

يخرج عن ملك المولى لتحقيقا للضمان

زيادة قوله تعالى على نفسه الاعمال المنتسبة يعني ان قوله تعالى حكام العدل وكرمه لكونه ظاهرا ان الملك والحرمة ظاهرا حرمة الفرج فانه ليس من شؤونه الحرمة بعيد بالنسبة وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فالمقتضى عليه الحل قوله فالاستمتاع بالجزء لا يحرم لقوله تعالى من نسائكم اي وراء ذلك الذكر هم العاديون قوله ثم يتعدى منه الى اخراته اي فروعه صولا كهات النساء وتعدى ايضا الاسباب اي الولد موجب حرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب للولد مقام الولد في ايجاب حرمتين كما قمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه لم نجعلنا ما موجبة لحرمة المصاهرة لانا ان جعلنا تعدية الولد بالعمل الخليقة يعتبر في علة صفة الاصل فالاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة حتى يحل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة كونه مخلوقا عن الولد لا يعتبر حرمة تلان يعتبر في الخلق صفات الاصل الصفات المخلوق كالتراب لما جعل مخلوقا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطي هو حتى يحرم بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة ولا الملك المغصوب ثبت مقصودا بل شرط الحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص لصدوره بغير جواب عما قال لا يثبت الملك المغصوب وتقريره ان المغصوب لا يفيد ملكا مقصودا بل اثبات الملك في المغصوب على ان الضمان صار ملكا مقصودا والمغصوب منه معلوم يخرج المغصوب عن ملكه ويدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان الدين يصير ملكا للمديون مع ان الدين لا يتحقق عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله وهو لان

لکن لا یدخل فی ملک الغاصب ضرورۃ لانہ یتعلق حقہ ای المدبر یخرج من ملک المغصوب منہ اذ لو لم یخرج من ملکہ لا یدخل الضمان فی ملکہ لکن لا یدخل فی ملک الغاصب فلو دخل لتعلق حق المدبر بہ سو استحقاق بحریۃ ثم اجاب بجواب آخر وہو قولہ او ہو مبنی علی قاعدۃ ملک الید ہو علی کان ضمان المدبر فی مقابلۃ ازالۃ ملک الید فلا یرد الاشکال المذکور ثم اجاب عن استیلاء الکفار بقولہ او الاستیلاء فی ہذا المعنی ای فی ہذا المعنی ثابتۃ ہنا ای فی حق ثابتۃ ما دام محرزا او تقدیرا ای مستظہرا فی حق الدنیا اما فی حق الآخرۃ فلا حتی یکون اما موانعا خذ بہ فاجاب عن سفر المعصیۃ بقولہ وسفر المعصیۃ یحتج لیدہ رخصۃ علی ما تبینا من جعل المعصیۃ حسنۃ فی الامر والنہی ہل لہا حکم فی الصدام لا یصح انہ ان فوت المقصود بالامر یحرم وان فوت ضدہ المقصود بالنہی یجب ان لم یفت فالامر یقتضی کراہیۃ والنہی کونہ سنۃ موکدۃ تہ یعنی اذا امر بشیء فضد ذلک الشیء ان فوت المقصود بالامر فضل الضد یکون حراما وان لم یفت یکون فعلہ مکروہا وان نہی عن شیء فعند فقدہ ان فوت المقصود بالنہی فضل الضد یکون واجبا وان لم یکن مفوتا فضلہ یکون سنۃ موکدۃ فاذا حصل الشان وجد شرط التنافی فتقع بین الضدین فوجب لہا حد ہا یوجب حرمۃ الآخر وحرمۃ احد ہا یوجب وجوب الآخر لانہ لما لم یقصد الضد لا بعینہ الا من حیث یفوت المقصود فیکون ہذا القدر مقتضی الامر والنہی واذا لم یفوت المقصود فمتی بکراہیۃ وکونہ سنۃ ملاحظۃ نظا ہر الامر والنہی فان شابہ ہما امور یوجب ان یکون سنۃ موکدۃ فقولہ تعالی لا یحل لہن ان یکتمن وہو فی معنی النہی یقتضی وجوب الاظہار

قولہ لکن لا یدخل فی ملک الغاصب یعنی ان ملک المدبر یحتمل الزوال ان لم یحتمل الانتقال منہنا قد نال کا لمتعۃ یخرج عن ملک المالک الموقوف علیہ فلن قیل ینبغی ان یکتفی بہذا لک فی جمیع الصور وا ذہب بعضہم الضرورۃ ہی التنازع اجتماع البدل فی المبدل منہ فی حالۃ واحدۃ والحاجۃ الی خلو ذی ملک الغاصب قلنا بہذا لملک الاصل فی الاموال المملوکیۃ ولان العزم بازالۃ العزم بازالۃ لا یتحقق کما لا عند الضرورۃ کالمی المبرسم لا یتحقق تہاون المدبر فی مقابلۃ تملک الید یعنی ان الضمان فی مقابلۃ تملک المغصوب والضد فی الاصل الوجب ولہذا یجب علم ذلک الملک بہ یتقدر بقدر الضد لا یتعدی الضد لا یعتبر الا من حیث یفوت المقصود فیکون ہذا القدر مقتضی الامر والنہی واذا لم یفوت المقصود فمتی بکراہیۃ وکونہ سنۃ ملاحظۃ نظا ہر الامر والنہی فان شابہ ہما امور یوجب ان یکون سنۃ موکدۃ فقولہ تعالی لا یحل لہن ان یکتمن وہو فی معنی النہی یقتضی وجوب الاظہار

قولہ لکن لا یدخل فی ملک الغاصب یعنی ان ملک المدبر یحتمل الزوال ان لم یحتمل الانتقال منہنا قد نال کا لمتعۃ یخرج عن ملک المالک الموقوف علیہ فلن قیل ینبغی ان یکتفی بہذا لک فی جمیع الصور وا ذہب بعضہم الضرورۃ ہی التنازع اجتماع البدل فی المبدل منہ فی حالۃ واحدۃ والحاجۃ الی خلو ذی ملک الغاصب قلنا بہذا لملک الاصل فی الاموال المملوکیۃ ولان العزم بازالۃ العزم بازالۃ لا یتحقق کما لا عند الضرورۃ کالمی المبرسم لا یتحقق تہاون المدبر فی مقابلۃ تملک الید یعنی ان الضمان فی مقابلۃ تملک المغصوب والضد فی الاصل الوجب ولہذا یجب علم ذلک الملک بہ یتقدر بقدر الضد لا یتعدی الضد لا یعتبر الا من حیث یفوت المقصود فیکون ہذا القدر مقتضی الامر والنہی واذا لم یفوت المقصود فمتی بکراہیۃ وکونہ سنۃ ملاحظۃ نظا ہر الامر والنہی فان شابہ ہما امور یوجب ان یکون سنۃ موکدۃ فقولہ تعالی لا یحل لہن ان یکتمن وہو فی معنی النہی یقتضی وجوب الاظہار

قولہ لکن لا یدخل فی ملک الغاصب یعنی ان ملک المدبر یحتمل الزوال ان لم یحتمل الانتقال منہنا قد نال کا لمتعۃ یخرج عن ملک المالک الموقوف علیہ فلن قیل ینبغی ان یکتفی بہذا لک فی جمیع الصور وا ذہب بعضہم الضرورۃ ہی التنازع اجتماع البدل فی المبدل منہ فی حالۃ واحدۃ والحاجۃ الی خلو ذی ملک الغاصب قلنا بہذا لملک الاصل فی الاموال المملوکیۃ ولان العزم بازالۃ العزم بازالۃ لا یتحقق کما لا عند الضرورۃ کالمی المبرسم لا یتحقق تہاون المدبر فی مقابلۃ تملک الید یعنی ان الضمان فی مقابلۃ تملک المغصوب والضد فی الاصل الوجب ولہذا یجب علم ذلک الملک بہ یتقدر بقدر الضد لا یتعدی الضد لا یعتبر الا من حیث یفوت المقصود فیکون ہذا القدر مقتضی الامر والنہی واذا لم یفوت المقصود فمتی بکراہیۃ وکونہ سنۃ ملاحظۃ نظا ہر الامر والنہی فان شابہ ہما امور یوجب ان یکون سنۃ موکدۃ فقولہ تعالی لا یحل لہن ان یکتمن وہو فی معنی النہی یقتضی وجوب الاظہار

والامر بالتربص لتحقيق حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فجرى التداخل في العدة بخلاف
الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والامور بالقيام في الصلوة اذا فعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والعدم لما نهى عن لبسين المحيط ان ليس
الازار والرداء وارسته والسجود على الخمر الا يسمه عند ابي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت لمقصود حتى اذا وعاده على الطاهر يجوز وعنده لا يسمه لانه يصير
مستعملا للنجس في عمل هو فرض والنظر عن الجاسته في الاركان فرض وانما فيصيره صفة هذه المسائل تفريعات على ما ذكره من الاصل وبعد
معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه السبيل الكل عند الركن الثاني في السنة وهي تتعلق على قول الرسول عليه السلام
وعلى فقهه الحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك والامر والنهي

قال النكاح والطلاق شرع لازالة النتاء الا ان شرع آخر بموت الحكم بعد انعقاد لسبب القضاء الدة اذ لو كان المقصود هو الكف لكان الخروج والكلام حراما في نفسه
فلو تحقق منهي ان لا يأثم الا ترك الكف لان الخروج والجماع وكان المقصود هو المحرمات والترك ما دخلت العدة تان اذ لا اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت
حرمة الخروج والتزوج بوجلة الى انقضاء مدة الاقراء او الاشهر على ما قال تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد اولا حد انقضت بمدة واحدة كما في الديون :
بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر لا يتصور انقضاء الشتى في زمان واحد لضعفين بتخالفين بجملتين قوله والامور بالقيام تفريع على ان ترك القيام
ذا لم يفسد يكون مكروها فان تعود الصلوة لا يفوت القيام المامور به بجواز ان يعود اليه احد من تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود
وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب ان ترك الواجب كالصلوة والامر تفريع على ان عدم فساد
الصلوة اذا كان منهيا والا لكان المحرم منهي عن لبس المحيط مدة احرامه عدم صحته اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بفرض للمقصود بالنهي
لبس المحيط هو ان يلبس الرداء والازار بحيث يكون لبس الرداء والازار مستلزما لبس المحيط بالبدن كما لو لبس القميص والسراويل
ليس بمحيط هو ما ذا ترك عقدة السراويل مفتوحة فانه لا يكون لبسا للمحيط لان ضد القيام هو القعود والاضطجاع وترك الاستلقاء ضد
ليس بمحيط هو ما ذا ترك عقدة السراويل مفتوحة فانه لا يكون لبسا للمحيط لان ضد القيام هو القعود والاضطجاع وترك الاستلقاء ضد
مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للامور به اذ يمكن ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز لابي يوسف رحمه الله وعنده بما القدر بنا على ان
مامور به دوام النظر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود فلا مر اتحاد في عمل هو فرض اشارة
الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد الصلوة خلافا لزفر فرض وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون
وضعها على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا لما ظهر
او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة يصير وصفا للوجه باعتبار ان الصقالة بالارض وتصوره بها فرض لازم
فيصير هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يمكن الصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه السهل
لكل غير قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات المتفاوتة وفي الادلة
وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول وفعل الحديث افعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال
السنة بالنبي عليه السلام الا انه بحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائط وعن ضد الاتصال
وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله عن الاعلى الى الادنى في المبدء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ
او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدء السنة وهو الوحي

ثانية تنبيها ايضا فلا اشتغل بها وانا بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه الصلوة والسلام فنحيث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الجزوفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن وفصل في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون اية في كل عهد قوما لا يحصى عددهم والامكين تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرون الاول او لا يصير بل رواية احاد والاول متواتر والثاني مشهور

وعناية علق بما تعلق السوابق كشرائع من قبلنا وتعلق الاولى كاقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وافردوه بالمباحث في احدعشر فصلا **قوله فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل ومر والهمة الخبر في السنة الامر والنهي على اهل الموقف تكليفا بالتواتر فيه وهو الخبر والنهي انصافا لا والنهي بالى الاخبار كونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا ومعنى التواتر ما يفيد العلم وهو ما يكون رواية في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقولك في كل عهد احتراز عن المشهور فانه لا يخلو عدد هم سنادا يدخل تحت الضبط وقيد احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في تواتر عددمعين على ما ذهب اليه بعضهم من خمسة او اثني عشر او اربعين او خمسين فقوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عندنا خلافا للمعتزلة تفسير للكثرة يعني ان الكثرة التي لا يتوهم عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه فوض الى الاغر اض الباعثة على الكذب متواترا وذكر العدالة وتباين الاماكن تأكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين او مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام او اخبار دين موسى عليه السلام فانه تواتر وجعل شرائط في كل عهد قدم التواتر لا بد من يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو تلقى اهل التقليد على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان انتفاء الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا يثبت لا في نفس الامر حيث تباين آراؤهم واخلاقهم وادلتهم مستقيل عقلا اي يحيل العقل بحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان امكن انتفاؤه عقلا عادة حق ثابت في نفس الامر غير المحتمل للنقيض للعلم بحسب الامكان العقلي عن قولهم على الكذب والاصل ان كل ما علم ضروريا بالعادة الجارية كالعلم بالبلدان والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم عن التواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخيرين لعدم الانفكاك مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما واذا عرضناهما على انفسنا وجدناها كعندرو كون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلم كانا متضادين لما كان بينهما فرق والضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لنا لفقه الصلصلية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد تواتر التنفس محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض بالضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة وطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما وركته فان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكذا كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد بمشاهدتها وانما اليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانبه الظن بحيث لا يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب لشبهة الا عند ملاحظة كون احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة والا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر الرواية ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور بخلافه فان تلقته الامة بالقبول عملا بالمقتضى فانه حكما دون اليقين فوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد لم تتلقه الامة في الاتصال بالنبي عليه السلام بل الظن فيجب ان يكون

متعلقہ حاشیہ صفحہ ۲۹۶

متعلقہ حاشیہ صفحہ ۲۹۷

والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد وراد المصيل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شئ محترع مع تباين هممهم طباعهم المنهم مما يحيل عقلا واثناني علم طمانينة وهو علم نفس به نفس نفسه يقينا لكن يونا حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا المايدة يقع له العلم عن غفلة من التامل لانه يمكن الموضعة نار على انه احاد الاصل والمايوجب اي الخبر المشهور بذلك اي علم طمانينة القلب * لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم تلقوه بالقبول اعن صحة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ماذكرنا والثالث يوجب علبة ظن اذا اجتمع الشرائط التي ذكرنا ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل عند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا العمل والاعن علم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ولا يوجب العمل ولا العمل الاعن علم فاما الايجاب العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الطائفة تقع على واحد فما عداه والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة لانه

بشارة خبر الواحد تلقى اصحاب النبي عليه السلام تنزيها عن صحة الكذب اي الغالب الراجح مع احتمال صحته فيصير الظن بجزم اهل النقل عن النبي عليه السلام ثم تحصيل زيادة وركان به خولة في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة ليس الا وتنزهم عن وصمة الكذب ان تقلص صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا كان المشهور رجوعا علم اليقين لان القرآن اثناني والثالث وان لم يتنزه عن الكذب لانه دخل في حد التواتر وادا بعد القرون الثلثة فاكثر اخبارا حاد افعلت بطريق التواتر تموز اله داع على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن مشهورا عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشهد من الاخبار اكاذيب في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقبل لا يوجب شيئا سمعا وقبل يوجبهما جميعا وجه ذلك ان جمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل طاهرة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان من يتعين بالاظن على التزام العمل العلم عند طائفة الى انه لا يوجب العمل البتة احتجاجا بقي الملازم على نفي الملازم وطائفة الى انه يوجب العلم البتة احتجاجا بوجود الملازم على وجود الملازم والصحيح منع الملازم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره وغير موجه الاية اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد يغلب بالادلة والاعموم للاتعين في الاشخاص و الازمان على ان العلم قد يستحيل في الادراك جائزا كان وغير جائز هم وانظن قد يكون معنى اوهم سواء تدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة والاجماع الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك لان العمل هنا للعلم والايجاب لامتناع التعبدي على الله تعالى والطائفة تقع على الواحد واثنان اذ الفرقة هو الاثنان فاكثر فاقتضى ان يجب على كل فرقة منهم طائفة النفر الى المتفقهين ليتفقهوا فيه ويعلموا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والانذار لا يجب الا بخبر يفيد العلم والا لكان الانذار بالظن والتخويف به عبثا وهو لا يليق بالحكيم ولان الطائفة لو لم تكن حجة لما وجب الحذر بانذارها لان الظن لا يجب العمل به فيما طريقه العلم والاعتقاد اتفاقا ولان الله تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة والانذار لا يكون الا بخبر يوجب العمل لان الخبر الذي لا يوجب العمل لا يوجب الحذر فوجب ان يكون خبر الواحد حجة لان الطائفة تقع عليه وعلى ما فوقه وقد ثبت ان الطائفة تقع على الواحد فما فوقه بالاجماع وبالاستعمال الشائع الذائع في الامة حيث يقال فعلت الطائفة كذا وقالت كذا وانما فعل او قال واحد منها

يحتمل الصدق والكذب بالعدالة ترجح الصدق فيفيد الظن لهذه الدلائل لكن لما لم يفد اليقين لشبهة لا يوجب اليقين والاحاد في احكام الآخرة فنهما ما يشتهر ومنها ما دون ذلك كل يوجب بذكرنا ولانها يوجب عند القائلين عمل فكيف لم يجز الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص بذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك ۞ فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا فالقرون والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اعني عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم ويزيد ومعاوية والي موسى الاشعري عائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وفاق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه وروايته يقبل ما لم يعمل بها

الشبهة في نقله وفي القياس لعلة مجملة وهي الاصل ايضا اذا ثبت ان بذا عنه لكن يكون ان يكون في الفرع عالم او مخصوصية الاصل اثر او بدا او آية فقط كان هريرة رضي الله عنه فان وافق القياس فكذا ان خالفه فالقياس ساقط عند ابي حنيفة رحمه الله وعند الشافعي رحمه الله يقدم الخبر الا ان يكون القياس جليا فيقدم عليه ومن لم يعرف

احتمال الكذب وهو سمي بالعدل وجوابه ان الاستدلال يرجع جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب بل صار العقل شاهدا بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم لان كان مرجوحا والازم القطع بالنقيض عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وهو ان احاديث في باب الاخرة منها اشتهر فيوجب العلم بالبعض منها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر وهو قصد بالكتاب هو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيها ان المقصود من الحكم الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد داعية حض عليه بانه يذم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو سمي العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب الجزم بالحكم في غير العمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بالكل فضلا عن كل سمانا قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف او مجهول اي ما لم يعرف الا بالحديث او حديثين فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او خالفه وان يوافق قياسا يقبل والا فلا وما لم يظهر عدالته في القرن الثاني او الثالث لم يظهر بحيث في القرن الثالث لا يعد وان ظهر فاما ان يشهد السلف لصحة الحديث فيقبل او يرده فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل في قبل لبعض مع قبل الفقهاء عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا قوله وعدم يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم بالاقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب ابو ثور رحمه الله الى ان العمل ان يثبت بنص راجح على الخبر لانه ان كان وجوبا فالفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان نظنيا فالترجيح ان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسن البصري رحمه الله خلاف في تقديم القياس ان ثبت العلة بنص قطعي في تقديم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصول قطعية وهو مستدل العصر على تقديم الخبر بقوله ان الاول ان الخبر يقصر بالصلاة من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض الفهم احتمل الغلط والنسيان والكذب بالقياس يحتمل بالصلاة اي علة التي ينبني عليها الحكم فانها لا تحتمل بقيا الا بنص او اجماع وهو عارض لا شك ان تيقن الاصل راجح على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرط البرئة الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر مما هو في الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر المتواتر المعنى وان كان سماعا بغير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله وان خالف بعض الاقيسة دون بعض فان كان الوصف الذي به التعليل موجودا في الفرع دون المعارض في الاصل والفرع او في الفرع دون الاصل فالخبر مقدم على القياس في الموضعين جميعا وان كان الوصف في الاصل والفرع جميعا فان كان الاصل معلولا بعلة اخرى يتعدى الى الفرع فالقياس مقدم وان كان الاصل غير معلول بعلة اخرى يتعدى الى الفرع فالخبر مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استتباع ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء من مس الذكر ليس قدحا في القياس بل استعمال للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ۞ ۞ ۞

ان يذهب من معاينة فيه خلة شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روياه ان من اشترى شاة فوجدها مصفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها ورد معها صاعا من تمر والمصفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري غزيرة فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وبالسنة والاجماع والمجهول فان وجد في عهد السلف وشهد له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل كذا الى ان سكتوا عنه الحاجة الى البيان بيان ان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات كله يقبل ان اتفق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع بنت عتيق وهي امها وادخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضي الله عنه وقال الضبع بقول العرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري رح ان عن عائشة رضي الله عنها الجلوس محتبيا فاذا بال لم يقع البول على عقبيه وهذا البيان تلقاه احتياط الاعراب حيث لم يستنجوا بالبول وهذا طعن بن علي رضي الله عنه وقد روى الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلمنا به ان ما وافق القياس منا فان الموت كالدخول به بدليل وجوب العدة في الموت ولم يجب في العمل عند الشافعي رحمه الله تعالى لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر والاصل به حديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طعنا زورا وجهالا فرد عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بها حتى قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار حديث سعد في القياس مشهور قال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المطلقة ثلثا لها النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثها في السلف كان يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة رح لانه وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب

ناسخا كالكتاب يجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد نص عنه القياس الذي يعارضه دليل قوي سنذكره فيتقدم عليه والعام الذي خصه البعض بجواز ان بعض خبر الواحد القياس قوله كحديث المصراة ليس صريحه بجوبه والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلبة ليظنها المشتري غزيرة اللبن قوله المصراح ليظنها المشتري هيئة فاظر كزلك المعقلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ولا يرى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث وجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلا هما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع والنزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير لا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون لها كذا للمشتري فثبتت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان والصريح هذا تكلف ذكره الشارح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة وادلة بعضهم ان المراد ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس لما ثبت بعد القرن الثالث وسيصرح الشارح في فصل الانقطاع بان هذا الحديث مما تلقاه الامة بالقبول فيعتبر وايلزم عليكم قوله واما المجهول وذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط او مجهول العدالة والضبط لا يمكن ان يكون مشهورا بحديث وحينئذ فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اذا سكت عن اشتهار بطلان حجة النبي عليه السلام على طريق التمتع والاغتنام وبعضهم انه سكت لموسى السامي النبي عليه السلام سواء طلبت صحبته لهما الا ان الجزم بالعدالة مختص لمن اشتهر بذلك او بالقرائن كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في جوامع منع الباب واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك ان المرجع عنده لا يجب الا بامر من الله تعالى او بقضاء القاضي او بشهادة العقل او بحديث غاية الامر المستوجب بمقابلة عدم ذلك كما لو طلقها قبل الدخول بها كما لا يجب قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه تعاكل ان بعض صحابة عمر رضي الله عنه قال لعمر ان عمل عمر وعلماء الشيخين خلافه فكيف يكون حجة اجيب بان ذلك لا يدل على رده بالكل لان الاولين يحمل على الاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا للكتاب بينه قوله قال عليه السلام خير

والا فقبولهم شهادة ابد الابد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا اعدل الناس قبل صدقهم بناء على عدالتهم + وقد ثبت عن صحابه عليه السلام قبول الحديث عن الامي والمراة كما اشتهر + وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان عليهم فصل في الانقطاع + اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو على ظاهره وباطن اما الظاهر فكالارسال + والارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث ان الموجود هو الاسناد والذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل + فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل سماع السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عندنا فعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر لما سيجيء بين السبب قال لاني وجدتها مسانيد بجميل صفات الراوي التي بها يصح الرواية + وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراماكل بالحداثة سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من كونه سند لا يطعن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول عليه السلام اولى والاهم طوسي والاسناد ومزم وانا لم نجمع نسبه الى التغير بتحمله ما حمله ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يسمع الا عن يحتج بحديثه الا ترى انه لو قال اخبرني الثقة قبل ولم يلزم ما لم يسمه من دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا وهو عندنا بعض الاحيان زمان يفسق والكذب الان يروى عنه الثقات مرسلة كما روه مسندة مثل ارسال محمد بن الحسن واسناله واما الانقطاع الباطن فانا بجارضة بنقصان في الناقل اما الاول فانا بجارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله + بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فنصب قوله الكونه مفعول المعارضة + اسكنه بن حبيش بمنكفتاني الكسي نظامهم واما في الثقة فلان قول الشخص وجد كم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي لو تعلمون علما بين + وحسبه لم +

في سائر الكتب الاصول والبرهان شارح مختصر الاسلام يقول وهو ينتهي الى الرابع قوله فصل في الانقطاع وهو ثمان ظاهر كالارسال وباطن وهو الى الغير كخبر يكون ملائكا ما لا مرجع الى الغير كخبر يكون مرتكبا ما لا مرجع الى الغير للكتاب والسنة المشهورة او كونه شاذا فيما يعم به البلوى وما لا مرجع الى نفس المناقل كتضعيف سمع العقل كخبر المعتوه والصبي او في ضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع وما لا يرجع الى غير ذلك كالعنعنة وهي المصطلح عليها بين المحدثين ان يذكر الراوي الذي لم يسمع الحديث منه واسطة وان يذكر واسطة بين اسلامين ينقطع وان يذكر واسطة فوق واحد ينفصل بقطع الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله مرسل القرن الثاني والثالث وانما يقبل عندنا في هذا الاعصار لفساد اهل هذه الاعصار وقوله وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث ان الموجود هو الاسناد والذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل + فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل سماع السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عندنا فعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر لما سيجيء بين السبب قال لاني وجدتها مسانيد بجميل صفات الراوي التي بها يصح الرواية + وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراماكل بالحداثة سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من كونه سند لا يطعن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول عليه السلام اولى والاهم طوسي والاسناد ومزم وانا لم نجمع نسبه الى التغير بتحمله ما حمله ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يسمع الا عن يحتج بحديثه الا ترى انه لو قال اخبرني الثقة قبل ولم يلزم ما لم يسمه من دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا وهو عندنا بعض الاحيان زمان يفسق والكذب الان يروى عنه الثقات مرسلة كما روه مسندة مثل ارسال محمد بن الحسن واسناله واما الانقطاع الباطن فانا بجارضة بنقصان في الناقل اما الاول فانا بجارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله + بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فنصب قوله الكونه مفعول المعارضة + اسكنه بن حبيش بمنكفتاني الكسي نظامهم واما في الثقة فلان قول الشخص وجد كم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي لو تعلمون علما بين + وحسبه لم +

فصل في الانقطاع وهو ثمان ظاهر كالارسال وباطن وهو الى الغير كخبر يكون ملائكا ما لا مرجع الى نفس المناقل كتضعيف سمع العقل كخبر المعتوه والصبي او في ضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع وما لا يرجع الى غير ذلك كالعنعنة وهي المصطلح عليها بين المحدثين ان يذكر الراوي الذي لم يسمع الحديث منه واسطة وان يذكر واسطة بين اسلامين ينقطع وان يذكر واسطة فوق واحد ينفصل بقطع الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله مرسل القرن الثاني والثالث وانما يقبل عندنا في هذا الاعصار لفساد اهل هذه الاعصار وقوله وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث ان الموجود هو الاسناد والذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل + فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل سماع السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عندنا فعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر لما سيجيء بين السبب قال لاني وجدتها مسانيد بجميل صفات الراوي التي بها يصح الرواية + وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراماكل بالحداثة سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من كونه سند لا يطعن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول عليه السلام اولى والاهم طوسي والاسناد ومزم وانا لم نجمع نسبه الى التغير بتحمله ما حمله ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يسمع الا عن يحتج بحديثه الا ترى انه لو قال اخبرني الثقة قبل ولم يلزم ما لم يسمه من دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا وهو عندنا بعض الاحيان زمان يفسق والكذب الان يروى عنه الثقات مرسلة كما روه مسندة مثل ارسال محمد بن الحسن واسناله واما الانقطاع الباطن فانا بجارضة بنقصان في الناقل اما الاول فانا بجارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله + بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فنصب قوله الكونه مفعول المعارضة + اسكنه بن حبيش بمنكفتاني الكسي نظامهم واما في الثقة فلان قول الشخص وجد كم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي لو تعلمون علما بين + وحسبه لم +

وحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى بالمنسوب اليه لهذا المعنى وبهذا الاستثناء التي تاتي واستشهدوا شهيدين الآية يفيد عدم الرجلين او رجل وامراتين وحيث نقل الى كيفين فقد شهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول شاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع شاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب حضور هما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وقد كرنه المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية ولحديث المراة فقوله فاعتمدوا واتباعه ولتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونفسه ولا شبهة ذلك بهذا ولانه ايه عليه وما بمعارضة الخبر المشهور حديث شاهد ويمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وحديث بيع الرطب بالتمر فانه الكان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلفت النوعان فبيعوا كيف شئتم بتحقيقه ان الرطب لا يكيلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يا ابيد والفضل ربو ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول +

مقطع كليب بردا كحديث جائتنا وكيف يقبل من الراوي الا ترى ان ذلك كلام الراوي ثم تم وانما يقال ان ذلك كلام الرسول وهو مرسل مدفوع **قوله** وحديث القضاء بشاهد ويمين هو راوي عن ابن عباس نعم ان اسنده اليه عليه السلام فهو حجة لنا **قوله** وحديث المراة شاهد ويمين فقد شهد وشهدين وذلك وجوه الاول ان الامر لا يكون شاهدا بمجرد حق ما لم يشهد شاهدة ضرورة ان عليه الرجل لا يعمل بقول المراتين فضلا عن ان يكون بينا كما يجيء تاما والخطاب الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد مجمل في حق ما يوجب شهادة فضرورة يحتاج الى بيان ذلك والمجمل لا يصير بيانا للمبين الثالث ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد ليس بواجب لان اسم التفضيل لا يستعمل في الواجب والرابع ان قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يدل على ان الشهادة لا تتم بشاهد ويمين لان الله تعالى لم يجعل شهادة النساء تاما مع الرجل فكيف يجعل شهادة الرجل تاما مع اليمين والخامس ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع التهمة والتهمة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع المنازعة والمنازعة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والعاشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي عشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني عشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث عشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع عشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس عشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس عشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع عشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن عشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع عشر ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والعشرون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والثلاثون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والاربعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والخمسون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والستون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والسبعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والثمانون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والتسعون ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والحادي والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثاني والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثالث والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والرابع والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والخامس والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسادس والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والسابع والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثامن والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والتاسع والمائتان ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع اليمين اكثر منها في شهادة الرجل مع المراتين فيكون الامر بالاشهاد في الاول اولى منه في الثاني والثلاثمائة ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله الى اخره يدل على ان الامر بالاشهاد لدفع الريبة والريبة في شهادة الرجل مع ا

قولہ الاعتبار الاختلاف بصفۃ لقولہ علیہ السلام جیدہ باورديها سواء فلو فرغ ہذہ الجملۃ تصیر کما ردت قولہ جیدہ بارديها سواء واما کونہ مشافاتی البلوی لعلم حدیث الحجر بالطریق خانہ لو کان فحواہ فی مثل ہذہ الحکایۃ مما یحیلہ تعمل فان قیل ہذا المنع من انہام المعارضۃ ولا معارضۃ حقیقۃ فلمت امثال ہذا الحدیث شاغل علی عدم وجوب التبلیغ علی النبی علیہ السلام او علی ترک الصحابۃ رضی اللہ عنہم التبلیغ الواجب علیہم کون معارضۃ للدلائل وجوب التبلیغ والدلائل تدل علی عدم التہم ویکون معارضۃ للتحقیقۃ التحقیقۃ وہی انہ لو وجد لنقل متواترا وفی المتن تشاکرۃ ای ہذہ الحادثۃ واما اعتراض الصحابۃ رضی اللہ عنہم نحو الاطلاق بالرجال والنساء فانہم قصدوا وہم یریدوا الیہ واما الثانی فہو الذی یکون الانقطاع المقصان فی الناقل فصار الانقطاع الباطن علی قسمین الاول ان یکون بسبب کونہ معارضا والثانی ان یکون الانقطاع المقصان فی الناقل والاول علی اربعۃ اوجہ اما ان یکون معارضا للکتاب او السنۃ المشہورۃ او یکونہ مشافاتی البلوی العام او باعتراض الصحابۃ عنہ فانہ معارض لاجماع الصحابۃ فلما ذکر الوجوہ الاربعۃ شرع فی القسم الثانی من الانقطاع الباطن وہو الوجود الاستناد لکنہا منقطعان باعتبار وحقیقۃ اما القسم الاول فلقولہ علیہ السلام کثیر کم الاحادیث من بعدی فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ تعالی فما وافق کتاب اللہ فاقبلوہ وما خالف وجود فدل ہذا الحدیث علی ان کل حدیث یخالف کتاب اللہ فانہ لیس بحدیث الرسول ثم وانما ہو متروک کذلک کل حدیث یعارض ویبطلا اقوی منہ فانہ متروک عنہ علیہ السلام الان الادلۃ الشرعیۃ انما تقتضی رجحان معنی بعضہا وانما التعارض الجہل البعض واما القسم الثانی فخلانہ لما کان الانقصال بوجود الشرط النفی کزنا فی الرؤی یحیث عدمہ یعنی لا یثبت المقصان الا بالعلم بوجود

قولہ الاعتبار الاختلاف بصفۃ لقولہ علیہ السلام جیدہ باورديها سواء اعترض علیہ بانہ لا یلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودۃ والرداءۃ عدم اعتبارہ الاختلاف بالوصف اصلا بجواز ان یکون الاعتبار بعض اختلاف الاوصاف وہو ما یکون سببا للتبادل الاکساد المختلفۃ فی العرف حتی ان الایمان لا تتعلق الاطلاق بالوصف کالرديء والجيد ولہذا قال فی قیل فیہ دلیل علی ان علۃ الاستواء کون الوصف لیس من نتائج الاجناس قلنا یرجع الی اجمالہ عدم قبول الاکساد المختلفۃ فی الوصف ولیس کذلک فانہ یرجع بالقیاس فی مقابلۃ النص وانما ہو متروک کذلک کل حدیث یعارض ویبطلا اقوی منہ فانہ متروک عنہ علیہ السلام الان الادلۃ الشرعیۃ انما تقتضی رجحان معنی بعضہا وانما التعارض الجہل البعض واما القسم الثانی فخلانہ لما کان الانقصال بوجود الشرط النفی کزنا فی الرؤی یحیث عدمہ یعنی لا یثبت المقصان الا بالعلم بوجود

ان ہذہ الحقیقۃ لیست قطعیۃ حتی یرد الخبر المعارضۃ امامہ الاصل ہو الاشتہار لکن یرد علیہ ان ہذا الحدیث یوجب التبلیغ ان بلغ کل احد فہی ایضا کل عدم التبلیغ الا عدم الافشاء واحتمال ان قال اللہم انک قد امرتنا بالتبلیغ الحجر وانا ما رأیت الحجر ولا سمعت فہو عندی ہو سبب قبول الخبر ولا یثبت ان اہل المدینۃ احتجوا بہ علی نسخ حادثۃ وردوہ عن ترک الحجر بالتسمیۃ وہو مروی عن ابی ہریرۃ وعن ابن عباس رضی اللہ عنہم اجمعین والاثر ضعیف رواہ ابن عدی فی الکامل وفی سندہ ابو معاویۃ وہو ضعیف فیما یرویہ عن غیر ہشام فلا یعارض ما رواہ الشیخان عن ابن عباس وابن الزبیر وغیرہم رضی اللہ عنہم ثم لا یخفی ان ترک الحجر بالتسمیۃ وانما ثبت فرضا بالسنۃ المشہورۃ او بالاجماع مثل الترک فی قولہ تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ فسق وقد کان یعلم صلی اللہ علیہ وسلم ان بعض الناس یاکلون ولا یسمون ولم یکن یعلم ان الحجر یذکی ام لا فلم یکن ترکہ بیانا بل کان ترکہ لعدم الوجوب فکذا ہذا وقد کان یعلم صلی اللہ علیہ وسلم ان بعض الناس یاکلون الحجر ولم یکن یعلم ان الحجر یذکی ام لا فلم یکن ترکہ بیانا بل کان ترکہ لعدم الوجوب فکذا ہذا وقد کان یعلم صلی اللہ علیہ وسلم ان بعض الناس یاکلون الحجر ولم یکن یعلم ان الحجر یذکی ام لا فلم یکن ترکہ بیانا بل کان ترکہ لعدم الوجوب فکذا ہذا

الا فی ضمد الاول کما غلنانی المجهول وغیر الفاسق + باجر عطف علی خبر المستور + والمعتوہ وسیاتی مسناہ فی فصل الجوارض والمصلی العاقل والمتقبل المتعلقہ الاسن مخالب عالہ الیقظ والساہی ای الجاذف الذی لا یساہی من السہو والخطاء والتذویرہ صاحب الہوی فانہ لا یقبل روایتہم للشرط المذکورۃ ای بشرط الاتیان المذکورۃ فی الراوی فصل فی محل الخبر ای الحادثۃ التی ورد فیہا الخبر + وہی ما حقوق اللہ تعالیٰ وہی ما لا یعتبر فیہ الدعوات او لا یعتبر فیہ الدعوات والاول یثبت بخبر الواحد بشرط المذکورۃ وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذا ای یثبت بالخبر الواحد بشرط المذکورۃ اذا اخبر الواحد العدل ان ہذا الماء طاہر او نجس یقبل خبرہ ثم استدرک عن قولہ فکذا بقولہ لکن ان اخبر بہا اثنان او اکثر یحکی لان ہذا ای الاخبار عن طہارۃ الماء ونجاستہ لما کان مما یتسامح الناس فیہ عادۃ لکثرۃ وقوعہ فی الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدد لتوفر الہمم علی ضبط جمیع خلا یکون خبر الفاسق لتعذر سائط الاعتبار وہو بینا انقسام التجری بخلاف امر الحدث فان الذین یتلقونہا منہم العدل او الاثنان فلا حرج اذ التلقی بالقبول قول الفقہاء والمحدثین فی الاحادیث فلا اعتبار لاخبار ہم اصلا واما اخبار بعضہم اصلا والمعتوہ والکافر فلا یقبل فیہا اصلا + ای لا یقبل فی الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ اصلا ای لا یلتفت الی قولہ فلا یجب التحری بخلاف اخبار الفاسق فان الوجوب فیہ التحری + والثانی + ای عقوبات کحد الزنا وحد الشرب یثبت بخبر الواحد بشرط المذکورۃ + لانہ نفید من العمل بالخبر العمل فی الحدود کالبینات ولانہ یثبت العقوبات بدلالۃ النص والنیابت بدلالۃ النص فیثبت بہ شبہۃ فعلم ان العقوبات تثبت بدلیل فیہ شبہۃ وجواب ان الثابت بدلالۃ النص قطعی بمعنی الاحتمال الناشی عن دلیل کرستہ الہرب من قولہ تعالیٰ فلا تقل لہما اف والثابت بخبر الواحد لیس فیہ ہذہ المرتبۃ وعندنا ای عندنا لا یثبت العقوبات بدلالۃ النص + لتمکن شبہۃ فی الدلیل والحد یندری بہا والثابت بالبینۃ بالنص ای کان القیاس ان لا تثبت العقوبات کالحدود والقصاص علی البینۃ لانہا خبر الواحد خان کل دور التواتر خبر الواحد فیکون البینۃ لیلا فیہ شبہۃ والحد یندرئ بہا لکن انما تثبت العقوبات بالبینۃ لہمم علی خلاف القیاس فلا یقاس غیرہا علیہا بثبت بہ شبہۃ + اما الحقوق فیجب بہا فیثبت بخبر الواحد بشرط المذکورۃ وما اشبہہ کما یجب بہ مطلق الشہادۃ فما کان من باب الشہادۃ والولایۃ فلا یقبل شہادۃ الصبی والمعتوہ والمملوک والاعمی والمحدود فی القذف والکافر والفاسق والمتہم بالتہمۃ المذکورۃ فی الکتاب والعدو علی عدوہ لقولہ علیہ السلام لا تقبل شہادۃ خائن ولا خائنۃ ولا ذی غمر علی اخیہ ولا القانع لاہل البیت ولا المتہم بجر نفع او دفع ضر والمراد بالقانع التابع الذی لا مال لہ ولا یقبل شہادۃ الولد لوالدہ ولا الوالد لولدہ ولا الزوج لزوجتہ ولا الزوجۃ لزوجہا ولا الاجیر لمستاجرہ ولا الشریک فیما یکون مشترکا بینہما ولا الوکیل فیما وکل بہ ولا الوصی فیما اوصی الیہ ولا الاجیر المشترک فیما استؤجر لہ ولا الاجیر الخاص لمستاجرہ فی غیر عمل استؤجر لہ ولا الشریک شریکہ فیما یشترکان فیہ ولا الخصم فی الحدود والقصاص ولا یقبل شہادۃ الاعمی لان الاشتباہ فی الاصوات کثیر فی اہل الزمان فلا تقبل فی الاداء ولا فی التحمل بعد العمی ویقبل فیما تحمل قبل العمی ویقبل شہادۃ الاخرس لان الاشارۃ تقوم مقام العبارۃ فی حقہ ولا شہادۃ المحدود فی القذف وان تاب لقولہ تعالیٰ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا ولانہ فاسق والفاسق لا یصلح للشہادۃ ولا یقبل شہادۃ الکافر علی المسلم لقولہ علیہ السلام لا تقبل شہادۃ کافر علی مسلم ولا شہادۃ الفاسق لقولہ تعالیٰ ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا ولا شہادۃ المغفل لانہ لا یضبط ولا شہادۃ المتہم بالتہمۃ المذکورۃ فی الکتاب لان التہمۃ تمنع القبول ولا شہادۃ العدو علی عدوہ لقولہ علیہ السلام لا تقبل شہادۃ خصم ولا ظنین ولا شہادۃ الوالد لولدہ لقولہ علیہ السلام لا یقاد الوالد بالولد ولا شہادۃ الولد لوالدہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الولد الوالد ولا شہادۃ الزوج لزوجتہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الزوج الزوجۃ ولا شہادۃ الزوجۃ لزوجہا لقولہ علیہ السلام لا یرث الزوجۃ الزوج ولا شہادۃ الاجیر المشترک فیما استؤجر لہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الاجیر المشترک فیما استؤجر لہ ولا شہادۃ الاجیر الخاص لمستاجرہ فی غیر عمل استؤجر لہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الاجیر الخاص لمستاجرہ فی غیر عمل استؤجر لہ ولا شہادۃ الشریک شریکہ فیما یشترکان فیہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الشریک شریکہ فیما یشترکان فیہ ولا شہادۃ الخصم فی الحدود والقصاص لقولہ علیہ السلام لا یرث الخصم فی الحدود والقصاص ولا شہادۃ الوکیل فیما وکل بہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الوکیل فیما وکل بہ ولا شہادۃ الوصی فیما اوصی الیہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الوصی فیما اوصی الیہ ولا شہادۃ الاجیر المشترک فیما استؤجر لہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الاجیر المشترک فیما استؤجر لہ ولا شہادۃ الاجیر الخاص لمستاجرہ فی غیر عمل استؤجر لہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الاجیر الخاص لمستاجرہ فی غیر عمل استؤجر لہ ولا شہادۃ الشریک شریکہ فیما یشترکان فیہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الشریک شریکہ فیما یشترکان فیہ ولا شہادۃ الخصم فی الحدود والقصاص لقولہ علیہ السلام لا یرث الخصم فی الحدود والقصاص ولا شہادۃ الوکیل فیما وکل بہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الوکیل فیما وکل بہ ولا شہادۃ الوصی فیما اوصی الیہ لقولہ علیہ السلام لا یرث الوصی فیما اوصی الیہ

فیحتاج فیہ الی زیادۃ توکید والشہادۃ سہلۃ الاقطرس من ہذا لہمم ای لعکم + الہمم الذی ہو خوف والتذویر بالتصغیر + ای

قولہ الا فی ضمد الاول ای الا فی الفرد الاول یعنی الفرد الاول من الجہالۃ فانہ یقبل لان الجہالۃ فیہ لیست بفاحشۃ لان الفاسق فی اہل الزمان غالب فلا یمکن الاحتراز عنہ بخلاف الفرد الثانی والثالث فانہ لا یقبل لان الجہالۃ فیہما فاحشۃ **قولہ** والفاسق ای المتجاہر بالفسق **قولہ** والمعتوہ ای المختلط عقلہ بحیث یشار الیہ بالجنون **قولہ** والصبی العاقل ای الذی لا یعقل الشہادۃ ولا یضبطہا **قولہ** والمتہم بالتہمۃ المذکورۃ ای بالتہمۃ المذکورۃ فی الکتاب **قولہ** والمحدود فی القذف ای الذی حد فی القذف **قولہ** وان تاب ای عن فعلہ **قولہ** لقولہ تعالیٰ ای فی قولہ تعالیٰ **قولہ** ولانہ فاسق ای ولان المحدود فی القذف فاسق **قولہ** والفاسق لقولہ تعالیٰ ای فی قولہ تعالیٰ **قولہ** ولا شہادۃ المغفل ای الذی یغفل فی امور دینہ ودنیاہ لغلبۃ السہو والغفلۃ علیہ **قولہ** لانہ لا یضبط ای لان المغفل لا یضبط الشہادۃ **قولہ** ولا شہادۃ المتہم بالتہمۃ المذکورۃ ای بالتہمۃ المذکورۃ فی الکتاب **قولہ** لان التہمۃ تمنع القبول ای لان التہمۃ تمنع قبول الشہادۃ **قولہ** ولا شہادۃ العدو علی عدوہ ای ولا شہادۃ العدو علی عدوہ **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا تقبل شہادۃ خصم ای لا تقبل شہادۃ الخصم علی خصمہ **قولہ** ولا ظنین ای ولا متہم **قولہ** ولا شہادۃ الوالد لولدہ ای ولا شہادۃ الوالد لولدہ **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یقاد الوالد بالولد ای لا یقتص الوالد بالولد **قولہ** ولا شہادۃ الولد لوالدہ ای ولا شہادۃ الولد لوالدہ **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الولد الوالد ای لا یرث الولد الوالد **قولہ** ولا شہادۃ الزوج لزوجتہ ای ولا شہادۃ الزوج لزوجتہ **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الزوج الزوجۃ ای لا یرث الزوج الزوجۃ **قولہ** ولا شہادۃ الزوجۃ لزوجہا ای ولا شہادۃ الزوجۃ لزوجہا **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الزوجۃ الزوج ای لا یرث الزوجۃ الزوج **قولہ** ولا شہادۃ الاجیر المشترک ای ولا شہادۃ الاجیر المشترک **قولہ** فیما استؤجر لہ ای فیما استؤجر لہ الاجیر المشترک **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الاجیر المشترک فیما استؤجر لہ ای لا یرث الاجیر المشترک فیما استؤجر لہ **قولہ** ولا شہادۃ الاجیر الخاص ای ولا شہادۃ الاجیر الخاص **قولہ** لمستاجرہ ای لمستاجرہ الاجیر الخاص **قولہ** فی غیر عمل استؤجر لہ ای فی غیر عمل استؤجر لہ الاجیر الخاص **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الاجیر الخاص لمستاجرہ فی غیر عمل استؤجر لہ ای لا یرث الاجیر الخاص لمستاجرہ فی غیر عمل استؤجر لہ **قولہ** ولا شہادۃ الشریک شریکہ ای ولا شہادۃ الشریک شریکہ **قولہ** فیما یشترکان فیہ ای فیما یشترکان فیہ الشریکان **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الشریک شریکہ فیما یشترکان فیہ ای لا یرث الشریک شریکہ فیما یشترکان فیہ **قولہ** ولا شہادۃ الخصم ای ولا شہادۃ الخصم **قولہ** فی الحدود والقصاص ای فی الحدود والقصاص **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الخصم فی الحدود والقصاص ای لا یرث الخصم فی الحدود والقصاص **قولہ** ولا شہادۃ الوکیل ای ولا شہادۃ الوکیل **قولہ** فیما وکل بہ ای فیما وکل بہ الوکیل **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الوکیل فیما وکل بہ ای لا یرث الوکیل فیما وکل بہ **قولہ** ولا شہادۃ الوصی ای ولا شہادۃ الوصی **قولہ** فیما اوصی الیہ ای فیما اوصی الیہ الوصی **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الوصی فیما اوصی الیہ ای لا یرث الوصی فیما اوصی الیہ **قولہ** ولا شہادۃ الاجیر المشترک ای ولا شہادۃ الاجیر المشترک **قولہ** فیما استؤجر لہ ای فیما استؤجر لہ الاجیر المشترک **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الاجیر المشترک فیما استؤجر لہ ای لا یرث الاجیر المشترک فیما استؤجر لہ **قولہ** ولا شہادۃ الاجیر الخاص ای ولا شہادۃ الاجیر الخاص **قولہ** لمستاجرہ ای لمستاجرہ الاجیر الخاص **قولہ** فی غیر عمل استؤجر لہ ای فی غیر عمل استؤجر لہ الاجیر الخاص **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الاجیر الخاص لمستاجرہ فی غیر عمل استؤجر لہ ای لا یرث الاجیر الخاص لمستاجرہ فی غیر عمل استؤجر لہ **قولہ** ولا شہادۃ الشریک شریکہ ای ولا شہادۃ الشریک شریکہ **قولہ** فیما یشترکان فیہ ای فیما یشترکان فیہ الشریکان **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الشریک شریکہ فیما یشترکان فیہ ای لا یرث الشریک شریکہ فیما یشترکان فیہ **قولہ** ولا شہادۃ الخصم ای ولا شہادۃ الخصم **قولہ** فی الحدود والقصاص ای فی الحدود والقصاص **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الخصم فی الحدود والقصاص ای لا یرث الخصم فی الحدود والقصاص **قولہ** ولا شہادۃ الوکیل ای ولا شہادۃ الوکیل **قولہ** فیما وکل بہ ای فیما وکل بہ الوکیل **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الوکیل فیما وکل بہ ای لا یرث الوکیل فیما وکل بہ **قولہ** ولا شہادۃ الوصی ای ولا شہادۃ الوصی **قولہ** فیما اوصی الیہ ای فیما اوصی الیہ الوصی **قولہ** لقولہ علیہ السلام ای فی قولہ علیہ السلام **قولہ** لا یرث الوصی فیما اوصی الیہ ای لا یرث الوصی فیما اوصی الیہ

الا فی صدر الاول کما علمتا فی المجہول وغیر الفاسق ۔ باجر عطف علی غیر المستور ۔ والمعتوہ وسیاتی مسناہ فی فصل عوارض وبصبی العاقل والمتیقظ ایضا المغفلہ الامر فالمراد بہ المتیقظ والسائل ای السائل عن الشہود والحاذف الذی لایسالی من الشہود والخطاء والتزویر ۔ صاحب الہوی فانہ لایقبل ۔ وانہم للشرائط المذکورۃ ای کلہا غیر الثانی عشر المذکورۃ فی الراوی فضل فی محل الخبر ای الحادثۃ التی ورد فیہا الخبر ۔ وہی ما حقوق اللہ تعالی وہی ما یسامح بالمساہلۃ او العقوبات والاول مثبت بخبر الواحد بشرائط المذکورۃ وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذا ای مثبت باخبار الواحد بشرائط المذکورۃ اذا اخبر الواحد بہا لہلال ان ہذا الماء طاہر او نجس یقبل خبرہ لہم استدرکہ بقولہ لکن ان خبرہما الفاسق او المستور تحریما لان ہذا ای الاخبار عن طہارۃ الماء ونجاستہ امر التیقیم یلقیہ من جہۃ العدول بخلاف امر الحدیث فانہ کثیر من الاحوال لایکون الہلال حاضرا عند الماء فاشترط العدد التی لم توجد فیہا جمیع فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار وہو بینا انضمام التحری بخلاف امر الحدیث فان الذین تلقوہ منہم الہلال او الاثبات فلا یوجد فی اکثر الاعصار قول الفاسق والمستور بنی الاحادیث فلا اعتبار لاخبارہم اصلا واما اخبار المعتوہ والصبی والکافر فلا یقبل فیہا اصلا ۔ ای لایقبل فی الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ اصلا

وبهذا الامر يترك به الاحتجاج وان الضبط فالمرتبة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت محفوظة فالمقبلية عزيمة فى هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة توعان مذكور اى اذا راى الحفظ بذكر كما حاوته هذا هو الذى انتقلت عزيمة وامام وهو بالا يفيد التذكر والاول حجة سواء حفظه هو او غيره معروفا ومجهولا والثانى لا يقبل عند ابى حنيفة رح اصلا وعند ابى يوسف رح اذا كانت محفوظة يده لقبل فى الاحاديث ودواوين القضاء للامن عن التغيير وان لم يكن فى يده الا يميل فى دواوين القضاء ويقبل فى الاحاديث اذا كان خطاء معروفا لا يسخ فيه عليه التبديل عادة ولا يقبل فى الصك لان فى يد الخصم حتى لو كان فى يد الشاهد لا يقبل ومحمد رح ايضا يقبل فى الصك اذا علم بذلك انه خطه لان الغلط فيه نادر بخلاف ما اذا رجل معروف فى كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا اما الخط المجهول فان ضم الضبط اجماعة كالتوجيم العشر وبرئى فشله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا الا ول والنسبة التامة ان ينكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث بالكتب المنقل بالكتب بقوله عليه السلام نضر الله امرا اى سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان المرتبة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا ۔ هو فى ذلك انواع اى الحديث فى النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم بالملة وما كان ظاهرا يحتمل الغير لعام يحمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان فى الاول اى فى المشترك ان لم يكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره والثانى والثالث اى المجمل والمتشابه لا يكون بقيتهما بالمعنى وفى الاخير واى ما كان من جوامع الكلم لا يوثق من اللفظ فيه لاحاطة بمعان يقصر عنها عقول غيره فصل ✣ فى الطعن وهو من الراوى او من غيره والاول اما بان عمل خلافه بعد الرواية فيصير مجروحا بحديث عائشة رضى الله عنها اذا اراد احدكم بعد ان يذهب فليتوضأ ولم يكن بعد ما بال ثم رجعت بعدها بنية اجنبا عبد الرحمن وهو قابل بحديث ابن عمر رضى الله عنهما فى رفع اليدين فى الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشرين فلم ارد رفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

ضرورة ان كل محدث لا يجد بدا من اجنبا اى سماع جميع ما سمع منه فيلزم تطويل السند وانقطاعها فلهذا كانت خيرت **قوله** وانما امر بترك به بجواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه **قوله** وامام يعنى ان الرجوع الى ما يستفاد منه التذكر بل عتمد عليه اعتماد المقدر على امامه **قوله** والثانى لا يقبل عند ابى حنيفة رح كان المقصد من اللفظ فى الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما تيسر على غير الرسول صلى الله عليه وسلم لانه فى زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر فى المعتمد ان الذى ينبغى ان يكون محل الخلاف ما اذا لم يتذكر كما مر بيانه فى هذا الكتاب والا فقد رتبة ولكن غلب على ظنه ذلك **قوله** ديوان القضاء وهو المجموعة من قطع القراطيس لقضاء وقت الكتاب بجمعها وقد يقال الديوان جمع الحكام **قوله** لقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع حديثا فبلغه الحديث بان النقل بالمعنى من غير تغيير اذ المسموع وكل سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز فافهم انه وهم الناقل بالمعنى لكونه يفيد **قوله** ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعنى يوجد فى الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تاديتها تلك الفاظ بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار فى الاسلام والزعيم غارم وامثالهم وهو اعلم ان الكلام فى غير جوامع الكلم مع القطع بانه متنى الحديث لموقعة الناقل بمواقع الالفاظ وبهذه فى جواز ذلك ما روى عن ابى هريرة رضى الله عنهم انه صلى الله عليه وسلم انه كان يكره عن كذا ورخص فى كذا او شاع ذلك من غيره بكثير فكان قطعا **قوله** فما كان محكما الخ تفريع لمسئلة بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجها معتدا به على ما صرح به فخر الاسلام وما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح فى قسم الكتاب كحديث عائشة رضى الله عنها فيما قيل ان فى نيته الا لاب لا يجب ان يكون النكاح بلا ولى لان الولاية تنتقل الى الاجد عند عيسى الا ترى ان

Marginal commentary in Persian/Arabic

وان عمل بخلافه قبلها اولم يعلم التاريخ لايصح واما بان عمل بعض محتملاته فان رومنه للباقي بطريق التاويل لاجماع لحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال لاتقتلي المرتدة واما بان انكر بما يحكي الحديث عائشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت بغير اذن مواليها فنكاحها باطل ثلاثا فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له رواه الاربعة الا النسائي وصححه ابن المديني وابن حبان وغيرهما وقال الترمذي العمل عليه عند اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم وقال ابن عبد البر اجمع العلماء على القول بظاهره في ان المراة لا تزوج نفسها ولا غيرها وان الولي لا يزوجها الا باذنها وان بكرا كانت او ثيبا وان الصغيرة لا يزوجها الا ابوها او وصيه ابوه اذا رضيت المراة وكفؤ فان عضلها او زوجها غير كفؤ زوجها السلطان وان لم يكن لها ولي فالسلطان ولي من لا ولي له وان زوجت نفسها من كفؤ بغير اذن وليها فاجازه جاز وان زوجت من غير كفؤ فرد الاولياء فرق بينهما وان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها وان لم يدخل بها فلا مهر لها وان تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له وان كان الزوج غير كفؤ فرق بينهما وان كان كفؤا لم يفرق بينهما وان زوجها وليان لرجلين فالاول اولى بها وان كانا في بلدين فالاول اولى بها ايضا وان لم يعلم ايهما اول فالنكاح باطل وان دخل بها احدهما فهي للداخل بها وان لم يدخل بها واحد منهما فهي للاول منهما

كان كان بطلين مجملا لا يعمل وان كان مفسرا فان مسرجا هو حرج شرعا متفق عليه والطاعن من اهل البصيرة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وليس بطعن شرعا فتذكر وفي اصول البزدوي وان اردت فعليك بالمتابعة فيه * فصل * في فعله عليه السلام فمنها ما تعبد به وهو مباح وتجب وواجب وفرض وغير المتعدي به فهو اما مخصوص به عليه السلام او زلة وهي فعل من الصغائر كالقبلة من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها للاقتداء بها فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا اصحيل المتابعة الا بايتانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله طريقته * وعند الكرخي ثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى به قوله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والخصوص به نادر * فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما يسمعه من الملك فوعي في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من بين القبيل والثاني ما وضع له اشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروح المتكلم بهذا المسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى للقلب بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه الله تعالى نورا من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام بلا دليل وفاقه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فاما ان يكون بالرأي او الاجتهاد وفيه اختلاف عند البعض فعنده الوحي الظاهر لا غير وانما الرأي وهو المتأمل للقضاء يكون لغيره للحجج عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وقد اجتهد داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع رعى ان غنم قوم دخلت ليلا في زرع حماعة فافسدته فقضى داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها وهو فاسد الحرث بالرأي ثم رجع داود عليه السلام عن قضائه الى قضاء سليمان عليه السلام وفيه بحث لان الرأي لا يحتمل الرجوع بعد الامضاء بالاجتهاد وانه لا يجوز ان يكون الخبر اجتهاد وهو بذلك والانصاف ان قصة داود عليه السلام لم تثبت بطريق صحيح وان ثبتت فلعل الحكم كان بالوحي وان قصة سليمان عليه السلام ثابتة بالكتاب والسنة وفقه الاصحاب في الصلوة بحجر بن كليب الصحابة مراسيل النبي عليه السلام اياهم بالعادة الوضوء والصلوة ليست بخفي من حديث في ترتيب الهام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه **قوله** فان كان بطلين مجملا بان يقول نذرا لحديث غير ثابت او مشكوك او مجروح او راويه متروك الحديث او غير المهمل لم يقبل لان المهمل اصل في كل مسلم تقرر الى العقل والدين كالسيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح وجاز قبول لان الغالب من حال الجارح الصدق والعبارة باسباب الجرح وسوقه بخلاف والحق ان الجارح ان كان فقيها بصيرا باسباب الجرح وسوقه بخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** وليس بطعن شرعا مثل ارخص الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر وعشر الاموال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك **قوله فصل** في افعاله يعني الافعال التي لم تتضح صفاتها من الوجوب والندب كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مبلغ له والاحة بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي اقتضى به يعني اذا صح لنا ايضا فعله فصل هذا الصحيح حيث غير المتعدي به في المخصوص الدلالة اذ لا يجوز نسبة الكبائر ولا الصغائر **قوله** واجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام اذا تبين به الينا تعيف ذلك بان يعمل الوجوب واجبا عليه لا تحيا او فرضا والا فان ثبت عنده بدليل يكون قطعيا لاحتماله حتى ان قياسه واجتهاده ينقطع لانه لا يقدر على الخطاء على ما سيأتي **قوله** وهو فصل من بعض ما ذكره بعض المشايخ حسن ان نزلة الانبياء وهي الزلل من الافضل الى الفاضل دون الاسوب الى المسوب لان الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يبقى ما يتوهم بدلالته قد رجح والان ترك الافضل فضيلة ترك الواجب عن غير **قوله** من غير قصد قائل من الائمة اشارة الى ما ذكره خلافا لبعض من قصد الى المعصية لكن بعيد قصد الى سهل الفعل لانها اهانت قوله من الاصل في الجنس وذلك يوجد القصد الى الوقوع والا الى اثبات ما وقع ولكن صدر القصد الى الشيء في الشيء اخذ عليها لا تاخ عن نوع تقصير لكن للكلف الاصرار عند عدم التثبت والمعصية حقيقة فهي فعل حرام تقصد الى تفسير العلم بحرمة **قوله** فصل المطلق اسم الخالي عن قرينة المقيدة والوجوب والاستحباب

كذا بيته يوم فسدت ثم تيب اود ان فقال داود عليه السلام لقد قضيت وقضى الحكم بذلك وما وجه حكومة داود عليه السلام ان الغنم وقع بالغنم فسلمت الى الجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان + وبقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته احق ان يقبل + روى ان خثيمة قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستمسك على الراحلة افحج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام ارايت المضمضت بماء الحديث روى ان عمر رضي الله عنه سال النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو المضمضت بماء ثم مججته اكان ينقرك لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام علمه بالوحي لكن منه بطريق القياس لما كان سوء افضاله ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه ناسب للناس في العلم وانه يعلم المتشابه والاجمل فيحتمل ان يخفى عليه معاني النصوص المراد بها العلل واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث عنه عدم النص فانه في اساري بدر رأى ابي بكر رضي الله عنه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انى يوم البدر بسبعين اسيرا منهم العباس عمه وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر رضي الله عنه فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وفداء منهم قدية يقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء من عباس عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فلنقرب اعناقهم واتخذ رسول الله عليه السلام برأي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا الكتاب من الله سبق +

والاباحة وكونه نزلة اوسعوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام ففيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم العزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمه ذلك بالتبليغ او يتوقف على الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام لاختلافهم في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب المتوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل فنذهم عليه فيكون حراما ولا فيكون سببا فلا تحقيق القول بالتوقف والجواب انا لا نسلم ولا نذهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لانتفاء الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا الاتيان وقف على العلم بصفته وعلى الشارع انا لا نسلم ان الامر في الآية يقتضي الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على السابع وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وفيه اثبات الحجة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع لكن قد يمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وثبت جواز الترك بحكم الاصول قوله فمنه لبعض خطأ الوحي اقول هذا ليس بجواب لان المستدل عليه ربما يقول ان هذا الوحي مؤيد فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي اما ما تلقى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره والجواب انه اذا كان تصيد بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحينئذ لا يدل الوحي لا على الانطاق عن الهوى ويدل ايضا على الخطأ لجواز ان يكون الخطأ فلا يجوز الاعتداد بالمجرد عن دليل لاحتمال الخطأ والعجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل التقرير على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا الجواب خرج عن استدلاله الآخر وهو انه لو جاز الاجتهاد وجاز مخالفته لان جواز المخالفة من الاحكام الاجتهاد ولعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سوال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فانا رأيناه في تقرير القول المختار السابق جوابه وهو انه ماموربالانتظار فربما شرط الاجتهاد على ان النفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا وقد يستدل على الخلاف بجهتين احدهما الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود عليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قائل بالفرق واجيب عن الثالث وقوعه منه في قصة الخثيمية وجواز قيد العالم وآخر ان انه عالم بجميع النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العمل

لسکم فیما اخذتم عذاب عظیم ای لولا حکم اللہ سبق فی اللوح المحفوظ وھو انہ لا یعاقب احدا بالخطاء وکان ھذا خطاء فی الاجتھاد لانھم نظروا فی ان استبقاءھم رجاء کان سببا لاسلامھم وتوبتھم وان فداءھم یتقوی بہ علی الجھاد فی سبیل اللہ وخفی علیھم ان قتلھم اعز الاسلام وھیب لمن ورائھم واقل لشوکتھم فلما نزلت ھذہ الآیۃ قال علیہ السلام لو نزل منا عذاب ما نجا الا عمر ولھذہ الآیۃ ما وجد منہ ذکرہ فی باب الاجتھاد ان شاء اللہ تعالی ومثل ذلک کثیر ای مثل ما اخذ رسول اللہ علیہ السلام برای اصحابہ کثیر وبعض ذلک مذکور فی اصول البزدوی ومن ذلک ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام اراد یوم الاحزاب ان یعطی ثلث ثمار المدینۃ لبنی غطفان لیرجعوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادۃ فقال ان کان ھذا من اللہ وحی فسمعا وطاعۃ وان کان عن رای فانا نظنھم لا یسیفون قد کنا نحن وھم فی الجاھلیۃ لم یکن لنا ولھم دین وکانوا لا یطمعون من ثمار المدینۃ الا بشری او قری فاذا اعزنا اللہ بالدین نعطیھم ثمار المدینۃ لا نعطیھم الا السیف وقال علیہ السلام انی رمت العرب قد رمتکم عن قوس واحدۃ فما زادت الا صرفیما عنکم فاذا انتم ھذا کم فقال للذین جاءوہ فتصلح اذ ھم جاءوا قبلا نعطیھم الا السیف وجھادہ لا تحیل القرار علی الخطاء لکن مع ذلک الوحی اظھر اولی لانہ اعلی ولانہ لا تحیل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا تحیل بقاء ای الوحی الباطن وھو القیاس تحیل الخطاء فی حالۃ الابتداء لکن لا تحیل لبقاء اثر علی الخطاء فھذا جواب الدار بالبقاء والوحی الظاھر لا تحیل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فکان اقوی ومدۃ الانتظار یا یر جوز لہ فی ذات الفواتح الی اوائل السور بالرمز کما ذکر فی ھذا الفصل انہ مامور بانتظار الوحی ثم العمل بالرای بعد انقضاء مدۃ الانتظار یرین مدۃ الانتظار وبین ما جوز لہ واللہ تعالی اذا سوغ لہ الاجتھاد وکان الاجتھاد والیہ تستند الیہ وجہ الحکم الذی انکرہ بالاجتھاد وھو بیان انتظار [illegible] وھذا جواب عن تمسک علی المذھب الاول بقولہ ان جوالاولی ای جعل [illegible] الدلیل علی الفتح عند البعض لقولہ تعالی فیھما یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس وقولہ تعالی کل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا والاصل ان الاصل ھو الشرائع الماضیۃ الخصوص الا یدل علی ما کان ثابتا فی الکل وما ذکروا وھو قولہ تعالی فیھما اثم کبیر وقولہ تعالی مصدقا لما بین یدیہ فذلک مسلم قالما بین یدیہ وعند البعض لا یدل علی ان شریعۃ من قبلنا لقولہ تعالی ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا الآیۃ ولا یدل علی انھا شریعۃ لنا بخصوصھا بل یدل علی انھا شریعۃ نبینا محمد علیہ السلام لقولہ علیہ السلام لو کان موسی حیا لما وسعہ الا اتباعی وما ذکروہ اخیرا محقق بالاصول بل ھو الحجیج علی ان الفتح لیس تغییرا بل ھو بیان لمدۃ الحکم والمذھب عندنا ھذا لکن لما لم یسبق الاعتماد علی کتبھم للتحریف شرطنا ان یقیض اللہ علینا من یجید انکار ✣ ✣ ✣

فی صورۃ الفتح الذی یوجد فیہ العلۃ وذلک بالاجتھاد والحاصل انہ علیہ السلام شاور اصحابہ فی کثیر من الامور المتعلقۃ بامور دنیویۃ وبالیقین ذلک لا یقرب الوجوہ وتخییرہ ایاھم اذ لو کان لتعیب لما خیرھم فان لم یعمل برایھم کان ذلک وحیا وھو خلاف الاصل فقولہ وان الاصل ای الشرائع الماضیۃ الخصوص نبینا الا ان یدل علی ان الشائع شرع لنا الاول فی الزمان وھو ایضا قریب مما ذکرہ الحاصل ارسل ابراھیم علیہ السلام وما ذکروہ اخیرا محقق بالاصول رفع لما اوردہ ابو زید الثانی من فحتاص الآتیین بالاصول دون الفروع لما ورد علیہ ان بعض احکام محکمۃ الفتح فلا یتصور بہ ویکون غیر الاصل قد اجاب بان الفتح لیس تغییرا بل بیانا لمدۃ فلا تحقق بہ ورفع وطریق لنا الاتباع ولبقیۃ لزمنا الاتباع علی انہ شریعۃ لنبینا علیہ السلام ✣

فصل فی التقلید الصحابی رضی اللہ عنہ یجب اجماعا فیما شاع فی المسلمین ولا یجب اجماعا فیما ثبت الخلاف بینہم واختلف فی غیرہ وہو عالم یعلم اتفاقہم ولا اختلافہم + عندنا فی الاول لانہ لما لم یرفعہ لا یحمل علی السماع وفی الاجتہاد لہم وسائر المجتہدین سواء لان الکل مدلولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار ولان کل مجتہد یخطی ویصیب عند اہل السنۃ والجماعۃ نصریح اللہ تعالی + وعند ابی سعید لہم یجب لقولہ علیہ السلام اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم واقتدوا بالذین من بعدی تمام الحدیث ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ولان الکل قرأوا القرآن وسمعوا من حضرۃ الرسالۃ وان اجتہدوا فرایہم اصوب لانہم شاہدوا اسوار النصوص اولتقدمہم فی الدین وبرکۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکونہم فی خیر القرون وعند الکرخی یجب فیما لا یدرک بالقیاس لانہ لا وجہ لہ الا السماع او الکذب الفاحش فیما یدرک لان القول بالرای منہم مشہور وہم مجتہد یخطی ویصیب والاقتداء فی البعض بما ذکرنا ای الاقتداء فی بعض الامور بان نقلدہم ونأخذ باقوالہم + وفی البعض ای فی بعض المواضع بان نسلک مسلکہم + ای فی الاجتہاد + ای کما اجتہدوا وہذا اقتداء ایضا وہو جواب عن قولہم الصحابی کالنجوم + وایضا کل ما ثبت فیہ اتفاق الثلثین یجب الاقتداء او اما التابعی فان ظہر فتواہ فی زمن الصحابۃ فہو کالصحابی عند البعض لانہ یسلمہم ایاہ وقیل فی جمیعہم کتصریح خالفت علیا رضی اللہ عنہ ورد شہادۃ الحسن رضی اللہ عنہ + وکان مذہب علی رضی اللہ عنہ قبول شہادۃ الولد لوالدیہ + وابن عباس رجع الی فتوی مسروق فی الید [illegible] باب البیان وہو الحق بالکتاب وہو اما ان یکون بیانا لمعنی الکلام او للازم لہ کالمدۃ الثانی بیان تبدیل والاول اما ان یکون بلا تغییر او مع التغییر الثانی بیان کالاستثناء والشرط والصفۃ والغایۃ الاول اما ان یکون معنی الکلام معلوما لکن الثانی اکدہ بالقطع الاحتمال ومجہولا کالمشترک والجمل الثانی بیان بتغییر الاول بیان تقریر فبیان التفسیر والتقریر یجوز للکتاب بجمیع الوجوہ دون التغییر لانہ رد وہو لغۃ لغیرہ

قولہ وتختلف الخ غیر ما حمل خلاف قول الصحابی المجتہد بل یکون حجۃ علی مجتہد غیر صحابی ولم یظہر لہ دلیل من کتاب او سنۃ قولہ واما التابعی ما ذکر روایۃ للاسوار وفی ظاہر الروایۃ لا تقلید اذ ہم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابی فانہ جعل مجتہدا لاحتمال السماع وزیادۃ الاصابۃ فی الرای ببرکۃ صحبۃ النبی علیہ السلام وذکر شمس الائمۃ السرخسی ان الخلاف فی انہ لا یترک القیاس بقول التابعی واما الخلاف فی انہ ہل یجتہد فی اجماع الصحابۃ حتی لا یتم اجماعہم عندنا یجتہد ولا یتم اجماعہم بدونہ انتہی قولہ باب البیان الخ عندنا یجتہد ولا یتم اجماعہم بدونہ انتہی قولہ باب البیان الخ ہو الحق بالکتاب لانہ من البیان وہو ایضا مشارک للعام والخاص والمشترک ونحوہا من وجہ جریا منہ فی الکتاب لانہ تقدم ذکرہا واخر ذکر البیان اقتداء بالسلف فی ذلک ثم البیان یطلق علی فعل المبین کالسلام وعلی الکلام وعلی حاصل یتبین کالدلیل وعلی تعلق التبین وعلی مسلکہ وہو العلم وبالنظر الی ذلک الاطلاقات قیل ہو ایضاح المقصود وقیل الدلیل وقیل العلم عن دلیل والاول ذہب الجمہور وقولہ وہو فی بیان الضرورۃ وبیان التبدیل وبیان التفسیر بیان التغییر ذکر کذلک حیث ضبطہ وضبطہم جمیل الاستثناء بیان تغییر التعلیق بیان تبدیل وتم تحمل النسخ من تمام البیان لانہ رفع للحکم لا اظہار لحکم الحادثۃ الا ان فخر الاسلام وغیرہ کونہ اظہار الانتہاء مدۃ الحکم الشرعی وذلک یخفی انہ ان اراد بالبیان مجرد اظہار المقصود فالنسخ بیان وکذا غیرہ من المنصوص والواردۃ لبیان الاحکام ابتداء وان اراد اظہار ما یراد من کلام سبق فلیس ببیان وبہذا اندفع ما یرد علی ما سبق من ان التعلق فی الجملۃ یتحمل النسخ دون المنصوص الواردۃ لبیان الاحکام ابتداء اشل فتحمل الصلوۃ ثم التخصیص ایضا من بیان التبدیل لانہ اخرج کرہ لما فیہ سوء الخلق وتم التفصیل وتم بعید وہو ان الاستثناء والشرط والصفۃ والغایۃ قبل بیان للمدۃ فکیف جعلہا بیانا لمعنی الکلام لا لازمہ قلنا نسخ بیان لمدۃ البقاء للحکم لانہ من جملۃ الکلام ومراد بخلاف الغایۃ فانہ بیان المدۃ نفسہا لان معنی ہو مدۃ قولہ الی الکلام حتی لا یتم الکلام بدون اعتبارہ وقولہ الصیام الی اللیل فلمدۃ جعل الغایۃ بیانا لمعنی الکلام ومدۃ بقاء الحکم المستفاد من الکلام ثم کون النسخ تبدیلا انما ہو بالنسبۃ الینا حیث تفہم من اطلاق الحکم التابید + + + +

فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتغيير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جابر بن زيد واثبتين احد هما سن حلف على يمين ورای غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير والاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك عندنا ان ابتدائه عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه فلا يجب الكفارة وطريقة انه لما جاز في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض قلنا الكلام ما اذا تعقيبه غير موقوف على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا الماتوكر نائف الشرط والجزاء اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير بوسكانت عن غيره

قوله فلا يجوز التخصيص الخ تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا بنى على ان العام قطعي ثبوتا وله وا لا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض المراد فيكون ترك ظني الدلالة وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة وخبر الواحد بالعكس فكان لكل قوة من وجه وجب الجمع وهو ان يعمل الكتاب في كل افراده الا ما خرج بالخبر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه خص منه الحوامل بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وهذا الخبر وان كان خبر الواحد فهو قطعي عندنا لتلقي الامة اياه بالقبول وهو ظني عند الشافعي رحمه الله لان الامة ما تلقته بالقبول الا لوجوب العمل به وهو لا يستلزم القطع بالصدق كما في اخبار الآحاد وعندنا انما تلقوه بالقبول لانه كان معلوما عندهم بالقرائن ان الحكم الذي تضمنه ثابت بالكتاب فاخبار الآحاد في نفسها ظنية لكن انضم اليها ما صيرها قطعية كما في الشهادة على الشهادة فان شهادة الفرع في نفسها ظنية لاحتمال الكذب والغلط والنسيان لكن انضم اليها ما صيرها قطعية وهو ان شهادة الاصل كانت قطعية لان الشاهد لا يشهد على شهادة غيره الا اذا سمعه يشهد على شهادة غيره وهذا لا يكون الا نادرا فلا يحتاج الى اشتراط العدد والذكورة والحرية والله اعلم

قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بالمحال ولا عند الذين روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان قوله تعالى ثم ان علينا بيانه نزل بعد قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وهو نزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم ربط احد الخيطين الابيض والاسود وكان لا ياكل الى ان يتبين له ايهما الصبح كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم المفروض قوله فبيان التقرير والتغيير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي عندنا وبين الشافعي رحمه الله اكثر المعتزلة اما قبل وقت الحاجة فجائز اتفاقا وبعد وقت الحاجة لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته الزام العمل على الفصل الثاني عند ورود البيان فانه يجب عند الجمهور من اصحابنا رحمهم الله وبعض المعتزلة حتى لا يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب بالمجمل عن وقت الحاجة وهذا بناء على ان الامر المطلق هل يتناول اول الاوقات او لا يتناول الا الوقت الثاني فعندنا يتناول الاول ايضا حتى لو اخر عنه يكون عاصيا وعند الشافعي رحمه الله لا يتناول الا الثاني حتى لو اخر عنه لا يكون عاصيا وانما يكون عاصيا اذا مات قبل ان يفعل في الثاني وهذا بناء على ان الامر المطلق هل يقتضي التكرار او لا يقتضيه فعندنا يقتضيه وعند الشافعي رحمه الله لا يقتضيه

قوله فبيان التقرير والتغيير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي عندنا وبين الشافعي رحمه الله اكثر المعتزلة اما قبل وقت الحاجة فجائز اتفاقا وبعد وقت الحاجة لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته الزام العمل على الفصل الثاني عند ورود البيان فانه يجب عند الجمهور من اصحابنا رحمهم الله وبعض المعتزلة حتى لا يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب بالمجمل عن وقت الحاجة وهذا بناء على ان الامر المطلق هل يتناول اول الاوقات او لا يتناول الا الوقت الثاني فعندنا يتناول الاول ايضا حتى لو اخر عنه يكون عاصيا وعند الشافعي رحمه الله لا يتناول الا الثاني حتى لو اخر عنه لا يكون عاصيا وانما يكون عاصيا اذا مات قبل ان يفعل في الثاني وهذا بناء على ان الامر المطلق هل يقتضي التكرار او لا يقتضيه فعندنا يقتضيه وعند الشافعي رحمه الله لا يقتضيه

لان مالغیر استقلالا + وانما اوردہ قیدا بالمجاز اراد التغلیب فقال ان الذین سبقت لہم الآیۃ لیدخل ہذا الاحتمال واصحابنا رح قالوا الکل ما ہو تغییر بصیغ ستر حیا اتفاقا وما ہو بغیر الا بصیغ الا موصولا اتفاقا کالاستثناء والخلاف انما ہو فی التخصیص بنا علی انہ عندنا بیان تغییر عندہ بیان بغیر لما عرف ان العام عندہ دلیل قطعی شبہ بمحتمل الکل والبعض فبیان ارادۃ البعض یکون بغیر صیغ ستر حیا کبیان المجمل وعندنا قطعی فی الکل فیکون التخصیص بغیر صیغ موجبہ اقول لا فرق عند الشافعی رح بین التخصیص والاستثناء بنا علی ان العام مستعمل عندہ فی بعض ما تناولہ اللفظ کالخاص ہذا ہو الحق فی ہذا المقام وعلیہ ابتنی ما ذکرہ فی الاصول من ان العام المخصوص حجۃ فی الباقی وعندنا لیس بحجۃ فی الباقی وانما ی

اى من حيث انه يفيم ان المستثنى من مصدر الكلام ونحوه والاخراج ليس من حيث التناول كان التناول بعد الاستثناء باقيا فلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فيفهم ان المراد الاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستقيم على الحدود فالتعريف الذى ذكرته اجود + قالوا ايضا بيان تغيير لانه بغير سوجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان للمعنى الكلام لا يتبين ان المراد وهو البعض بخلاف المتن فانه تغيير محض للمعنى الكلام واختلفوا فى كيفية عمله اى عمل الاستثناء ففى قوله له على عشرة الا ثلثة لا يخلو اما ان علق العشرة على السببية + قوله الا ثلثة يكون بيانا لمدة ما قالوا ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمتصل + اى فى ان كلا منهما بين ان الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد على بعض افراده وحكم فى البعض الآخر مخالف للحكم فى البعض الاول حتى لا فرق بينهما على هذا المذهب الا فى الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو قول ثلث نحتاج ان الاستثناء عند الشافعى رح منع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان يراد بهم المنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا فى الجواب عنه ان الالف بهم علم للعدد المعين لا يتبع غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المتكلمين اذا خص منهم نوع كان الاسم دالا على الباقى بلا تامل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السببية اذ علق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض على ما مر وانكار بعد الاقرار ولا ثلثة مذهب احد

عدم الاستثناء وانما البيان فيما لنظر الى انه اظهار ان الحكم الى البعض وهذا ظاهر فى المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل تغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد بالموجب هو التغير من حيث انه رفع القدر الباقى من حيث انه قرر الباقى قوله وانتفاؤه فى كيفية عمله تدبر يسبق الى الفهم ان فى الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة فى ضمن العشرة ونفى لها صريحا فاشار الى بيان كيفية عمل الاستثناء وعلى هذا لا يرد ذلك وحاصل قولهم ان الثلثة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة انتفائى ان المراد بالعشرة ههنا ما هى عشرة افراد حقيقتا دل السبعة وانثلثة ساكتم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة فحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة على جميع الافراد الباقية بعد الثلث ان المجموع اعنى عشرة والا ثلثة موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد بحسبه ومركب هو عشرة الا ثلثة + قوله مع ثلثة مسئلة اخرى فلم فى ان الاستثناء من الاثبات بل هو نفى ام لا عند ابى حنيفة رح نفى حتى يكون منفى الا ثلثة انها ليست على وعند ابى حنيفة رضى الله عنه لا حتى يكون بمعناه عدم الحكم ثبوت لتلك الثلثة وجلبا لنفى حكم الكرخ عنه لا اثباتا ولا نفيا بخلاف التخصيص المستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا لمذهب ذكر بعض المشائخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان يعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة فى حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما ورد الاستثنى وعند الكرخ فى رح بطريق المعارضة يعنى ان اول الكلام اوجب الكل لكن لما لم يمكن لاتصاله لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على انتفى من البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء قصرا فى الحكم فاجابوا بان الكلام قد سقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد فى نفسه كما فى التخصيص وقد لا ينعقد حكما كما فى علاق السببية والمجنون الا ان الساقط الاستثناء بالثانى وله الاول نزله منزلة الكلام فى نفسه مع انه لا يوجب للعشرة بل السببية فقط لزم اثبات ليس من مدلولات اللفظ اذ السببية لا يصلح ان يسمى اللفظ للعشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد لم ينقل فى مدلوله لا كل على غيره ولم يستعمل فيه فالمجاز بخلاف الاصل فيكون مرجوحا فاختار المصنف رح بهذا الجواب على ان مراد هم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقى مجازا والاستثناء قرينة على ما مر ح به صاحب الفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة فى الستة مجاز ذو الاحد قرينة المجاز +

او فیلیہ حکم علی الباقی او اعلق عشرۃ الا ثلثۃ علی تسعۃ فحکایۃ قال علی تسعۃ فحصل ثلثۃ مذاہب فعلی ہذین + ای علی المذہبین الاخیرین یکون ای الاستثناء متکلما بالباقی + فی صدر الکلام + بعد انتہاء ای المستثنی فمعنی قولہ علی عشرۃ الا ثلثۃ صدر الکلام عشرۃ و انتہاء ثلثۃ و الباقی فی صدر الکلام بعد المستثنی تسعۃ فحکایۃ تکلم بتسعۃ و انما قلنا انہ علی الاخیرین تکلم بالباقی بعد انتہاء ای علی المذہب الاخیر فلان عشرۃ الا ثلثۃ موضوع لتسعۃ فیکون متکلما بہ تسعۃ و اما علی المذہب الثانی فلانہ اخرج الثلثۃ قبل الحکم من افراد العشرۃ ثم حکم علیہا بالتسعۃ فلم یتکلم فی حق الحکم الا بتسعۃ

اے یکون الحکم علی تسعۃ فقط لا علی الثلاثۃ لا بالنفی و لا بالاثبات + الا ان علی المذہب الاخیر یکون مبادا ذا کان المستثنی منہ عددیا کالتخصیص بالعلم فی غیر العددی کالتخصیص صحیح بالوصف کانہ قال جاءنی غیر زید + لما جامع بین المذہب الثانی و الثالث فی ان الاستثناء علی کلیہما متکلم بالباقی و اراد ان بین الفرق الذی بینہما و ہو ان علی المذہب الاخیر المستثنی منہ اذا کان عددیا کقولہ لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ فہو کقولہ لہ علی تسعۃ فیکون الاستثناء فی دلالتہ علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا للصدر کالتخصیص بالعلم فی نفی الحکم عما عداہ و ان کان غیر عددی کما فی قولہ جاءنی من القوم غیر زید فیکون صحیحا و دلالتہ علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا لحکم الصدر کالتخصیص بالوصف فی نفی الحکم عما عداہ فان قولہ غیر زید صفۃ فلا فرق علی ہذا المذہب اذا کان المستثنی منہ غیر عددی بین الاخیر صفۃ + و علی المذہب الثانی الذی من ہذا + المذہب الثانی ہو ان المراد بالعشرۃ عشرۃ افراد و الاخراج قبل الحکم فالاستثناء علی ہذا المذہب کما فی دلالتہ علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا لحکم الصدر من التخصیص بالعلم و الوصف فی نفی الحکم عما عداہا لان ذکر المجموع و الامر اخراج البعض ثم الاسناد الی الباقی تشیر الی ان حکم المستثنی خلاف حکم الصدر بخلاف جاءنی غیر زید + علی الاول ای علی المذہب الاول یکون اثباتا و نفیا بالمنطوق ای یکون المستثنی و المستثنی منہ جملتین احداہما مثبتۃ و الاخری منفیۃ و الاثبات و الاستغراق یکونان بطریق المنطوق لا بطریق المفہوم و علی المذہب الاول یکون کالتخصیص بالعلم او الوصف و دلالۃ لہما علی سواء فی الحکم عما عداہما عندنا و عند البعض یکون دلالتہ من حیث المفہوم و علی المذہب الثانی یکون الامر من ہذا الدلالۃ علی الحکم فی المستثنی منہ یکون اشارۃ لا منطوقا + ای حجۃ المذہب الاول + ان وجود الحکم مع عدم حکمہ فی البعض شائع کالتخصیص فاما عدم الحکم الموجود فلا + اما عدمہ + ای اجماع اہل العربیۃ و ہو عطف علی قولہ ان وجود الحکم مع عدم حکمہ فی البعض شائع + علی انہ من انتفی الاثبات و بالعکس و ایضا لو لا ذلک لما کان کلمۃ التوحید توحیدا تاما

قولہ او فیلیہ عطف علی ہذا الحکم ای اعلق العشرۃ علی عشرۃ افراد ثم فرع ثلثۃ قبل الحکم ثم حکم علی الباقی من العشرۃ و ہو تسعۃ + و ہذا ہو المذہب الاول یا خلاف ہذا ان یراد بعشرۃ کما لہا اعنی عشرۃ الاول بالعلق بالتعلق بالحکم غیر الا ان ہذا المذہب الثانی و ہو ان کان الم

فان قیل لو کان المراد النصف یلزم استثناء النصف من النصف فی اشتریت بالجاریۃ الا النصف او السلسل ہذا دلیل اورده ابن الحاجب علی نفی المذہب الاول واثبات المذہب الثانی وہو المذہب عنده والمارجحہ زیفا اورده علی طریق الاشکال ترجیحا لمساواته علی طریق التنزل فلا یرد ان ترجیحه لو کان المراد من العشرة سبعة کما ہو المذہب الاول فاذا قلت اشتریت بالجاریۃ الا النصف یکون المراد بالجاریۃ النصف فان کان المراد بالنصف المستثنی نصف الجاریۃ فقد استثنیت نصف الجاریۃ من نصف الجاریۃ فیکون استثناء الکل من الکل وہو فاسد وان کان المراد بالنصف المستثنی نصف ما ہو المراد فالمراد بالجاریۃ کان النصف ثم نصف ہذا النصف مستثنی من النصف فعلم ان المراد بالجاریۃ لم یکن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنی نصف ما ہو المراد فیکون الربع مستثنی فیلزم استثناء النصف من الربع وہو باطل

ہذا احکایۃ ما اورده ابن الحاجب ☆ والجواب الذی خطر ببالی ہو قوله ✣ قلنا ہو بیان ان المراد ہو البعض لا ان المتناول ہو البعض فان اللفظ متناول للکل ثم ہو الاستثناء من المتناول لا من المراد ✣ ای الاستثناء ہو بیان ان المراد ہو البعض لا ان المتناول ہو البعض فان اللفظ متناول للکل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فیکون استثناء النصف من الکل ✣ والجواب ✣ ای عن الدلیل علی المذہب الاول ✣ ان العشرة ہذا جواب عن قوله ان وجود العلم فی البعض شائع ✣ لفظ خاص للعدد المعین لا عام کالمسلمین فلا یجوز ارادة البعض بالاستثناء کما لا یجوز بالتخصیص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم ہو من الاثبات نفی وبالعکس مجاز والمراد انه لما حکم علیه بحکم لعدد لا نه حکم علیه بنقیض حکم العدد وقوله علیه السلام لا صلوة الا بطہور وہو لغو لا صلوة لغیر طہور ولو کان نفیا واثباتا یلزم وصلوة بطہورنا بتة تصح کل صلوة بطہور لعموم النکرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بکل فرد ✣ وقولهم ہو من الاثبات نفی جواب عن قولهم واجاهم وقوله لما حکم علیه ای علی المستثنی وانما حملنا قولهم علی المجاز لانا لما بینا المذہب الاول فعلی المذہبین الاخیرین المستثنی غیر محکوم علیه لا بالنفی ولا بالاثبات ✣ ✣ ✣

عبارة ہو عن الباقی ولا حکم الا علیه نعم اورد ولکن لا یخفی ان الحجۃ الاولی لا یدل علی نفی ہذا المذہب الا ان یکلف ذو لسین فیه اعدام المتکلم بل قول بانه شرعا بتة علیه فتصیر الاصول عن التکلم بالاخیر الی التکلم بالاولین فتدبر ✣ قوله فان قیل الخ ہو ان یقال ہو المراد لغة لا شرعا لان الشرع لم یستعمله الا فی البعض فیکون ہو المراد لغة لا شرعا ولا یخفی ان ہذا ایضا لا یدفع الاشکال لان الکلام فی الشرع لا فی اللغة ✣ ✣ ✣

ووجہ المجاز اطلاق الاخص علی الاعم لان الحکم علیہ یقتضی حکم الصدر نحص من قولنا حکم الصدر ینتف عنہ وقولہ لاصلوۃ الا بطہور تکلم بالباقی بعد التنبیہ وہو لاصلوۃ بغیر طہور ولیس ہو نفیا واثباتا لان تقدیرہ لاصلوۃ ثابتۃ الا صلوۃ بطہور فلو کان نفیا واثباتا فالجملۃ الاثباتیۃ ہی صلوۃ بطہور ثابتۃ وصلوۃ بلا طہور منکرۃ موصوفۃ وہی عامۃ بعموم الصفۃ علی ما دللنا علیہ فی فصل الہام فصار کقولہ کل صلوۃ بطہور ثابتۃ وہذا باطل لان الشرائط الآخر اذا کانت مفقودۃ والطہور موجود لا یجوز الصلوۃ ولیست صدر الکلام یوجب الطلب الکلی ای کل واحد واحد من افراد الصلوۃ غیر جائزۃ ثم الاستثناء یسبب ان تعلیق بکلو احد واحد والا یلزم جواز بعض الصلوۃ بلا طہور وذا کان الاستثناء متعلقا بکلو احد واحد والاستثناء یکون من النفی اثباتا یلزم تعلق الاثبات بکلو احد واحد فیلزم کل صلوۃ بطہور جائزۃ معناہ کلو احد واحد من الصلوۃ غیر جائزۃ فی حال الا فی حال اقترانہا بالطہور فالجملۃ الاثباتیۃ قولنا کل واحد واحد من الصلوۃ جائزۃ فی حال اقترانہا بالطہور

صدر الکلام ثابت تصدا وکون الاستثناء نفیا واثباتا ثابت اشارۃ ولا شک ان الثابت بالاشارۃ ثابت بنفس العبارۃ وان لم یکن السوق لاجلہ الثانی ان الاصل یکون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس فوجب تاویل الاجماع علیہ لمخالفۃ ان الاصل یکون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس الصحیح من کثیر من العلماء رحمہم اللہ کقولہ علیہ السلام لاصلوۃ الا بطہور علی ما سیاتی واعلم ان کلام العلماء رح مبنی علی ان الاصل یکون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس اتفاقیا علی المذہب الاول بل ہو علیہ واما علی المذہبین الاخیرین فلا حکم علی المستثنی اصلا لا بالنفی ولا بالاثبات وذہب طائفۃ ان جمہور العلماء علی ان الاصل ہو المذہب الثانی کما ذہب الیہ اصحابنا رحمہم اللہ وغیرہم قالوا ان الاستثناء من النفی اثبات وبالعکس بمنزلۃ اقرار الرجل بثلثۃ الا واحدا یلزمہ اثنان ثم تعلق بالمشیۃ فی قولہ ان شاء اللہ یخرج الکلام بالمشیۃ عن کونہ حکما بالثبوت وجہ المجاز علی ہذا ایضا ظاہر **قولہ** ووجہ المجاز علی طریق ہذا ایضا المجاز اطلاق الاخص علی الاعم والملزوم علی اللازم وذلک لان انتفاء حکم الصدر لازم للحکم بخلاف حکم الصدر لانہ کلما تحقق الحکم بنقیض حکم الصدر انتفی حکم الصدر من غیر عکس کما مر فقولہ علیہ السلام لاصلوۃ الا بطہور فمن حکم الصدر وہو عدم الصحۃ ینتف عن الصلوۃ بطہور ولم یتحقق الحکم بنقیضہ وہو الحکم بصحۃ کل صلوۃ بطہور فجعل الصدر ہہنا کنایۃ عن الحکم بنقیض حکم الصدر تصویرا عن اللازم بالملزوم فقالوا ہو من النفی اثبات وبالعکس قال فی التقویم ان قولہم ہو من النفی اثبات ومن الاثبات النفی اطلاق علی طاہر الحال بجاز لانک اذا قلت لفلان علی الف الا عشرۃ لیم یحب عشرۃ کما لو نفیتہا ولکن عدم الوجوب علی المقررین نفی نافی للوجوب علیہ بل لعدم ولیل الوجوب **قولہ** ولیس نفیا واثباتا اورد ولیس علی ان الاستثناء فی مثل لاصلوۃ الا بطہور لا یجوز ان یکون اثباتا وان کان من النفی الاول از لو کان اثباتا کان معناہ صلوۃ بطہور ثابتۃ اے صحیحۃ وقد سبق ان النکرۃ الموصوفۃ تعم بعموم الصفۃ فیکون المعنی کل صلوۃ بطہور صحیحۃ وہذا بطلان بعض الصلوۃ المتصفۃ بالطہور باطلۃ کالصلوۃ فی غیر جہۃ القبلۃ مع وجود الطہور وہو فاسد وکذلک وجہ فاسد فی غایۃ الظہور للقطع بان مثل قولنا کرست رجلا عالما الا یدل علی اکرام کل عالم وکون الوصف علۃ ثابتۃ للحکم بحیث لا یحتاج الی شیء آخر غیر مسلم فقد تبین من الصور المذکورۃ ان جمیع الصور المذکورۃ لعموم النکرۃ الموصوفۃ عامۃ وہی غیر کثیر من العلماء المحققین فضلا عن العلماء المحققین بان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی فلا یلزم الا عدم جواز الاقتداء بمن صلی صلوۃ فاسدۃ لاحتمال ان یکون ہذا الامام ممن یری ان الاستثناء من النفی اثبات وبالعکس فلا یلزم الا عدم جواز الاقتداء بہ ولا یلزم منہ عدم جواز الاقتداء بمن یری ان الاستثناء من النفی اثبات وبالعکس لاحتمال ان یکون ہذا الامام ممن یری ان الاستثناء من النفی اثبات وبالعکس ولا یلزم من احتمال عدم جواز الاقتداء عدم جواز الاقتداء بالفعل لاحتمال ان یکون ہذا الامام ممن یری ان الاستثناء من النفی اثبات وبالعکس ولا یلزم من احتمال عدم جواز الاقتداء بالفعل

فان قیل قولہ الصلوٰۃ الا بطہور یشکل علیکم لانکم قد ذکرتم فی فصل العام ان النکرۃ الموصوفۃ عامۃ بعموم الصفۃ وادرجتم تحتہ الاجالس الا رجلا عالما فان مقتضاہ ان یجالس کل عالم فقولکم الصلوٰۃ عام فی نحو فلیلزمکم علیکم صلوٰۃ ان احدا ما ذکرتم انہ یلزم ان کل صلوٰۃ بطہور نکرۃ والثانی انہ یلزم ان یکون الاستثناء من النفی اثباتا وانتم لا تقولون بہ ولا یشکل علینا لان النکرۃ الموصوفۃ انما تعم عندنا فان کان الاستثناء من النفی اثباتا یعم کقولہ لبعض صلوٰۃ بطہور جائزۃ وہذا انما تمت لو کانت المصرتین ای فی قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقولہ لا صلوٰۃ الا بطہور عام عندنا والاستثناء لیس فی النفی اثباتا فی کلیتہما لکن فی قولہ لا اجالس الا رجلا عالما لا یدخل فی الجملۃ شیٔ من افراد العالم وہو ضروریۃ بنا ان یکون المجالسۃ کل عالم خاصۃ المجالسۃ بکل عالم بہذا المعنی لان الاستثناء من النفی اثبات ولمانی قولہ لا صلوٰۃ الا بطہور فعلی صلوٰۃ لطہور غیر محکوم علیہ بعدم الجواز لانہ محکوم علیہ بالجواز عندنا فلا یلزم شیٔ من المحالین علینا بل علی من یقول ان الاستثناء من النفی اثبات والبقیۃ کما سنے فی باب القیاس ان الفرق بین الشیئین فی الحکم بطریق الاستثناء یدل علی علیۃ المستثنی فیکون الصلوٰۃ النجاسۃ عن الطہور علۃ لعدم جوازہا فکلما خلت عنہ لا یجوز فلو کان الاستثناء من النفی اثباتا یکون کونہا نجاسۃ للطہور علۃ للجواز الاثباتیۃ فتم المحذور + وقولہ تعالی وما کان لمومن ان یقتل مومنا الا خطأ ہو کقولہ وما کان لہ ان یقتل مومنا عمدا الا ان یقتل خطأ لانہ یوجب اذن الشرع بہ ولا یجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جہۃ الحرمۃ ثابتۃ فیہ بنار علی ترک التروی ولہذا یجب فیہ الکفارۃ ولو کان مباحا محضا لما وجبت الکفارۃ وہذا دلیل نفرت بارادہ +

عن الصدر رجل فرد من افراد الصلوٰۃ فیکون المستثنی کل واحد من افراد الصلوٰۃ جائزۃ حال التظہر بہا بالطہور وہو لما مر فان قلت معنی قولکم الاستثناء کل واحد ان المبطل الذی ہو المستثنی قد خرج عن الحکم المتعلق بکل واحد وہو عدم الجواز واثبت لہ حکم مخالف لہ وہو الجواز فحلا یلزم جواز کل صلوٰۃ ملتبسۃ بالطہور قلت المخرج علی ہذا انما ہو بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوٰۃ اذ الدلیل الثانی مبنی علی ان یکون قولہ الا بطہور حالا والمعنی ان لا صلوٰۃ جائزۃ فی حال من الاحوال الا فی حال اقترانہا بالطہور یعنی ان کل صلوٰۃ منی غیر جائزۃ الا فی تلک الحالۃ فانہا جائزۃ حینئذ کما تقول ما جاءنی القوم الا راکبین یعنی جاءونی راکبین لا ماشین من جہۃ ان الحکم المثبت حال الحالۃ الاستثناء تکون بعینہ ہو المنتفی فی صدر الکلام وبالعکس لا من جہۃ ان تعلق الاستثناء بالبعض لیستلزم جواز بعض الصلوٰۃ لا بطہور بل علیہ شبہۃ فضلا عن جہۃ کیف والحکم المثبت فی صدر الکلام انما ہو عدم الجواز والدلالۃ علی ان المشروط بالطہور ہو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان یقول ان الموضوع فی صدر الکلام نکرۃ والحکم علی فرد ما انما یجر حکمہ من نکرۃ وقد صرحتم فی سیاق النفی فی جانب الاستثناء یفید ذلک الموضوع والجمع المحلی فی الاثبات فیکون المعنی لا صلوٰۃ جائزۃ الا فی حال الاقتران بالطہور فان فہمنا منہا نفی ہذا الحکم وتثبیت نقیضہ وہو جواز شیٔ من الصلوات الناقص لسلب الحکم بسلب الحکم کما فی اجاءنی احد الا راکبا قولہ فان قیل حاصل السوال الحکم قائلون بعموم النکرۃ الموصوفۃ وقد ذکرتم فی مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان ان یجالس کل عالم فیلزم سبتا الفرد ان یصح کل صلوٰۃ بطہور وہذا قول بکون الاستثناء من النفی اثباتا وقد سلم الجواب انا قائلون بالعموم لکن لا یلزم منا الحکم بجواز کل صلوٰۃ بطہور بل یلزم منا عدم الحکم بعدم جواز کل صلوٰۃ بطہور وہنا الحکم الذی ہو الجواز العام لا یستلزم الناقض الذی ہو عدم جواز مجالسۃ کل عالم فانا نقول بالعامۃ الا صلوٰۃ الا بطہور فلا استثناء فیہ غیر العالم فیلا استثناء فیہ یجمع العالم من جمیع المجالسۃ فبقی سباع المجالسۃ بحکم الاصل قولہ والجواب العالم المسلم الخ قاعدۃ عموم النکرۃ الموصوفۃ انما تثبت لزوم العموم فی مثل لا صلوٰۃ الا بطہور بطریق الاولی کما ہو مسلم فی باب القیاس ان من مراتب اثبات العلیۃ بطریق الایماء ان یفرق بین حکمین بوصفین بطریق الاستثناء کما فی قولک انما تخفف الصوم لا المرض ان تعلیل المستثنی المفروض فیہ لو کان لاستثناء اثباتا لکان الی آخرہ ان بالطہور علۃ الجواز والمفروض علۃ عدم الجواز یلزم جواز کل صلوٰۃ متقترنۃ بالطہور ضرورۃ وجود الحکم عند وجود العلۃ وقد یناظر بانا نظر بالطہور صحی وقد عارضہ الادلۃ القاطعۃ علی ان مجرد الطہور لیس علۃ للجواز دلیل لفیلزم الی اشیا آخر علی انہ لو ثبت العلیۃ لم یفد لجواز انتفاء الحکم لعدم الشرط

باقی زید وفخر الاسلام وشمس الائمۃ السرخسی ۷ مالو افی الاستثناء الغیر العددی الی الثانی لحکم العرف ۴ای الی المذہب الثانی وہو انہ اخراج قبل الحکم ثم حکم علی الباقی ۴ وقد فہم ہذا من قولہم فی کلمۃ التوحید ان اثبات الالہ بالاشارۃ للہ علی الاخیر کما تخصیص بالوصف

وہم لا یقولون بہ ۴

الشفعی من اکثر من کلمتین فسلم للکل القائل بان الاستثنی منہ ولیس منہ والقائل بان الاستثناء عبارۃ عن الباقی لم یرد بہ ان المستثنی موضوع لہ بالتخصیص بمنزلۃ بعلک وحمار یکرب بل اراد بہ ان المستثنی موضوع لہ بالنوع بمعنی انہ ثبت من الواضع انہ اذا ذکر ذلک فہم منہ الباقی کما ثبت منہ انہ اذا اخبر بصیغۃ فعل بالنوع الی فعل یفہم القاء والمتکلم یفہم منہا معنی المبنی للمفعول او ان کلمۃ زید مع قائم وحیلا مرفوعین فہم منہ الحکم بثبوت القیام لزید الی غیر ذلک من القواعد الصرفیۃ والنحویۃ فانہا اوضاع کلیۃ وان اراد انہ لیس فی اللغۃ ترکب لموضوع النوعی من اکثر من کلمتین فغلط الفساد فان جمیع المرکبات موضوعۃ بالنوع سواء ترکب من کلمتین او اکثر مثل قولنا حیوان ناطق وقولنا جسم حساس متحرک بالارادۃ فغلط فانہ موضوع للانسان بالنوع علی معنی انہ ثبت من الواضع انہ اذا ذکر اسم جنس ووصف بہ تخصص بعض انواعہ فہم منہ ذلک النوع فالمتنوع النوعی کثیرا یترکب من اکثر من کلمتین ویکون للاعراب فی وسطہا کما تری ویکون لا جزء لہ ولا یدل علی معانیہا الافرادیۃ لانہا کلمات ولا یصیر المجموع کلمۃ واحدۃ حتی یکون کل من المفردات جزء الکلمۃ فیمتنع عود الضمیر الیہ بل یکون عود الضمیر الی المستثنی منہ بمنزلۃ عودہ الی المبتدا فی مثل زید ابوہ قائم مع انہ جزء من المرکب الموضوع بالنوع وہذا المعنی لا ینافی الاخراج الجمع علیہ لانہم افیدہ اداۃ الاستثناء والمسائل الافرادیۃ لیست بحجۃ فی الموضوعات النوعیۃ واقوال ائمۃ اللغۃ واما النقض بمثل شاۃ فہو مدفوع بما ذکرنا فی الکشاف جوابا عما قیل انہ لم یعہد تثنیۃ ثلثۃ اسماء فصاعدا فکیف یکون الکلمات المنبئ بہا سماء للمسمی وذلک انہ قال ان التسمیۃ بثلثۃ اسماء فصاعدا مستنکرۃ لغیرے وخروج عن کلام العرب لکن فاجعلت اسماء واحدا علی طریقۃ حضرت موت فانا غیر مرکبۃ بمنزلۃ تنزل اسماء العدد فلا استنکار فیہا لانہا صارت بالتسمیۃ بمنزلۃ حقہ ان یحکی حکایۃ کما سموا تابط شرا وبرق نحرہ وشاب قرناہا وکما یسمی بزید مطلق ومیت من الشعر ولا خفاء فی ان مثل عشرۃ الا ثلثۃ لیس محکیا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابی عبد اللہ ماجیت اعرب فی وسطہ فغیر عایۃ الفساد لان ابن حاجب قد اخرج عنہ حیث قال والاجزاء الاول وہو غیر مضاف وللاخری کیف علی ہذا علی المضاف وہو اما الاصل فلیس بمستقیم لان المقصود فی الاستثناء حیث استند الحکم الی الکل واحتج الی البعض فالقول بکون المرکب موضوعا للباقی وضعا کلیا لیس مما یخفی علی احد ولا یقع فیہ اختلاف لہ یصلح ان یکون مقابلا للمذہبین الاولین لکنہ لا یخفی ما فی المفردات مستعملۃ فی معانیہا الافرادیۃ فالان ۴ یراد بالعشرۃ فی قولنا لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ عشرۃ افراد وحکم باتیانہا وہو الناقص او یراد بہا ستۃ افراد وہو المذہب الاول او یراد عشرۃ افراد لکن تعلق الحکم بہا بعد اخراج الثلثۃ وہو المذہب الثانی فہو القول بان المجموع موضوع للستۃ بالنوع لا یخفی من الحق ینبغی ان یحقق فی ہذا المقام ما ذکرہ بعض المحققین وہو ان عشرۃ اخرجت منہا ثلثۃ مجاز للستۃ لان العشرۃ التی اخرجت منہا ثلثۃ عشرۃ ولا شئ من الستۃ بعشرۃ والعشرۃ بعد اخراج الثلثۃ وقبلہ مفہوم واحد ولیست الستۃ بعشرۃ علی حال الطلقہا او قیدتہا انما ہی الباقی من العشرۃ بعد اخراج الثلثۃ کما یقال الساتان ضممت الیہا ثلثۃ وانہا لیست باربعۃ اصلا وانما ہی الحاصل من ضم الاربعۃ الی الثلثۃ ثم ان الستۃ مرادۃ فی مثل عشرۃ الا ثلثۃ فان قلنا ان الترکیب حقیقۃ فی عشرۃ موصوفۃ بانہا اخرجت منہا ثلثۃ کان مجازا فی الستۃ وہو المذہب الاول وان قلنا ہو موضوع للباقی من العشرۃ بعد اخراج الثلثۃ ولا یفہم منہا عند الاطلاق الا ذلک لیس مدلولہا عشرۃ مقیدۃ فہو موضوع للستۃ لا علی انہ وضع لہ وضعا واحدا کما تصور بل علی انہ بتغیر غیر ملازم مرکب الشئ قد یعبر عنہ باسم الخاص وقد یعبر عنہ بمرکب یدل علی بعض لوازمہ وذلک فی العدد ظاہر فانک قد تنقص عددا من عدد تریدہ یبقی المقصود بعد نقص ثلثۃ من عشرۃ حتی یبقی ستۃ وقد یعبر عن عدد بالی عدد حتی یحصل المقصود کما قال الشاعر بضع واربع وثلث ہی خمسۃ المتمم للمشاق الزادت ۴ عشرۃ یعبر عن الستۃ بعشرۃ بدلالۃ الغایۃ وخمسۃ المتممۃ ورباع الاربعین علی وجہ الاستثنی ان یحمل المذہب الاخیر المذہب الثانی

شہو الاستثناء بالغایۃ ✦ اعلم انہم لم یصرحوا بہذا التبویب لکن قالوا فی کلمۃ التوحید ان اثبات الالٰہ بطریق الاشارۃ فضمت من لک ان ہبہم ہذا لانہ لو کان مذہبہم ہو الثالث وہو ان العشرۃ الاثنۃ موضوعۃ للنسبۃ وقد بینا ان الاستثناء الغیر المعدی علی ہذا المذہب کالتخصیص بالوصف فصار قولنا الا اللہ غیر اللہ موجود التخصیص بالوصف عندہم ہو الایجاب علی النفی عما عداہ فلا دلالۃ لہ علی وجود تعالی بطریق الاشارۃ فعلم ان مذہبہم لیس ہذا الثالث وانہم شبہو الاستثناء بالغایۃ ویقولون ان حکم ما بعد الغایۃ یخالف حکم ما قبل الغایۃ ولیس مذہبہم ہو الاول بل ان علی الاول النفی ہو الاثبات بطریق المنطوق بالاشارۃ فعلم ان مذہبہم فی الاستثناء الغیر المعدی ہو الثانی بحکم العرف وہذا مناسب لما قال علماء البیان ان الاستثناء وضع لنفی الحکم عن المستثنی بالتخصیص فیصیر مسکوتا عنہ ولما قال اہل اللغۃ انہ اخراج وحکم الباقی وسکت عن النفی والاثبات وبالسکوت فیکون ہذا بیانا لما سکت عنہ فیکون ہذا بیانا لما سکت عنہ من الباقی حق الحکم ونفیا واثباتا بالاشارۃ وفی النفی ذہبوا الی الاثر حتی قالوا فی انکان لی الا مائۃ فلہ واحد لم یملک الا مسکین لا یحنث فعلی الذہب الثالث ہو کقولہ ان کان لی فوق المائۃ فلہ واحد فالمائۃ ط وجود المائۃ + وقولہ لیس لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ لا یلزمہ شیء فکانہ قال لیس لہ علی سبعۃ متسلۃ شرط الاستثناء ان یکون مما اوجبہ الصیغۃ قصدا لما ثبت بہا ضمنا لا تتصرف فی اللفظ فلہذا قال ابو یوسف رح لو وکل بالخصومۃ غیر جائز الا اقرار لانہ لا یجوز الا اقرار لانہ قائم مقام الموکل لانہ من الخصومۃ فیکون تابعا بالوکالۃ ضمنا فلا یستثنی الا ان ینفض الوکالۃ + استثناء منقطع اہ لکن ان کان یفوض لوکالۃ + ویصح عند محمد رح لان المراد بالخصومۃ الجواب مجازا فتنتاول الاقرار والانکار فیصح الاستثناء موصولا ولانہ بیان تقریر نظرا الی الحقیقۃ اللغویۃ لان الی الاقرار مسالمۃ لغۃ یعنی خصومۃ فعلی ہذا یصح مفصولا ولو قال خرجت من وکالتی الا فی الاقرار فانہ صحیح علی ہذا التعلیل الاول لمحمد رح وہو ان الخصومۃ تشمل الاقرار والانکار فیصح عند محمد رح استثناء الانکار لا الاقرار علی التعلیل الثانی لمحمد رح وہو ان الاستثناء الاقرار بیان تقریر نظرا الی الحقیقۃ اللغویۃ لان استثناء الانکار لیس تقریرا للحقیقۃ اللغویۃ بل ابطال لہا لما عند ابی یوسف رح فلا یصح ہذا الاستثناء لا علی التعلیل الذی ذکر فی استثناء الاقرار بل لانہ استثناء الکل من الکل لانہ قد ذکر ان الاقرار لیس من الخصومۃ فالخصومۃ ہی الانکار فقط فلا یکون استثناء الانکار من الخصومۃ الا ما خطر ببالی ✦

یرجع الی احد ہما وانت بعد ذلک خبیر بانہ علی الوجہ الذی الطلوا بہ المذہبین **قولہ** شہو الاستثناء بالغایۃ حیث قالوا ان حد الکلام منتہی بالمستثنی انتہاء الاثبات بالعدم والنفی بالوجود وکذا ثنیۃ بالغایۃ اصل الکلام ولزم من انتہاء الاول اثبات الغایۃ فصار کل من الاثبات والنفی فی المستثنی ثابتا بدلالۃ اللغۃ کالصدر الا ان حکم الصدر ثابت قصدا وعبارۃ وحکم المستثنی ضمنا واشارۃ وہذا انما یصح فی غیر الاستثناء المنقطع اذ القطع بان مثل ما جاءنی وما لا یرید الا قائم مسوق لاثبات مجی زید وقیامہ بالغ حد والکد وحتی قالوا ان تاکید علی تاکید **قولہ** لحکم العرف یعنی ان العرف شاہد علی ان الاستثناء لیفید اثبات حکم مخالف للصدر بطریق الاشارۃ دون العبارۃ وہو انما یصح علی المذہب الثانی دون الاول لانہ یفیدہ بطریق العبارۃ ودون الثالث لانہ لا یفیدہ اصلا الا ان الکلام فی ثبوت ہذا العرف وفرق بین العدد وغیرہ والفرق مبنی علی ہذا الکلام علی ان کون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس منطوق علی المذہب الاول ودون الثانی فی وقوع تفاوت ان یختلف باختلاف المذہبین **قولہ** ہذا مناسب یعنی فی القول بان الاستثناء المغیر المعدی لیفید النفی والاثبات بطریق الاشارۃ توفیق بین الاجماعات الاربعۃ الاول ما قال علماء البیان فی افادۃ ما دلالۃ مثل ما جاءنی الا زید ان الاستثناء سوق لنفی التشریک یعنی انہ لا یشارک المستثنی فی الحکم غیر من قرد المستثنی منہ ویلزم منہ تخصیص ای اثبات الحکم للمستثنی ونفیہ عما سواہ وہو معنی القصر الثانی اجماع اہل اللغۃ علی انہ اخراج ای المستثنی من حکم المستثنی منہ الثالث اجماعہم علی انہ تکلم بالباقی ای قصد الی الحکم علی الباقی من الافراد بعد الاستثناء من غیر قصد الی اثبات او نفی فی المقدر المستثنی وان کان لازما الرابع اجماعہم علی انہ من النفی اثبات ومن الاثبات نفی ای ضمنا واشارۃ لا قصدا وعبارۃ **قولہ** مسئلۃ شرط الاستثناء ان یکون المستثنی منہ بحیث یدخل فیہ المستثنی قصدا وحقیقۃ علی تقدیر السکوت عن الاستثناء لا تباعا وحکما لان الاستثناء تصرف لفظی فیقصر علی ما تناولہ اللفظ ولہذا قلنا ثبت حکما فلو وکل رجلا بالخصومۃ وکل رجلا بالخصومۃ وکل الاقرار لا یجوز عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالی لان اقرار ثبت ضمنا بواسطۃ ان الوکیل قائم مقام الموکل فلا بواسطۃ ان الاقرار یدخل فیہا قصدا حتی یصح اخراجہ ضمنا فلا یصح استثناء ط لما ابطلہ بالطریق المعارضۃ لا بتعذر لو کالۃ ویصح عند محمد رح یعنی الاول ان الخصومۃ لما کانت مبہمۃ شرعا صار التوکیل

مسئلہ الاستثناء متصل و منقطع والثانی مجاز فان قیل قسمت الاستثناء علی المتصل والمنقطع تکیف صحیح تولک والثانی مجاز قلت لیس ہذا قسم حقیقۃ بل المراد ان الاستثناء یطلق علی معنیین احدہما بالطریق الحقیقۃ والثانی بالطریق المجاز وقد اورد اصحابنا قولہ تعالی الا الذین تابوا من المشتثنیۃ الاستثناء المنقطع ووجہہ ان المتصل ہو اخراج عن حکم المستثنی منہ بالمعنی المذکور ہو المنع عن دخول مثل ما دخل فیہ حکما بالاداۃ اتہا وہہنا لیس کذلک لان حکم الصدر ان من قذف فہو فاسق وہہنا لا یخرج من ہذا الحکم الا انہ لا یبقی فاسقا بعد التوبۃ فہذا حکم آخر ✣ اوردہ اصحابنا رح من امثلۃ الاستثناء المنقطع والوجہ الذی ذکرہ رح الاسلام فی کونہ منقطعا ہو ان صدر الکلام الفاسقون والتائبون لیسوا من الفاسقین فی شیء فاخرجہم لیسوا المستثنی منہ بل المستثنی منہ قولہ اولئک ای الذین یرمون والفاسقون حکم المستثنی منہ ولا شک ان الرمات التائبین داخلون فی المستثنی منہ واولئک غیر داخلین فی حکم المستثنی منہ وہو الفاسقون کما تقول القوم منطلقون الا زیدا اخرجہ غیر داخل فی القوم منطلقون وقد ذکرنا ان التقویم وجہ حسن بل کونہ منقطعا فائدۃ تامۃ من وہو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حکم المستثنی منہ بالمعنی المذکور والمعنی ان معنی الاخراج ہو المعنی عن الدخول کما ذکرنا فی حد الاستثناء والاستثناء المنقطع ہو ان یذکر شیء بعد الاداۃ اتہا غیر مخرج بالمعنی المذکور فقولنا غیر مخرج تاویل امرین احدہما ان لا یکون داخلا فیہ لکن لا یخرج عن عین فذلک حکم صدر الکلام ان من قذف صار فاسقا وقولہ الا الذین تابوا لا یخرج عن عین ذلک الحکم بل سناہ الامن تاب لا یبقی فاسقا بعد التوبۃ فہذا حکم آخر ونظائرہ فی القرآن کثیرۃ منہا قولہ تعالی وان تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف فان قولہ الا ما قد سلف ای الجمع بین الاختین الذین قد سلف فعل الجمع بین الاختین لکنہ غیر مخرج من حکم صدر الکلام وہو الحرمۃ لانہ حرام ابدا لکن اثبت فیہ حکما آخر وہو انہ مغفور ✣ ✣ ✣

صار التوکیل بالخصومۃ توکیلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فیہا الاقرار والانکار فصار جمیع الاستثناء الاقرار موصولا لانہ بیان تغییر الثانی اذ بیان تقریر لانہ لا فائدۃ اذ اراد بالخصومۃ سناہا اللغوی الذی ہو التخصومۃ لان الاستثناء الذی ہو تعلیق الجواب جمیع موصوفا ومفصولا ولو وکلہ بالخصومۃ واستثنی الانکار قبل لا یصح بالاتفاق لما فیہ من تعلیل اللفظ عن حقیقتہ اعنی المنازعۃ والانکار وہی تراۃ فمنی معلق الجواب والاصح انہ علی الخلاف بنا علی الوجہ الاول المحذور وہو انہ مجاز عن الجواب یشتمل الاقرار والانکار فیجوز استثناء ایہما کان ولا یلزم تعلیل اللفظ لانہ قصد مجازہ واستثنی بعض افراد المجاز کما یقال رأیت فی الحمام الاسود الا بدہ الا سد وذلک ان دخول الانکار فیہ لیس من حیث انہ سناہ الحقیقی بل من حیث انہ من افراد المعنی المجازی نظرا الی عموم المجاز والاقرار وان کان فسناہ وتبعا للانکار الا انہ لما صار مجازا عن معلق الجواب دخل کل منہما فیہ بسبب لاصالۃ وانما عند ابی یوسف رح فلا یصح استثناء الانکار لکن بالدلیل الذی ذکرہ فی عدم صحۃ استثناء الاقرار لانہ اثبت بالخصومۃ قصدا والاصح عندہ انہ یصح استثناء الانکار لانہ اثبت بالوکالۃ بالخصومۃ وکالۃ بالانکار فیکون استثناء منہما منتہ لہ استثناء الشیء من نفسہ وتقول ان یقول الاقرار اثبت ضمنا بالخصومۃ فصار کانہ اثبت صریحا فیتعذر خروج الانکار ولا یلزم ابطال الخصومۃ والاسترداد ان یقال الاقرار اثبت ضمنا وتبعا للانکار عند فوات المستثنی الانکار لزم استثناء والمستثنی الیہ فلزم استثناء الشیء من نفسہ **قولہ** مسئلۃ المستثنی متصلا والاستثناء متصل والاستثناء ینقطع بلفظ الا واستثناء حقیقۃ عرفیۃ فی التمیز علی سبیل الاشتراک وما سیعنہ الاستثناء فحقیقۃ فی المتصل مجازا فی المنقطع لانہا موضوعۃ للاخراج والاخراج فی المنقطع کلام المدارج محمول علی ان الاستثناء اسم الصیغۃ التی تطلق علیہا تہا اللفظ مجازا فی المنقطع فان لفظ الاستثناء یطلق علی فعل المتکلم وعلی المستثنی وعلی نفس الصیغۃ **قولہ** وقد اورد اصحابنا رح ان الاستثناء فی قولہ تعالی واولئک ہم الفاسقون الا الذین تابوا متصل اذ اولئک الذین یرمون محکوم علیہم بالفسق الا التائبین منہم فانہم غیر محکوم علیہم بالفسق لان التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ والفسق ہو الصیغۃ الخروج عن طاعۃ اللہ تعالی وقد جعل فی الاسلام وان دخل فی الصدر لکن لم یقصد اخراجہ عن حکم علی ما ہو معنی الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حکم غیر متعلق بہ بنوع وجہ الاعلی ما اختاروا ہو وجہ الفرق فی التقویم والحاصل ان المستثنی داخل فی الصدر لکن لا یتناولہ الحکم فی الصدر یعنی ہم الفاسقون لا یتناولہ الحکم لانہ لا اتصال لہ بالصدر اصلا وہذا ہو معنی الانقطاع الثانی باذکرہ فخر الاسلام وہو ان المستثنی غیر داخل فی صدر الکلام لان التائب لیس الفاسق ضرورۃ ان عبارۃ عن فساد یفسق وانتائب لیس کذلک لزوال الفسق

مسئلۃ الاستثناء المتعقب باطن وصحابنا قیدوہ بلفظۃ او بجاب وہو نحو عبیدی احرار الا عبیدی والا فما لیکے لکن ان الاستثنی بلفظ یکون اخص منہ فی المفہوم لکن فی الوجود یا وہو یصح نحو عبیدی احرار الا الاہو لا ولا عبیدہ لہ ہو اہم

بالتوبۃ وہذا مبنی علی ان المستثنی حقیقۃ اسم الفاعل بمعنی الفصل وہو اذا لم یتبین ذلک متحقق الحاصل ولکن الارجح الاخراج المتائب لیس بخارج عمن کان فاسقا فی الزمان الماضی وہذا احاصل الوجہ الثانی وہو ان التائب قاذف والقاذف فاسق الان الفسق لازم القذف وبالتوبۃ المخرج عن کونہ قاذفا فلم یخرج عن کونہ فاسقا وہذا الفسق فی الجملۃ وان لم یکن فاسقا فی الحال وہو اعرض لہ بان المستثنی منہ علی تقدیر اتصال الاستثناء لیس ہو الفاسق بل الذین حکم علیہم بذلک وہم الذین یرمون المشار الیہم بقولہ واولئک ولا شک ان التائبین داخلون فیہم فحکم علیہم وہو الفسق کانہ قیل جمیع القاذفین فاسقون الا التائبین منہم کما یقال القوم منطلقون الا زیدا لاکہ استثناء متصل بناء علی ان زیدا داخل فی القوم فخرج عن حکم الانطلاق فیصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنی منہ بسبب اللفظ ہو القوم او الضمیر المستتر فی منطلقون بناء علی انہ اقرب وان جعل الصفۃ فی المستثنی منہ لیس المراد ان المستثنی منہ لفظا ہو القوم البتۃ وانما جعل المستثنی منہ ہو منطلقون فمعنی الکلام ان زیدا داخل فی الذوات المحکوم علیہم بالانطلاق مخرج عن حکم الانطلاق کما فی قولنا انطلق القوم الا زیدا وکذا الکلام فی الآیۃ واجاب بعض شارحی عن ہذا الاعتراض بکلام تحقیقہ ان الفاسق ہہنا اما ان یکون بمعنی الفاسق علی قصد الدوام والثبات او بمعنی من صدرعنہ الفسق فی الزمان الماضی او من قام بہ الفسق فی الجملۃ فعلی الاول کان وبالا فالتائب لیس بفاسق ضرورۃ قضاء الشرع بان التائب لیس بفاسق حقیقۃ ومن شرطہ الاستثناء المتصل ان یکون الحکم متنا وللمستثنی علی تقدیر السکوت عن الاستثناء وہذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقین للتائبین بخلاف منطلقون فانہ یدخل فیہ زید علی تقدیر عدم الاستثناء وان اریدالثانی او الثالث فلا صحۃ لاخراج التائب عن الفاسقین لانہ فاسق بمعنی صدور الفسق عنہ فی الجملۃ ضرورۃ انہ قاذف والقذف فسق ولا یخفی ان منع عدم دخول التائبین فی الفاسقین بالمعنی الذی ذکرنا ومنع عدم صحۃ اخراجہم عن الفاسقین بالمعنی الآخر لیس بموجہ وان الاستدلال علی دخولہم بانہ قد حکم بالفسق علی اولئک باشارۃ الذین یرمون وہو عام لیس بصحیح للاجماع القاطع علی انہ لا فسوق مع التوبۃ وکفی بہ مخصصا وذکر بعض الافاضل ان دخول المستثنی فی المستثنی منہ انما یکون باعتبار تناول المستثنی منہ وشمولہ ایاہ لا بسبب ثبوتہ لہ فی الواقع کیف ولو ثبت الحکم للمساوی استثناء وہہنا الذین یرمون شامل للتائبین منہم فلا یضر فی صحۃ الاستثناء وانہم لیسوا بفاسقین فی الواقع فان التوبۃ تنافی ثبوت الفسق کما اذا لم یدخل زید فی الانطلاق فانہ یصح استثناءہ باعتبار دخولہ فی القوم مثل انطلق القوم الا زیدا والحاصل انہ یکفی فی الاستثناء دخول المستثنی فی حکم المستثنی منہ بسبب دلالۃ اللفظ او لا یقال فیکون دلیل خارج کما یقال خلق اللہ کل شیء الا ذاتہ وصفاتہ ولکن الجواب بان لا فائدۃ للاستثناء المتصل علی ہذا التقدیر لان خروج المستثنی من حکم المستثنی منہ معلوم فحمل علی المنقطع لفائدۃ جدیدۃ وہذا ہو مراد فخر الاسلام بعدم دخولہا التائبین فی صدر الکلام نوع لا یرد اعتراض ہہنا ح لا یقال لم لا یجوز ان یکون المستثنی منہ ہو الفاسقون ویکون الاستثناء لاخراج التائبین منہم فی حکمہ الذی ہو الحمل اولئک الفاسقین والاثبات لہم فان الاستثناء کما یجوز من المحکوم علیہ یجوز من غیرہ کما یقال کرام بلد تمیمیا وہم الازد الا زیدا لانا نقول ان کان زید او ان کان غنیا لکنہ خارج عن الحمل علی الکرام لانا نقول رفع یلزم ان یکون التائب من الفاسقین ولا یکون من القاذفین والامر بالعکس وقد یقال ان الاستثناء المنقطع من الفاسقین ولا یکون من القاذفین والامر بالعکس وقد یقال ان الاستثناء منقطع مطلقا فی جمیع الاحوال والاعمال التوبۃ وہو لا یخفی انہ یحتاج الی تکلف فی التقدیر لان الاعمال توبۃ الذین تابوا واولئک توبۃ القاذفین الی وقت ترتیب الحمل الذین جلدتم فالمصدر بالالف واللام موصولا وضمیر تابوا عائد الی اولئک وبعد المیتا والتی یکون الاستثناء مفرغا متصلا الاستثناء قولہ سلمۃ اذا ورد الاستثناء عقیب جمل معطوفۃ بعضہا علی البعض بالواو فلا خلاف فی جواز رجوعہ الی الجمیع او الی الاخیر خاصۃ واما الخلاف فی الظہور عند الاطلاق فمذہب الشافعی رح

الاستثناء والجمل المعطوفة كانه القذف تصرف الى الكل عند الشافعي رح وعندنا الى الاقرب لقربه وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام غيب ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف المجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرف الى الكل في المجمل المختلفة كانه القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد الى سبيل الخ الا بلفظ المطلب ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار + اى صرف الشافعي رح الاستثناء الى الكل نفي آية القذف قطع الشافعي رح قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجمل اوالشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا وقوله الا الى قوله فاجلدوا حتى ان المجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق بسقطان بالتوبة عنده فالمجمل المختلفة في آية القذف وهي قوله تعالى ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله واجلدوا وانحن جعلنا الاولين جزاء لانها اخر جا بلفظ المطلب موجهين الى الائمة وجعلنا اولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك

انه ظاهر في العود الى الكل وذهب بعضهم الى التفصيل وذهب ابو حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخيرة بوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة منقطعة عما سواها من الجمل نظرا الى حكمها وان انقطعت به باعتبار ضمير او اسم اشارة وتجعل ان المجمل الاقرب والاتصال دليلا والانقطاع معارضا دليلا آخر يبقى ان الاخيرة لسبب انقطاعها تصير بمنزلة جملة حال بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا تحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء والثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والجواب ان ثبت الضرورة من جانب صدر الكلام ورد ذلك انه لما صار الاستثناء لازما من توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من خبر والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا معطوفة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيقتضي اشتراك المجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة المجلد الشافعي رح في الحكم على ما مر من ان القرآن يرد على انظم لا يوجب الشركة في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك سلمنا في الاعراب لكن الحكم فلا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير الكلام لا الحكم لا دليل قوله ومرجع الكل الخ تنزل بعد ثبات الحط الى صورة حسية توقع فيها المنازع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على حمل تمت وهي قوله فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل الهمام رح من مذهب الشافعي رح في الاحكام على انه يجعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها خبرية ظاهرا للاستئناف بيان كمال القباحة فمن وجد تتميما للحد ولا تقبلوا لخاصية طلبية هي سوقه حيزه للقذف ومرجع الاستدلال انه قبل شهادة القاذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق وقد سقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن المجلد واذا لو كان عطفا عليه لسقط المجلد عن النائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لائحة ان لا حد رحمه ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوه والا ان الشافعي رح يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حد رحمه فعل وهو لم يسقط المجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المحدود وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر لعدل عنه عنده قياسا على الدليل فظهر ان الاستثناء هو الذين تابوا او اصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط المجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتدأة غير وقعت موقع الجزاء بل هي از الة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة الى تشديد ما شيعات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى تهم الفاسقون انما يكون بهتك ستر لمصلحة مرجوة فائدة معينة مجوزة من قاذفة اربعة شهداء فجلد لا تقبل التوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة فمن يكون رد الشهادة لسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان الجملة لا تعطف على الحكم بالواو بل بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قبل الواو المجردة الفسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذ جعلنا ما نحن فيه من قبيل ان اكرمك فاكرم زيدا يعرض لسلبه رد الشهادة مع انه قريب + + + + + + + + + +

قولہ

قولہ

قولہ

قولہ

اما الاول فهی التوریة فمسکوا بالسنة ما دامت السموات والارض وادعوا التعلق فیها تواترا وهو عن الاصل عن موسی علیه السلام ان الامر للتکرار فلنا بعد الدعوی غیر صحیح بوجود التحریف واما النقل فلانه یوجب کون الشیء مامورا به ومنهیا عنه فیکون شیئا قبیحا ولانه یوجب البداء جهلا تعالی

ولنا ان عمل الاخوات فی شریعة آدم علیه السلام وعمل الجزء الی حواء علیه السلام لم یکونا واجبین ثم نسخ فی غیر شریعة علیه السلام لان الامر للوجوب للبقاء

واما هو بالاستصحاب فلا یصح التعارض بین الدلیلین بل الدلیل الثانی بیان لمدة الحکم الاول الذی لم یکن معلومة بناء قولهم بان التعارض بالاستصحاب

مع ان الاستصحاب لیس بحجة عندنا بمستقل لانه یلزم ان لا یکون نقض مائی زمن النبی صلی الله علیه وسلم حجة الان وقت نزوله فما وجده فلا

الجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اعنی فی کل صورة علم انه لم یتغیر واما بان النقض بدل علی شریعة موقتة قطعا

زمان نزول الناسخ فبعد اتحاد مع التعارض المذکور اعلم ان فحوی الاسلام مع اجاب عن قولهم انه یوجب کون الشیء مامورا به ومنهیا

عنه فقوله ان الامر للوجوب للابقاء طاما التعاقبا بالاستصحاب فلا یلزم کون الشیء مامورا به ومنهیا عنه فی حالة واحدة وفی هذا

الجواب نظر وهو انه لو کان التعاقب بالاستصحاب لیس بحجة عند علمائنا فیلزم ان لا یکون نقض مائی زمن تیوه لنبی

علیه السلام محرما الانی حالة نزوله ولا یکون حجة بعده باطل قطعا وهذا قول باطل قطعا فیلزم من النبی علیه السلام لان بوفاته علیه السلام

ارتفع احتمال النسخ وبقی الشرائع التی نقض النبی علیه السلام علیها قطعیة مؤبدة وقد خطر ببالی عن هذا النظر جوابان احدهما ان یلزم ان

مثل هذا الاستصحاب بحجة فی کل استصحاب یکون عدم التغییر معلوما فلما نزل حکم علی النبی علیه السلام قطعیة بالنقض وتقاعد بالک استصحاب وعدم العلم

انه لم ینزل شیء او نزل لیس النبی علیه السلام اباه فلما لم یعلم انه لم ینزل شیء مثل هذا الاستصحاب یکون حجة وثانیهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب

بل النقض یدل علی شریعة موقتة قطعا الی زمان نزول الناسخ وبعد اتحاد مع التعارض المذکور وهو کون الشیء مامورا به ومنهیا عنه فی زمان واحد لان

النقض الاول حکمه موقت الی زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم یبق موجب الاول وهذا عین ما ذکرنا فی اول الفصل انه لما کان الشارع

عالما بان الحکم الاول موقت الخ فلان یحتاج الی دفع التعارض المذکور بان نقول ان ابقاء بالاستصحاب وفی هذا حکمه بالعبث وهی کما تری

تم الاماته وایضا یکون حسن الشیء وقبحه فی زمانین

یکون فعله وسلم فمثل التوجه الی بیت المقدس والوصیة للوالدین کان مطلقا فرفع قوله تعالی القائمون بطلان نسخ شریعة موسی علیه السلام فقالوا تمسکوا بما فیها

واد عوا فی کل مسئلة انه متواتر ما الکتاب فما قالوا انه فی التوریة تمسکوا بالسبت ای بالعبادة فیه قیام بها مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل فی بیت وغیره

واما قول النبی علیه السلام فما نقلوا عن موسی ان هذه شریعة مؤبدة الی یوم القیمة وفی لفظ الاوعاء الی الجاب وهو مع التواتر الذوقی علی کتابهم لما وقع فیه من التحریف اوقعت

النسخ وتناقض الاحکام کیف ولیس حق فی زمن نجب بقدر من نبوة وعدد وکیون اخبارهم تواترا وخبر تایید شریعة موسی علیه السلام مما افتراه ابن الراوندی الملحد رفع وهو

الرسالة التی بینا علیه السلام وهو موضح ذلک لاشبه معارضتهم بوضع خرصهم علی وضع رسالة محمد علیه السلام القائلون ببطلان النسخ قد تمسکوا بوجهین الاول انه یوجب کون الشیء

مامورا به ومنهیا عنه فلازم حسنه قبحه لذاته وهو منقطع الثانی ان النسخ لا یجوز لان یکون بدون مصلحة لاستلزام العبث علی الحکم تعالی بل یکون الحکم تخفیفا ولا خفیف تایبا وبذا رجوع

عن المصلحة الاول بلا طلاع علی مصلحة اخری فیلزم البداء وهو محال کلا جاج علی الله فانی فالمقدمة استدلال الاعلی ثبوت النسخ بایات نص فیها علی حقیة موسی وغیرهم وهو نسخ بعض

الاحکام الثابتة فی زمن آدم علیه السلام لکن لا یخفی ان رسالة یفعل القول تایید شریعة موسی علیه السلام بدلیل قولی الابقاء الاحکام المذکورة کانت جائزة بالاباحة لا صلیة بعدان الاباحة

الشریعة فرفعها لا یکون نسخا ولو سلم کانت فی حق امة مخصوصة او کانت موقتة الی ظهور شریعة الناقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقیید لم نشأ من دلیل فلا

یصلح ان یکون الاباحة الاصلیة بعد ثبوت شریعة لان الناس لم یترکوا سدی فی زمن من الازمنة فرفعها یکون فی الحال محالا وجاب ثانیا من الیهود العالمین بطلان النسخ

عقلا علی ما ذکره المحققون واشار الله الی ابطال الاول بقوله لا یتغیر تبدیل الاحوال بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص علی السواء فی سلسلة الموجودات فقوله

قوله فنظر ببالی القائل ان یقول الاعراض تماثل علی تجوز الاسلام وجوز قائل ان الاستصحاب لیس بحجة اصلا فحینئذ یجوز ان یکون حسن الشیء وقبحه فی زمانین مختلفین

واما هنا فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى واشباهها ويجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية والحاضرة والمستقبلة التي تجري مجرى الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم بتاتا اما ان تحته تابيد لفظا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او لا كالاشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها موقتة بدلالة ارتفاع التمييز او توقيت كقوله تعالى حتى اعطوا الجزية ✻ عطف على قوله تابيد ✻ فان النسخ قبل تمام الوقت بدا او يكون الحكم مطلقا عن التوقيت ✻ اي عن التابيد والتوقيت ✻ فالذي يجري عليه النسخ بدا فقط واما شرعه فمتمكن من الاعتقاد كان لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند

الشافعي لان المقصود منه الفعل ففقبل حصوله يكون بدا ولنا انه عليه السلام امر بليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل وذلك لان المقصود هو الاعتقاد حتى لو اعتقد وعزم ان يفعل حيث وجد تا ✻ اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل ✻ الاعتقاد اقوى فانه يصلح ايجابا يكون قربة مقصودة كما في التشابه ✻ وهو جواب اي الاعتقاد ✻ لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ✻ فان العمل يمكن ان يسقط لعذر كالاقرار والصلوة والصوم ونحوها ✻ وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل ✻ اي من قبل النسخ قبل العمل عند البعض وعند البعض بين ✻ نسخ فان الاستخلاف لا يكون استخلافا ان الاستخلاف لا يكون الا مع تقدير الاصل على ما كان ✻ بدا لما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر لا يفيد الا حرم الاصل فكيف يكون استخلافا ✻ بدا بالاشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ ✻ قلنا المأخوذ المفيد مقامه وهو الحرمة الاصلية واما النسخ فهو لما كان ابطال

✻ الاصل كذا الثاني لانه قابل بان التقابل بالاستخلاف فالقول بان التقابل ليس بالاستصحاب يكون رفعا لكلامه لا توجيها له قوله واما محل النسخ حكم شرعي فرعي الحقيقة تابيد وملاقوقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يجري مجراها ✻ وهو جعل بخلاف الاخبار عن جعل الشيء او وجوده مثل حلال وذلك حرام وللدليل بابتا ✻ تابيد ودوام الحكم ما دامت الدار التكليف ولفظ كان التقييد بقولنا دوام القيمة تابيد الا توقيتا فان قيل قد سلمتم منع التابيد في الكتاب الطويل فجوزان يحكم تابيد يقصد منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان خرد ليل بين انتفاء ✻ يكون انتفاء نسخا في حقنا فنقول حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واراده البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة ولبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد ✻ في الحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان ✻ قيد الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور ✻ على انه يجوز النسخ اذ لا بعد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ حتى قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ نفيه فيلزم التناقض قلنا لا مساغ ✻ هنا بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا مساغ بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما اذا قال لهم عند انتهاء وقت ذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل مجيء غد فقد لا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم غدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعد عدم استمراره منافيا لدلالته وذلك كما اذا قال لهم كل رمضان حتى جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب فقط ولكن نفيا لتعلق الحرج فيبقى من الرمضانات وتناول الخطاب بلفظه الحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب عين زمان الوجوب فتقييد الاول ما بدا لنا الثاني حتى قلت قوله تا سلى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاقيا فكيف جعلته من امثلة الاحكام الشرعية قلت من حيث انه حكم وجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ورجحنا قوله ✻ وذبح ابراهيم عليه السلام انما يدل على ان ابراهيم عليه السلام مأمور بذبح ابنه ✻ ولا يدل على ان الذبح مأمور به ✻ بقوله تعالى ✻ فديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا من المأمور به لو كان المأمور به مقدمات الذبح لا الذبح الى الفداء لانه مجرد قد اتى به وايضا لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة استثناله

لا القياس على ما مر وقد الاجماع لانه ان كان في حياة النبي عليه السلام يكون ان جاب السنة لانه مقرر وبيان استمرار الحكم وان كان بعده فلا نسخ ح فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رحمه لنفسه لا يجيء بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها نه ذا دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه ه اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث اولة بكتة لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ه لانه ان نسخ الكتاب بالسنة لقول الطاعن خالف ما زعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعارض بينهما اولى واجتمع بعض اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة نه ذا بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين ه اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا ه قوله عليه السلام لا وصية لوارث وتعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية ه اول الآية قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ه نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد ذراي ما من الاحتجاجين بعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله هذا ان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث فهو ضعيف الباقي تولى بنفسه بيان حق كل منهم

استثناء بذلك واقتداء به في الترجيح وامر الدية على حق العفو. ذلك لجمعين ه والاثاني ظاهر لو لم يتبع فكان تركه مستحبا فان قيل قد وجد الترجيح لما روي انه ترجح فكان كلما قطع شيئا منه عقيب القطع فلما خلاف العادة والظاهر لم يتعقل تعلقه به ولو كان لما احتج الى القدر وهم لا نحيي ان هذا الترجيح ليس من قبيل الترجيح قبل العمل بل من قبيل ما يعلم بعد العمل انه اولى فان الترجيح قبل العمل ما يكون مرجحا لاحد الدليلين على الآخر قبل العمل بهما ليعمل بالراجح منهما دون المرجوح وهذا ليس كذلك اذ لا معنى لترجيح ما ينافي العمل بالدليل بعد العمل به قال الامام الاكمل ان الترجيح انما يكون بعد تعارض الدليلين وهو انما يكون بعد العمل بهما ولهذا قال مشايخنا ان الترجيح قبل العمل بالدليل ترجيح بما لا يصلح للترجيح وهو ان يكون الدليل الذي يترجح به سابقا على الدليل الذي يترجح عليه وهو معدوم اعدام فكيف يصلح للترجيح ه ان قيل الاصل ان يكون الحكم الثابت بالدليل ثابتا الى ان يوجد ما يغيره فاذا وجد ما يغيره ارتفع الحكم الثابت بالدليل الاول فلا يكون الدليل الاول معارضا للدليل الثاني حتى يحتاج الى الترجيح قلنا هذا مسلم لو علم تقدم الدليل الاول على الثاني وليس كذلك لجواز ان يكون الدليل الاول متأخرا عن الثاني فيكون الثاني منسوخا بالاول فيحتاج الى الترجيح ه قوله لان الاجماع لا يحتمل النسخ بعد النبي عليه السلام لان الاحكام انما تثبت بالاجماع بعد النبي عليه السلام لانقطاع الوحي والاجماع انما يكون حجة بعد انقطاع الوحي لان الاجماع لا بد له من مستند من الكتاب او السنة لان الامة لا تجتمع الا عن توقيف ولا يجوز ان يكون المستند هو الاجماع لان الاجماع لا يكون حجة الا بعد انقطاع الوحي فلا بد من مستند آخر وهو الكتاب او السنة ولا يجوز ان يكون المستند هو الكتاب او السنة لان الاجماع لو كان ناسخا لهما لكان متأخرا عنهما والمتأخر عن الناسخ لا يكون الا ناسخا فيلزم ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب او السنة وهو باطل لان الناسخ لا بد ان يكون مثل المنسوخ او اقوى منه والاجماع ليس مثلا للكتاب او السنة ولا اقوى منهما لان الاجماع يحتمل الخطأ والكتاب او السنة لا يحتمل الخطأ فلا يكون الاجماع ناسخا لهما ولا يلزم من كونه منسوخا بهما كونه ناسخا لهما لجواز ان يكون الشيء ناسخا ومنسوخا باعتبارين كالوضوء من لحوم الابل كان ناسخا لترك الوضوء من لحوم الابل ومنسوخا بالوضوء من مس الذكر ولا يجوز ان يكون الاجماع ناسخا لخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لانه تفصيل ناسخا +++

قولہ وقولہ تعالیٰ الخ

یا ہی ہذا اشارۃ لقولہ تعالیٰ یوصیکم اللہ وقال علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث ہذا ہو المستدل علی فساد الاستحاج الشافعی بقولہ ولان عمر رضی اللہ عنہ قال ان الرجم کان مما یتلی فی کتاب اللہ تعالیٰ فہذا قولہ تعالیٰ فامسکوہن لم ینسخ بقولہ علیہ السلام الشیب بالشیب بل نسخ بالکتاب وہو قولہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما وکان ہذا مما یتلی فی کتاب اللہ تعالیٰ فنسخ تلاوتہ وبقی حکمہ لما بین فساد ما احتج بہ بعض اصحابنا علی نسخ الکتاب بالسنۃ والسنۃ بالکتاب اراد ان یذکر الحجۃ الصحیحۃ بہذا المطلوب فقال ہذا والحجۃ انہ علیہ السلام حین کان بمکۃ تصلی الی الکعبۃ وبعد ما قدم الی المدینۃ کان یصلی الی بیت المقدس فالاول انکان بالکتاب فنسخ بالسنۃ والثانی کان بالسنۃ فنسخ بالکتاب واعلم انہ علیہ السلام لما کان بمکۃ کان یتوجہ الی الکعبۃ ولا ندری انہ کان بالکتاب او السنۃ ثم لما قدم المدینۃ توجہ الی بیت المقدس ستۃ عشر شہرا او سبعۃ عشر شہرا ثم نسخ ہذا بالکتاب وہو قولہ تعالیٰ فی جہۃ شطر المسجد الحرام فنسخ السنۃ بالکتاب متیقن بہ واما نسخ الکتاب بالسنۃ فی ہذہ الصورۃ فمشکوک فیہ وحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا دلیل علی نسخ الکتاب بالسنۃ وہو قولہ + وقالت عائشۃ رضی اللہ عنہا ما قبض رسول اللہ علیہ السلام حتی اباح اللہ تعالیٰ لہ من النساء ما شاء فیکون السنۃ ناسخۃ لقولہ تعالیٰ لا یحل لک النساء من بعد لانہ لیست بنیا فجاز لہ بیان مدۃ حکم الکتاب بوحی غیر متلو ویجوز ان یبین اللہ تعالیٰ بوحی متلو مدۃ حکم ثبت بوحی غیر متلو وقولہ ناسخ بخبر منہا ای بخبر مما ہو دون النظم وان سلم ہذا لکنہا انما تنسخ حکما ثبت بہا وہو انی الحکم مثلان + ای سلم ان المراد الخبریۃ من حیث النظم فالسنۃ لا تنسخ نظم الکتاب فان الاحکام المتعلقۃ بالنظم باقیۃ کما کانت بل تنسخ حکمہ والکتاب والسنۃ فی اثبات الحکم مثلان وان الکتاب راجح فی النظم بان نظمہ معجز وثبت بنظمہ احکام کالقراءۃ فی الصلوۃ ونحو ہا + ولیس ذلک من تلقاء نفسہ لقولہ تعالیٰ ان ہو الا وحی یوحی + ای لیس نسخ الکتاب بالسنۃ من تلقاء نفسہ وہذا جواب قولہ قد یکون بان ابدلہ من تلقاء نفسی + وقولہ علیہ السلام فاعرضوہ علی کتاب اللہ فان وافقہ فاقبلوہ فی الصحۃ بحیث یصح بہ الکتاب + +

قولہ الی ہذا الخبر الخ اشارۃ بقولہ تعالیٰ یوصیکم اللہ الی ان الایصاء الذی فوض الی الصحابۃ فی قولہ فلا وصیۃ لوارث منسوخ بجعل الصحابۃ وجمہورہم عن معرفۃ مقادیرہ فصار بیان الوارث بمنزلۃ الایصاء وکذا الفاء فی قولہ علیہ السلام ان اللہ اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث تشریان ارتفاع وصیۃ الوارث انما ہو بسبب شرعیۃ المیراث کما یقال زارنی فاکرمتہ فقد یقال ان الثابت بآیۃ المواریث وجوب حق غیر متلو بالرأی الارث وہو لا ینافی تبوت حق آخر بطریق آخر کذا فی المرآۃ وذکر الامام الرضی رحمہ اللہ ان المتلو فی آیۃ المواریث انما ہو وجوب الوصیۃ لا جوازہا وہو جواز انما تنفی بقولہ علیہ السلام لا وصیۃ لوارث منسوخۃ نفی اصل الوصیۃ لکن لا یخفی ان جواز ہا لیس حکما تابعا صالحا بل اباحۃ اصلیۃ والثابت بالکتاب انما ہو الوجوب المرتفع بآیۃ المواریث فلا یکون ہذا من نسخ الکتاب بالسنۃ قولہ وکان ہذا مما یتلی فی کتاب اللہ تعالیٰ الخ یعنی ان حکم قولہ تعالیٰ فامسکوہن فی البیوت قد نسخ بقولہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما لکن ہذا نسخ الشلاوۃ دون الحکم وقولہ فامسکوہن بالکس ومنسوخ التلاوۃ وان لم یکن قرآنا متواترا ومتلوا بالمصاحف لکنہ یحمل من قسم الکتاب لا السنۃ ولذا قال عمر رضی اللہ عنہ لولا ان یقال زاد عمر فی القرآن لکتبت ہذہ الآیۃ بیدی الی آخرہ بالصحف قولہ فنسخ الکتاب متیقن فیہ یجب ان یدل علی ان المتوجہ الی بیت المقدس کان ثابتا بالسنۃ سوی القرآن المتلو فی القرآن وہو لا یوجب التیقن کالتوجہ الی الکعبۃ قبل التوجہ الی بیت المقدس فانہ لا یعلم کونہ ثابتا بالکتاب لجواز ان یکون ثابتا بالسنۃ ایضا فی قلنا قد ظہر انتفاء ہذا الاحتمال حیث کان النبی علیہ السلام یتوجہ بمکۃ الی الکعبۃ قولہ وحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا دلیل علی نسخ الکتاب بالسنۃ فیہ بحث لعدم النزاع فی ان الکتاب لا ینسخ بخبر الواحد فکیف یصح الاستدلال بہ علی ما نقل عن بعض فی ذلک سابقا ان قولہا حتی اباح اللہ لہ ظاہر فی انہ کان بالکتاب لقولہا قبل انہ قد یتوہم انہا اللہ تعالیٰ ذکرت ہذا الکلام کما ذکرت الآیۃ السابقۃ لیصیر ان ہذہ الزیادۃ علی الناسخ لکن الناسخ لیس بالکتاب لان قولہ تعالیٰ من بعد بمنزلۃ الاستابید او المطلقۃ تتناول الابد قولہ ولیس ذلک من تلقاء نفسہ فان قلت تجوز

بدلیل سیاق الحدیث وہو قولہ علیہ السلام یکثر لکم الاحادیث من بعدی وما ذکر من الطعن فانہ نسخ الکتاب بالکتاب
والسنۃ بالسنۃ وارد فان من ہو مصدق یتیقن ان الکل من عند اللہ ومن ہو مکذب یطعن فی الکل والاعتبار بالطعن الباطل
وفیما ذکرنا اعلاء منزلۃ الرسول علیہ السلام وتعظیم منتہ وتظاہر نسخ الکتاب بالکتاب کنیۃ + کنسخ الوصیۃ للوالدین بآیۃ
المواریث ونسخ الکتاب بالسنۃ ماروت عائشۃ رضی اللہ عنہا ما قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اباح اللہ تعالی
لہ من النساء ما شاء فیکون قولہ تعالی لا یحل لک النساء منسوخا بالسنۃ ونسخ السنۃ بالکتاب نسخ التوجہ الی بیت المقدس
بقولہ تعالی فول وجہک شطر المسجد الحرام ونسخ السنۃ بالسنۃ قولہ علیہ السلام کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروہا الحدیث
مسئلۃ یجوز ان یکون الناسخ اشق عندنا لانہ فی ابتداء الاسلام کل من علیہ الصیام کان مخیرا بین الصوم والفدیۃ ثم صار
الصوم حتما وعند البعض لا یصح الا بالمثل او الاخف لقولہ تعالی ما ننسخ من آیۃ نات بخیر الآیۃ قلنا الاشق قد یکون خیرا لان فیہ فضل الثواب
مسئلۃ لا ینسخ المتواتر بالاحاد وینسخ بالمشہور لانہ من حیث انہ بیان یجوز بالاحاد ومن حیث انہ تبدیل لیس کذلک والمتواتر فیجوز
بما ہو متوسط بینہما + ای بین المتواتر وخبر الاحاد وہو المشہور + واما المنسوخ فہو اما الحکم والتلاوۃ معا فالقرآن وقد مر بیانہ عند
ثبوت العلماء او بالانساء کصحف ابراہیم علیہ السلام والانساء کان للقرآن فی زمن الرسول علیہ السلام قال اللہ تعالی
سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء اللہ فما بعدہ فاتہ فلا تقولہ تعالی انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون واما الحکم فقط واما التلاوۃ
فقط ومنعہ البعض لان النص لحکمۃ والحکم بالنص فلا انفکاک بینہما ولنا قولہ تعالی فامسکوہن فی البیوت فنسخ حکمہ
وبقی تلاوتہ ونظائرہ کثیرۃ کوصیۃ الوالدین وسورۃ الکافرون ونحوہما + ونسخ قرآۃ ابن مسعود ثلثۃ ایام متتابعات مع
بقاء حکمہ ودلان حکمہ + ای حکم النص علی قسمین احدہما یتعلق بمعناہ والآخر بنظمہ کالاعجاز وجواز الصلوۃ وحرمۃ المس و
القرآۃ للجنب والحائض فیجوز ان ینسخ احدہما دون الآخر واما وصف الحکم عطف علی قولہ واما الحکم فقط واما التلاوۃ فقط فقد تختلفہ
یجوز ان یکون بالاجتہاد وقلت ہو راجع الی الوحی حیث اذن اللہ تعالی لہ فی الاجتہاد ومن غیر ان یقرہ علی الخطاء **قولہ** لیس بسیاق
الحدیث فانہ یدل علی ان المراد خبر لا یقطع بصحتہ حیث لم یقل فاذا سمعتم منی وقیل ہذا الحدیث مما یخالف کتاب اللہ تعالی الدال علی وجوب اتباع الحدیث
مطلقا **قولہ** واما المنسوخ الخ یعنی ان ہذا التفصیل انما ہو فی منسوخ الکتاب اذ الحدیث لیس من الوحی المتلو حتی یکون منسوخ التلاوۃ بل ہو الیحی غیر المتلو فی
الاتی حکمہ المراد بالحکم ہہنا ما یتعلق بمعنی الکتاب لا بنظمہ **قولہ** فقد مر بیانہ عند بحث المنطوق ای یعنی کما یرفع الحکم والتلاوۃ یدل شرعی حتی یکون نسخا
فقد مر بیانہ بعد ذلک وتحقیقہ ان المراد بالحکم ہو العلم بالوجوب ونحوہ والانعدام فی ارتفاع ذلک بموت العلماء او بانقلاب اللہ تعالی ذلک العلم عدما مفہوما
وفیہ بحث لان الحکم غیر العلم والعلم انما یقوم بالروح وہو لا یفنی بالموت فلذا احال ہذا البحث علی غیرہ **قولہ** سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء اللہ دلیل علی
ثبوت النسیان فی الجملہ لان الاستثناء من النفی اثبات اشارۃ وان لم یکن کذلک عبارۃ وذلک مثل ما روی ان سورۃ الاحزاب کانت تعدل سورۃ
البقرۃ **قولہ** فقد اختلفوا ان الزیادۃ علی النص نسخ ام لا یعنی ان الزیادۃ ان کانت جبلیۃ کزیادۃ صلوۃ سادسۃ مثلا فلا نزاع بین الجمہور
فی انہا لا تکون نسخا وانما النزاع فی غیر مستقل ومتصل بجزء وشرط او زیادۃ ما یرفع مفہوم المخالفۃ واختلفوا فیہ علی ستۃ مذاہب الاول انہ نسخ
والیہ ذہب العلماء الحنفیۃ الثانی انہ لیس بنسخ والیہ ذہب الشافعیۃ الثالث ان کانت الزیادۃ ترفع مفہوم المخالفۃ فنسخ والا فلا الرابع ان
غیرت الزیادۃ المزید علیہ بحیث صار وجودہ کالعدم شرعا فنسخ والا فلا والیہ ذہب القاضی عبد الجبار
الخامس ان تحدث الزیادۃ مع المزید علیہ بحیث یرتفع التعدد والانفصال بینہما فنسخ والا فلا السادس
ان الزیادۃ ان رفعت حکما شرعیا بعد ثبوتہ بدلیل شرعی فنسخ والا فلا والظاہر قولہ بدلیل شرعی مما ذکر لزیادۃ البیان

فرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب الحنفية وهو بصريحه ان الزيادة المتخلف قيامها بنفسها وبمجرد زيادة الجزء وزيادة الشرط انما يزيادة الجزء فانما يكون مثلا اذا كان الواجب في اثنين بعينهما كان الواجب في احدهما فالزيادة بمنزلة رفع حرمة ترك الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعينها كان الواجب احد اثنين فالزيادة بمنزلة رفع حرمة ترك احدهما بين الاثنين والثالث بالحاق شيء زائد فالزيادة بمنزلة رفع اجزاء الاصل وانما زيادة الشرط فانما تفيد اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل محكم شرعي مستفاد من النص وايضا مطلقا يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قال واحرمة الترك التي فيهما التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت بعد ان لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه فذكر ان التخيير رفع حرمة الترك وهي حكم شرعي ورفع حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك للواجب الواحد انما كانت ثابتة او لم يكن شيء آخر خلفا عنه الا اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد فلا يكون ترك حرام فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف هذا حكم شرعي مبني على عدم اصلي اذ يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فهما لا يكون نسخا فلهذا اثبت التخيير بين فصل الرجل ومسح الخف بجزء الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالبديل فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فتقرع على مذهب ابي الحسين فنقض الكتاب اوجب فصل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين فصل الرجل ومسح الخف بجزء الواحد وايضا اوجب النقض التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بجزء الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بتبديل الشرع عند الماء وايضا النقض اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بجزء الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص يوجب حرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم غير ثابتة على عدم الحائض وايضا وجوبها ثابتة على عدم الخلف وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي الاستخلاف لشيء وان كان نفي المسح والتيمم بحكم شرعي اي ان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء بالبدل ثبت بالخبر المشهور نسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا

ان يكون على نفط المبنى للمفعول اي ان يجعل بعض الاجزاء التي هي الاصل فيما ينتقل الامر الخروج عن العهدة وترفع وجوب القضاء وهذا ذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالانتقال بالفعل الاصلي لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم تعلقه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي قالا ولي ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين بمثل ما افيد قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو بين يرتفع والمرتفع هو عدم قيام غير بهما فما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون نفيه نسخا قوله ايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود لاحكم معلوم هو الجواز بما يتطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز وانما يشتمل على القيد ليستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما وجوب اتفاقا وحكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله لو كان الامر كما توهم اي لو كان الوقوف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه تبتني على عدم خلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في الشخص فيكون فريضة الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا الآتي لتوهم حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فنسئل بين يلزم فيما الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله لانه انما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرتين وشاهد ويمين وبين التخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالبديل المعروف بان الواجب التخيير احد الامرين او الامور لاعلى التعيين وفي الاستخلاف واحد معين وهو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا ولو فرضنا الان الخلف جعل كانه عين وذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب او لا على التعليلين

قوله وتقديم الخ امران اي فالواجب ان يكون الشاهد واليمين بالسوية + ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يراد التقديم على الجلد والنفيه والترتيب والولاء على الوضوء وهو به اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل + والايمان على الرقبة بالقياس + اي لانه قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل + يرد ههنا انكم رددتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حدثي وجباه وانتم تثبتون الفرضية لانها اثبتت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد رددتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب يمكن ان يجاب بانا لم نرد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم جواز الاصل بل الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه ياثم بتركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبتين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيئا من اجزائه واجبا بعينه بمعنى انه ياثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلوة الا بهما

قوله قوله تعالى فاستشهدوا امران اي فرض بر بنية بمعنى فاطلبوا فان الكم يمين جاز ان يكون امرا فيكون هذا امرا ثالثا فيكون ندبا فلا يكون دليلا على الوجوب فيبحث لان الاصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرتان او فاشتشهد رجل وامرتان وهذا على تقدير افادته الحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الحصار لان التفسير بيان لجميع ما يريد بالمجمل + اقتضى فلا نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان فيه ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على الحصار الاستشهاد في النوعين على ان غيرهما لا يعتبر عند الله وان لم يكن لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك **قوله** فلا يراد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والبينة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدءوا بما بدء الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل الاعضاء والوضوء على ما هو مذهب مالك رح بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوءه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان الصلوة بقوله عليه السلام للاعرابي اخف في صلوته ثم صل فانك لم تصل **قوله** مر ذكرها يعني فان قيل كيف يزيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة به وهذا فانما ترفع حكم الكتاب ورب ما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصر بالفرضية والوجوب ههنا سواء للصحة وعدمها اذ النزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد بالتغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان التغريب غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على فساد على عام فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت فهم يكون الفاتحة فرضا واجبا معا متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرانا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء متما للصلوة واما كونه شرطا فيقتضي الى النية ملا خلاف انما تميز العبادة عن العادة فعلى هذا يعني ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد الفرق بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فاعلم ان قول الم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي اثما باعتبار تركه النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة نوع لا يلزم النسخ

فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا محال ان اجيب فرض + جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلتدبر جيدا وقس نظره في احكام هذه الشريعة الغراء هو الذي اصلنا ثابت وفرعه في السماء + فصل في بيان الضرورة وهو اربعة

النوع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله ثم ورثه ابواه فلاصه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب + اي اذا بين تعيين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا + وكذا نصيب رب المال شائعا للمشركة في صدر الكلام + اي اذا بين تعيين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق حال ربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح فايدة ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك والمضارب اجير عليه فهذا هو القياس وما هو حجة الاستحسان مذكور في المتن + والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر فعايته يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن اقوالهم سقفة البدن في ولد المغرور روي عن عمر رضي الله عنه حكمه فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورقيمة الولد والعقر وكان شاورعليا واشتهر في الصحابة رضي الله عنهم ولم يرد احد ولم تقض برقيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بالمدينة على ملا وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا السكوت جعل بيانا اي جعل اقرارا لحال في المناكل وهو ان يستحي عن ايداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو الواجب عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعوته والثالث ما جعل بيانا بالضرورة وقع الغرور كالمولى لو سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا وفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع + جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري التصرف يكون ذلك ضررا والضرر لا يمتنع والوقف ثم ينقض الشفيع تصرفه فيتضرر المشتري ايضا + والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحو له علي مائة درهم ومائة وثلثمائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول

قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل ان نفرض ان الاصل في الاعضاء الثلثة مسح الراس وسمي عدم اجزائه كونه متروكا في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام ما وظيفه الذي يرتفع الزيادة اجزاءه **قوله** لم يجعل تلك اي الواجبات يعني انه يلزم ان يكون الواجب في الوضوء الافاضة وفي ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح والجبيرة في الملاصق بحيث لا يمكن جاوزه **قوله** اصلا ثابت اقتضاء بتغيير صيغته فيثبت لطف الابهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم اية ثابت بمحاكاة ان قواعد فقهه اصول ثابتة محكمة بنا محكمة بنا عالية مشهورة كقولهم فقه قوله لا تكرار في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تخصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان التصيب لا فرز فاده تعالى ان لك تسعة وتسعين نعجة فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في احكامه كالشارع والمجتهد صاحب الحادثة **قوله** كذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسان يقدم ذلك بجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من شانه فان الامة كما بينا الشارع لو لم يكن مبينا لاحتيج الى التبيين ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر انما جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وهي الاجازة فليتأمل من سكوت البكر الى السكوت في المناكل جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي توجب الحياء وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء المانع من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب ذلك اي توجب حياء وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على الحياء من الحكم وهو الاجازة والصحيح ان الكلام في قوله لحالها لما عليه صلة للبيان وانما جاء تعليلا اذ المعنى جعل السكوت بيانا لاحوال حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال يعني عبارة عن جعل الحياء بيانا للاجازة لان الحياء يمنع البكر عن التكلم فجعل بيانا بمنزلة صريح عبارة الاجازة **قوله** في المناكل هذا يرد على الموفق لما ذهب اليه بعده وهو ان البيان ثبت بدلالة حال متكلم **قوله** اذا كان مولى سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل كيف يجعل ان يكون سكوته اذنا مع انه يحتمل سكوته لاحتمال ان لا يعلم بذلك او لعدم قدرته على المنع قلنا ترجح جانب الرضى بقرينة العادة فان من شان من يكون عبدا لغيره ان يتصرف في ماله بغير اذنه فسكوته مع علمه بذلك دليل على الرضى وهذا هو المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم البكر تستأذن في نفسها وصماتها اقرارها وهو عليه السلام خص البكر بالذكر لان الثيب لا تقول الا بصريح الاذن **قوله** والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحو له علي مائة درهم ومائة وثلثمائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول

قولہ لان

وعند الشافعی رحمہ اللہ المائۃ مجملۃ علیہ بیانا کما فی مائۃ و ثوب ومائۃ وشاۃ لنا ان حذف المعطوف علیہ فی العدد مستعار عن اللفظ بحدیث بمائۃ بعشرۃ دراہم وثمانیۃ فیحمل علی ذلک فیما ہو مقدار بخلاف العبید والثوب علی انہما لا شیئان فی الذمۃ + فقولہ فیحمل علی ذلک ای علی حذف المعطوف علیہ فالحاصل انہ بعد ذکر بعد المائۃ بالاتفاق فان کان بعد المائۃ شئی من المقدرات کالدراہم والدنانیر والتفسیر تحملہ بیانا للمائۃ قیاسا علی العدد والجامع کونہما مقدرین فاذا قال لہ علی مائۃ ودرہم تحملنا للمائۃ من الدراہم قیاسا علی قولہ مائۃ وثلثۃ الثوب اما اذا کان بعد المائۃ شئی مما ہو غیر مقدر کالعبد والثوب کقولہ علی مائۃ وثوب ومائۃ وعبد لا تحملہ بیانا للمائۃ والمدعا علم بحقیقۃ والصواب

الرکن الثالث فی الاجماع وہو اتفاق المجتہدین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی حکم شرعی + بعض العلماء قیدوا الاجماع بالحکم الشرعی وبعضہم قالوا علی امر حتی یعم الحکم الشرعی وغیرہ واعلم ان الاحکام اما دینیۃ واما غیر دینیۃ کالحکم بان الستۃ ثنیا مستہل فان وقع الاتفاق علی مثل ہذا ولم یقع فہما سواء حتی ان انکار احدہ لا یکون کفرا بل یکون جہلا بہذا الحکم سواء وقع الاتفاق او لا واما الاحکام الدینیۃ فاما ان تکون شرعیۃ او غیر شرعیۃ والمراد بالحکم الشرعی ما ذکرت فی اول الکتاب انہ ما یدرک لولا خطاب الشارع وما لیس کذلک فاما ان یدرک بالحس او بالعقل فکل منہما یفید الیقین فان کان ذلک الامر حسیا ماضیا فالاجماع علیہ یکون اخبارا فلا یکون من قسم الاجماع المخصوص بامۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ولا یشترط الاجتہاد بل یکون من قبیل الاخبارات وان کان امرا حسیا مستقبلا کامور الآخرۃ واشتراط الساعۃ مثلا معرفۃ لا یمکن الا بالنقل عن مخبر صادق یوقف علی المغیبات کالنبی علیہ السلام فان اجماعہم علی ذلک من حیث انہ اجماع علی ذلک الامر المستقبل لا یعتبر لانہم لا یعلمون الغیب لکن یعتبر من حیث انہ منقول عن یوقف علی الغیب فیرجع الی الامر الاول وہو ان یکون امرا محسوسا ماضیا وان کان امرا یدرک بالعقل فالعقل یفید الیقین فالدلیل ہو العقل لا الاجماع

بخلاف الشرعیات فان مستند الاجماع لا یکون الا قاطعا تم الاجماع یفید قطعیۃ

قولہ عند الخ فنقول المائۃ مجملۃ لیس عطف الدراہم علیہا تفسیرا لہا لان بینہما عطف علی المغایر وبنی التفسیر علی الاتحاد قولہ للاستدلال علی کون المعطوف بیانا للمعطوف علیہ فی مثل لہ علی مائۃ ودرہم بان حذف المعطوف علیہ ای حذف ممیزہ وتفسیرہ مستعار فی العدد اذا عطف علیہ عدد مثل مائۃ وثلثۃ اثواب حتی یستہجن عند العرب ولیعتبر ذکرا ر وصورۃ عطف علیہ العدد والیفرع علی ذلک ای حذف مفسر المعطوف علیہ یقرینۃ المعطوف فیما اذا کان المعطوف مقدرا بالعدد ومائۃ ودرہم او بالوزن مثل مائۃ وثلثۃ دراہم مع مانع آخر وہو ان تفسیر المائۃ بالعبد والثوب بالابہام لفظ علی لان موجب الثبوت فی الذمۃ ومثل العبد والثوب لا یثبت فی الامۃ الا فی السلم للضرورۃ فلا یرکب الا فیما صرح بہ کالمعطوف دون المعطوف علیہ مع انہ لا تکثیر کثرۃ العدد حتی یستحق التخفیف فان قیل القیاس لیس یستقیم لان المفسر فی مثل مائۃ وثلثۃ دراہم ہو المعطوف لا المعطوف علیہ والمفسر ہو المعطوف علی ما عممت فی مائۃ ودرہم قلنا ہم ان المفسر ہو المعطوف بمعنی ان المعطوف علیہ یکون من جنس المعطوف ودرہما کان او دینارا او غیرہما وقد یجاب بانہ قیاس فی اللغۃ وان اردنا بناء الحکم علی القیاس الشرعی لم یکن من قبیل البیان والاصح الاول لان العلۃ ہو کون المعطوف من قبیل المقدرات بل کون المعطوف مقتضیا للشرکۃ فیما یتوقف علیہ المعطوف والمعطوف علیہ کالخبز والشرط والتفسیر فی مائۃ وثلثۃ اثواب بخلاف مائۃ ودرہم اذ لا ابہام فی المعطوف فلا یحتاج الی التفسیر قولہ الرکن الثالث فی الاجماع ہو فی اللغۃ العزم یقال اجمع فلان علی کذا عزم والاتفاق یقال اجمع القوم علی کذا اتفقوا وفی الاصطلاح اتفاق المجتہدین من امۃ محمد علیہ السلام فی عصر علی حکم شرعی والمراد بالاتفاق الاشارۃ الی ان الاعتقاد او القول او الفعل وقید المجتہدین اذ لا عبرۃ باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتہدی عصر احترازا بقولہ من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم عن اتفاق مجتہدی الشرائع السابقۃ وقولہ فی عصر حال من المجتہدین معناہ زمان ما قل او اکثر وفائدۃ الاحتراز عما یرد علی من ترک قید العصر من لزوم عدم انعقاد الاجماع الی آخر الزمان اذ لا تحقق اتفاق جمیع المجتہدین الا حینئذ ولا یخفی ان من ترک ما ترکہ لوضوحہ لکن التصریح بالنسبۃ بالمتعریف

والبحث هنا في السور الاول في كونه دليلا للاتفاق والغرض فيه ان يثبت ذلك ما بالكلام منهم اجمعين والحصة ان يكلم البعض ويعمل به ويسكت الباقون بعد بلوغ ذلك اليهم مضي مدة التامل عند البعض لاثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فردى عدة ثاني فمنه الفضل لما شاء وعمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله تعالى رضي الله عنهم عن المسلمين وهو شيخ ذلك عمر رضي الله عنه فعل عمر رضي الله عنه ذلك لعدم السكوت دليل الموافقة حتى شاوره جوز على رضي الله عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشار ربابان لا غرم على المرة عنه ساكت فلما سأل قال ارى عليك الغرة فلم تكن سكوته تسليما + وروى ان عمر رضي الله عنه ضرب امراة فجاءت فزعة فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا خيرا وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة + ولانه قد يكون للصحابة محامل لابن عباس رضي الله عنهما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه لقولك في العول فقال درته + وذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باعلى عند ابن عباس رضي الله عنه وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام والاب مثالا زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة تعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج نصف ثلثه وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في زمن عمر رضي الله عنه فاشار العباس رضي الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فتصير ثمانية ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج والبحر لم يجعل في مال نصفا وثلثا وثلثا الباقي فلا تعلت فزلك في عهد عمر رضي الله عنه اقتا كنت صبيا وكان [illegible] مهيبا مهيبا + وقد يكون [illegible] السكوت [illegible] وهو من [illegible] ان يكون [illegible] السكوت [illegible] وهو [illegible] ان [illegible] السكوت [illegible] على [illegible] ان [illegible] السكوت [illegible] على [illegible] ان [illegible] السكوت [illegible] على

بالصوب الخمسة فعند البعض لا فصح فی شیء منها وعند البعض حق الفصح ثابت فی کل منها فالفصح فی البعض دون البعض قول ثالث لم یقل به احد وهو ایضا من هذا العدم القائل بالفصل واختلفوا فی الخارج من غیر السبیلین فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم وشمول الوجود قول ثالث لم یقل به احد وایضا الخروج من غیر السبیلین ناقض عند الاسلم الرابع وعند الشافعی رح المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود وشمول العدم لم یقل به احد وقال بعض المتاخرین الحق هو التفصیل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا علیه لم یجز احداثه والا جاز مثال الاول الصور تان الاولیان فان الاکتفاء بالاشهر قبل الوضع ملتف اجماعا والان الوجب احد الاجلین والان الواجب وضع الحمل فمذ یسیء اجماعا مرکبا فانه بالاشتراک وهو عدم الاکتفاء بالاشهر مجمع علیه وفی الجمع مع الاخوة اتفاق الفریقین واقع علی عدم حرمان الجد ومثال الثانی الامثلة الاخیرة فانه لیس فی کل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو کان مثل هذا مضرا ورد ایلزم ان کل مجتهد اذا فرق مسئلة یلزم ان یوافقه فی جمیع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عبدالله بن مسعود رضی الله عنه من اعلم الصحابة ظهرا وجها عدتها بوضع الحمل وابو حنیفة رح وافقه فی ذلک ولم یوافقه فی ان الجد یحجب الاخوة ویحجب الام الی الثلث ولم یقل احد بان المجموع المرکب من کون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الاشهر مخالف للاجماع

وکذا المجتهد لیتمثل غیر کاشف عن حجیة کل مجتهد ولکون القائل بالعدم قدرا اوفر علما واستقر الخلیفی حتی حضر مجتهد والحنفیة یقولهم احدهم بما یوافق مذهبه وسکت الآخرون لم یکن اجماعا ولا یحمل سکوتهم علی الوضار المقرر بخلاف قد الخفی ان الشهرة امر مضی مدة التامل انما یرفع احتمال کون السکوت للتامل لا یرفع احتمال کونه لتصویب المجتهدین او استقرار الخلاف او نحو ذلک واعلم ان مثل هذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی لا یکفر جاحده وان کان هو من الادلة القطعیة بمنزلة العام من النصوص قوله فی الاعیب الخمسة هی الخبیثم والبس والبخون فی احد الوجهین والکیب الت فی الزوج والرتق والقرن فی الزوجة قوله فشمول العدم هو فی حکم الغسل ان لا یجب غسل المخرج ولا شمل الاعضاء الوضوء وشمول الوجود ان یجب غسلهما جمیعا وفی حکم النقض شمول الوجود ان ینقض الاطهارة بکل من خرج الخارج من غیر السبیلین ویمس المراة وشمول العدم ان لا ینقض بشیء منها قوله فقال البعض المتاخرین ذکر الامدی فی الاحکام ان المختار فی هذه المسئلة انها هو التفصیل وهو ان القول الثالث ان کان مما یرفع ما اتفق علیه القولان فهو ممتنع لما فیه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ لیس فیه خرق الاجماع حیث وافق کل واحد من القولین من وجه وان خالفه من وجه وبین کثیرا من مسائل المتاخرین ممن یمتنع خرق الاجماع فیها قول لاحد فان قیل کل من القولین غیر قائل بالتفصیل فهو قول لم یقل به قائل فیکون باطلا قلنا عدم القول به لا یوجب بطلان القول به والا لما جاز الحکم فی واقعة متجددة لم یسبق فیها قول لاحد فان قیل اتفق القولان علی نفی التفصیل فالقول بالتفصیل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصیل اعم من القول بعدم التفصیل ولا نسلم ان الاعم یستلزم الاخص ثم لو صح القولان ینبغی التفصیل لما جاز القول به فان قیل نفی التفصیل تخطئة کل من الفریقین فی بعض ما ذهب الیه وهی مخطئة للامة فیمتنع قلنا انما یمتنع تخطئة الامة فیما اتفقوا علیه لا تخطئة کل بعض فیما لا اتفاق علیه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتمل فی المناظرات لکنه لیس مما وقع الاتفاق علی قبوله وانما یقبل حیث یصلح الزاما للخصم بان یلزمه من التفصیل بطلان مذهبه ثم التفصیل الذی اختاره صاحب الاحکام ومن تابعه حاصل کلی مفید معرفة احکام المخرجات اذ لا یخفی ان القول الثالث هل یشتمل علی رفع ما اتفق علیه القولان اسلبا فلا اعم الا لیس علی الاول الصور الخمس المتعرض لتفاصیل الخارجات واما علی الثانی فهی الصور الاربع التی لا یرتفع بها الاتفاق علی بطلان الاجماع فی جمیع الصور غیر معتد به لانه اذا عارضه اجماع علی الامة ثبوت الحکم الشرعیین بالاجماع فی مسئلة الزوج والزوجة بالبوین کیف وقد صرح الصدوق رح بانه لا شیء من الشیعیین یحجب علیه فاسد من حیث ان مذهب البعض لیس مذهبا لاحد فالتابعون قولا ما شا فقال ابن سیرین یحلت الکل فی زوج وابوین ودون زوجة وابوین وقال التابعی الآخر بالعکس فکذا فی العیوب الخمسة لیس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا علیه وکذا فی البواقی مثلا الاجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفة ابی حنیفة رحمه الله تعالی ولا علی وجوب غسل الاعضاء والصور التی اتفق الکل علی عدم وجوب غسلها لمخالفة الشافعی رحمه الله تعالی اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق احد ما قاله ب

اما عند ابن مسعود فللثبوت الثانی واما عند غیرہ فلانتفاء الاول ومثل ہذا کثیر فان المجتہدین وان اتفقوا بعض الصحابۃ فی مسئلۃ مع انہم خالفوا ذلک البعض فی مسئلۃ اخری قولہ التمسک بالاجماع المرکب ولعدم القائل بالفصل مشہور فی المناظرات وابطالہ علی الوجہ الذی نقلناہ عن بعض المتاخرین لیس بحق بل الحق فی ذلک واحد اعلم انہ ان کان الغرض الزام الخصم کون متبوعا فی ہذا الغرض کما یقال فی الوجوب فی الحلی ان الوجوب فی الصغار لا یخلو من ان یکون ثابتا او لا فان کان کون ثابتا فی الحلی قیاسا وان لم یکن ثابتا فی الصغار یکون ثابتا فی الحلی اذ لو لم یثبت فی الحلی یلزم العدم فی الصغار مع العدم فی الحلی وہذا متنف اجماعا فہذا لا یفید حقیۃ الوجوب فی الحلی لکن یفید نفی ما قال الشافعی رح فانہ لو لم یثبت الوجوب فی الحلی یلزم العدمان وہو منتف عند الشافعی رح اما لم یکن الغرض الزام الخصم بل اظہار ما ہو الحق فاعلم ان التفصیل الذی اختارہ بعض المتاخرین وہو ان القول الثالث ان یستلزم ابطال ما اجمعوا علیہ لم یخرج اقاتہ کلام غیر مفید لانہ لا خفاء فی ان القول الثالث ان یستلزم ابطال ما اجمعوا علیہ کان مردودا وانہم یسلم ہذا المعنی لکن ندعی ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا علیہ فی جمیع العصور اما فی مسئلۃ واحدۃ کما فی مسئلۃ العدۃ وطی الحدوا اما فی مجموع المسئلتین فی مسئلۃ الزوج والزوجۃ مع الابوین لحد الشہولین ثابت وہو ثلث الکل فی کلیہما او ثلث الباقی فی کلیہما فالقول بثبوت الکل فی احدہما دون الآخر خلاف لما اجمع وکذا فی الفسخ بالعیوب وفی مسئلۃ التخارج من غیر السببیین احد ی الطائفتین واجبۃ اجماعا فالقول بان لا شیء منہما واجبۃ مبطل لما اجمع وکذا فی الحلی والصغار کذا القول بان العدۃ المذکورۃ بوضع الحمل مع انتفاء العجب لما کون مبطلا لاجماع فالشان فی تصویرہ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ لا یلزم فیہا ذلک غلط بین من ضابط وہو ان القولین اذا کانا بالنتیجۃ کان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد ہو من احکام الشرعیۃ فح یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع الا فلا فعند ذلک نقول ان المختلف فیہ اما حکم متعلق بمحل واحد او حکم متعلق بمحلین اکثر من محل واحد اما الاول فکمسئلۃ العدۃ والبحث فیہ لما خوۃ فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان ان العدۃ لا تنقضی الا بوضع الحمل ایجاب کل منہما او ان العدۃ لا تنقضی الا بوضع کل منہما او ان العدۃ لا تنقضی الا بوضع احدہما او ان العدۃ لا تنقضی الا بوضع احدہما لا بعینہ او ان العدۃ لا تنقضی الا بوضع احدہما بعینہ عند من لا یعلم ذلک وان کان فی نفس الامر احدہما بعینہ وکذا فی مسئلۃ الحد فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان ان الحد لا یتنصف او ان الحد یتنصف او ان الحد یتنصف لا بعینہ او ان الحد یتنصف بعینہ عند من لا یعلم ذلک وان کان فی نفس الامر بعینہ واما الثانی فکمسئلۃ الزوج والزوجۃ مع الابوین لحد الشہولین فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان ان للزوج النصف او ان للزوج النصف لا بعینہ او ان للزوج النصف بعینہ عند من لا یعلم ذلک وان کان فی نفس الامر بعینہ وکذا فی مسئلۃ الخارج من غیر السببیین فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان ان للخارج الثلث او ان للخارج الثلث لا بعینہ او ان للخارج الثلث بعینہ عند من لا یعلم ذلک وان کان فی نفس الامر بعینہ وکذا فی مسئلۃ ذات الزوجین فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان ان للزوجین الثلث او ان للزوجین الثلث لا بعینہ او ان للزوجین الثلث بعینہ عند من لا یعلم ذلک وان کان فی نفس الامر بعینہ وکذا فی مسئلۃ الزوج والابوین فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان ان للزوج النصف او ان للزوج النصف لا بعینہ او ان للزوج النصف بعینہ عند من لا یعلم ذلک وان کان فی نفس الامر بعینہ وکذا فی مسئلۃ الزوجۃ والابوین فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان ان للزوجۃ الربع او ان للزوجۃ الربع لا بعینہ او ان للزوجۃ الربع بعینہ عند من لا یعلم ذلک وان کان فی نفس الامر بعینہ وکذا فی مسئلۃ الزوج والابوین فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان ان للزوج النصف او ان للزوج النصف لا بعینہ او ان للزوج النصف بعینہ عند من لا یعلم ذلک وان کان فی نفس الامر بعینہ وکذا فی مسئلۃ الزوجۃ والابوین فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان ان للزوجۃ الربع او ان للزوجۃ الربع لا بعینہ او ان للزوجۃ الربع بعینہ عند من لا یعلم ذلک وان کان فی نفس الامر بعینہ

قولہ فی قبیل الاول من الاصول من الاقسام الاربعۃ فی الاصل الاول من الاصول فی قبیل الاول من الاقسام الاربعۃ

بخلاف مسئلۃ العدۃ والجمع الاخوۃ لا اتفاق الفریقین علی عدم جواز الاکتفاء بالاشہر قبل الوضع وعلی عدم جواز حرمان الاخ وامامسئلۃ علۃ الربوا فلا یتحقق ان القول الثالث ان کان تولا بعدم اعتبار الجنس فی العلیۃ کان مخالفا للاجماع والا فلا ازلم یقع اتفاق الاقوال الثلثۃ الا علی اعتبار الجنس فی الجملۃ قولہ اما عند ابن مسعود رح فداخل فی حیز قولہ لم یقل بہ حینئذ لان الحمل والمرکب من کون عدۃ الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء وجوب المحرم منتف باجماع ابن مسعود وغیرہ اما عندہ فخلاف الجزء الثانی فی انتفاء الوجوب منتف لان الوجوب ثابت واما عند غیرہ فخلاف الجزء الاول اعنی کون العدۃ بوضع الحمل منتف لکونہا بعد الاجلین والمرکب یتحقق بانتفاء احد جزئیہ قولہ فی الصغار وہو المال الغائب الذی لا یرجی فان رجی فلیس بصغار وقیل شیء لا ینتفع بہ من الاموال قولہ فلا بد من ضابط تقریر کلا سوان القولین السابقین ان الشرکۃ فی امر واحد ہو حکم شرعی فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم الشرکۃ فی ذلک بان لا یکون المشترک فیہ واحدا بالحقیقۃ او کان واحدا لکن لا یکون حکما شرعیا فاحداث القول الثالث لا یکون ابطالا للاجماع وعند تقریر ہذا الضابط لا بد من النظر فی ای موضع یشترک فیہ القولان فی حکم واحد شرعی وای موضع لا یشترک فیہ فی ذلک فنقول المختلف فیہ بین الاولین قد یکون حکما متعلقا بمحل واحد وقد یکون حکما متعلقا باکثر من محل واحد اما الاول وہو ان یکون المختلف فیہ حکما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد یتحدان فی حکم واحد شرعی فیبطل الثالث کما فی مسئلۃ العدۃ والجمع الاخوۃ قد یظہر عدم اشتراکہما فی ذلک کما فی مسئلۃ الربوا فلا یبطل الثالث وقد یکونان بحیث یمکن ان یخرج منہما اشتراک فی حکم واحد شرعی افتراق بین امرین وح ان کان الافتراق حاکما بہ الشرع کما فی مسئلۃ ذات الزوجین فان القولین فیہ بالنتیجۃ کان فی اثبات نسب الولد من احدہما وفی ان الثبوت من احدہما یساوی الثبوت من الآخر بحکم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء کان قولا بشمول الوجود اعنی ثبوت النسب منہما جمیعا او بشمول العدم اعنی عدم ثبوتہ من واحد منہما اعلا وان لم یکن الافتراق حاکما بہ الشرع کما فی مسئلۃ الخارج من السببیین حیث ان القولان

واما مسئلة الربوا فعليه القدر مع الجنس لا الشيوع كان في امر واحد ہو حكم شرعي ولو جعل مفہوم احدالامرين او احدالامور امرا واحدا فذلك ليس امرا ہو في الحقيقة احد بل واحد عتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة المخرج من غير السبيلين فان الوجوب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فہما شتت كان في امر واحد ہو حكم شرعي ہو وجوب التطہير فالتطہير واجب بالاجماع فذلك التطہير الواجب الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رح فالقول بان لا شيء من التطہير بواجب فلا اجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قبل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجوب فيما يحصل شرعيا اعني ما يكون الشرع بان يحكم ثابتة منہيا حتى يلزم من عدم احدہما وجود الآخر عجلا اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اختار امرأة ان زوجہا الغائب طلقت فتزوجت بعد لو دخل بہا الزوج الاول وفسد نكاح الثاني فانما ثبت النسب من الزوج الاول عند الشافعي رح من الآخر فغير ثابت من كليہما او عدم الثبوت من احدہما متفقا عليہ فانما ہو لفقدان الافتراق حكما شرعيا فان قيل الافتراق حكم شرعي اما انا فانما ان يكون الثبات عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى عند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقولان بان كلا منہما فضل ليس شيء منہما ناقضا لا يكون ملغاة الاجماع فان القولان متناقضان كل منہما مخالف لقول الجنيفية رح في مسئلة المس لقول الشافعي رح في مسئلة الخروج وليس في شيء منہما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكم الشرعي احدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول الشافعي رح فہما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احدا لافترقين مشتركا كما تقدم مر ولو قيل لشيء كان في حكم شرعي وہو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المراة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فلعدم انتقاض الوضوء بالمس وعندہ فلانتقاض الطہارة بالخروج فالحكم الشرعي عندنا انه لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رح انه لا يجوز للمس كل من الحكمين مفصل عن الآخر لتعلق لاحدہما بالآخر فيمكن ان يا يحينئذ رح يكون مخطيا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رح يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج او ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدہما ان يكون مخطيا في الآخر وا ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصدرتين وعند البعض العدم في الصورتين ليصح ما اعتمد القائل بالفصل

على وجوب التطہير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدہما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدہما يقتضي وجوب الآخر فالقولان اثنان لا ثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منہما كان باطلا بطلانا لما جاء لسابقا وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوب احدہما ليس لا يكون باطلا بطلان الاجماع لجواز ان يكون احدہما واجبا والآخر مستحبا فيكون الاجماع على الوجوب الجامع لا على الوجوب المانع وان كان قولا بعدم شمول العدم ولا بشمول الوجود فيكون مستلزما لبطلان الاجماع لانه يكون قولا بعدم وجوب شيء منہما وقولا بوجوب احدہما ليس بعينه وہو معنى قولنا لا يجوز ان يكون الواجب احدا لا بعينه ولا يجوز ان يكون كل منہما واجبا لانه يكون قولا بوجوب شيء منہما وقولا بعدم وجوب شيء منہما فيكون قولا بالشيء ونقيضه وہو محال فثبت ان القولين المتناقضين لا يجوز ان يكونا قولين لاحد من المجتہدين في عصر من الاعصار فلا يجوز ان يكون قول الشافعي رح قولا

واما اجماع المركب فاعم من هذه المسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الغسل بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فنجيب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم انكانا مشتركين في حكم واحد شرعي فحكم واحد شرعي فيكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد ولاية اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم شيئة كان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعد حكما شرعيا فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما لجواز النقل دون الفرض في الكتبة عند الشافعي رح وجواز كليهما عند الحنيفة رح فجواز الفعل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النقل خلاف الاجماع وبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند الحنيفة رح دون الاول وعند الشافعي رح كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك او افادة الملاقيح والبيع بالشرط خلاف الاجماع فهذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني فنفي البتة من يعتقد الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة وجه الناس اليها ليس سوى الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجنون + اعلم ان البدعة لا يخلو عن احد الامرين اما التعصب واما سفاهة لانه ان كان وافر العقل عالما بما يقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل بقلة التأمل والمجنون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يفتي الناس بالحيل + واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن واصحاء الشرائع واخلوا في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم + اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني في اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد نقل القرآن واصحاء الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد باسفى مخالف واحد ذا لك الخالف او مخالف آخر في احد آخر

والانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا بحيثية والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد الشافعي رح فهذا ان لا يشتركان في امر واحد حتى يتفقا عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اي عدم انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب بامر من اثنين مع كونه واحدا اعتبارا بالمس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يحفظ يبقى على الاصل فلا خلاف في بطلان الصلوة انما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما ليس بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون الاجابة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يشتهر فيه وانما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان منظورا اليها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

× × × ×

لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر منكر الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر * وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول عليه السلام لعصمتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطاء حيث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية ويدل على كونه حجة لا يوجبا الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كان لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا لا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من الامة لا يكون اجماعا وربما كان اختلفت الصحابة رضي الله عنهم والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد والاعظم عامة المسلمين من عوامه مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين على الحقيقة طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدع والثالث قفي شرطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر تو هم رجوع البعض حتى لو اجمع البعض عندنا مسئلة شرطا البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رضي الله عنهم فجعلوا الخلاف المتقدم ما فحاصل الاجماع المتاخرين ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق فان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل النص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكرا علم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقررا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقررا بالشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد تضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقررا بشرائطه لا يكون احدهم ضالا ولا مضللا بالنظر الى الدليل واخر اذا انعقد الاجماع مبدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل آخر وهو الاجماع لكن الاجماع لم يكن الدليل لم يكن قبيل ذلك مقررا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدو احدهم وهو ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان اراد وا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان اراد وا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم استناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع مخطئ وضال واما الرابع فنفى حكمه

قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم الغير وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم ما فالمعنى اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو دابا المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رح انه لا يكون ما فنا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر المنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينفذ فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتقد به والعلم وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعبر فوائد الحكم وتبدل المصلحة

وہو ان ثبت الحکم یقینا حتی یکفر جاحدہ لقولہ تعالے ویتبع غیر سبیل المومنین الخ فان قیل الوعید متعلق بالمجموع وہو المشاقۃ والاتباع قلنا بل لکل واحد والا لم یکن فی ضمہ الی المشاقۃ فائدۃ + اول الآیۃ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدے ویتبع غیر سبیل المؤمنین قولہ ما تولے ونصلہ جہنم وسائت مصیرا ای نجعلہ والیا لما تولے من الضلالۃ ووجہ الاستدلال بہ انہ جمع بین مشاقۃ الرسول واتباع غیر سبیل المؤمنین فی الوعید ولا شک ان مشاقۃ الرسول وحدہا تستوجب الوعید فلولا ان الاتباع المذکور حرام لم یکن فی ضمہ الی المشاقۃ فائدۃ وکان الکلام ح رکیکا کما لو قال من یشاقق الرسول ویاکل الخبز واذا کان اتباع غیر سبیل المومنین حراما فلا شک ان اتباع سبیل من السبیل واجب لقولہ تعالے قل ہذہ سبیلی الآیۃ فیکون الواجب اتباع سبیل المومنین ثم سبیل المومنین لا یمکن ان یکون عین ما اتی بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ لو کان کذلک فاتباع غیرہ یکون مخالفۃ الرسول علیہ السلام ویکون المعطوف وہو الاتباع عین المعطوف علیہ وہو المشاقۃ

قولہ وہو ان ثبت الحکم الخ اے الحکم الشرعی اذ الحکم الدنیوی لا ثبت یقینا لان الاجماع لا یکون فوق صریح قول الرسول علیہ السلام وہو لیس بحجۃ فی مصالح الدنیا لقولہ علیہ السلام فی قصۃ التلقیح انتم اعلم بامور دنیاکم ورب ما کان تدبیر رایہ فی الحروب مراجعۃ الصحابۃ وقیل ثبت الحکم مطلقا لکن فی الدنیوی یجوز مخالفتہ بعد تبدل المصلحۃ واما الحکم الشرعی المجمع علیہ فان کان اجماعہ قطعیا لا یکفر جاحدہ وان کان قطعیا فقیل یکفر وقیل لا والحق وان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورۃ کونہ من الدین یکفر جاحدہ اتفاقا وانما الخلاف فی غیرہ وسیاتی فیہ تفصیل واستدل علی افادۃ الاجماع ثبوت الحکم بوجوہ من الکتاب والسنۃ منہا قولہ تعالے ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدے ویتبع غیر سبیل المومنین قولہ ما تولے ونصلہ جہنم ووجہ الاستدلال انہ اذا وعد باتباع غیر سبیل المومنین لمضمہ الی مشاقۃ الرسول الذی ہے کفر فیحرم اذ لا تضیم مباح الی حرام فی الوعید واذا حرم اتباع غیر سبیلہم والاجماع سبیلہم فیلزم اتباعہ فان قیل لفظ الغیر معرف لا یفید العموم فلا یلزم حرمۃ اتباع کل ما یغایر سبیل المومنین بل یجوز ان یکون غیر سبیل المومنین ہو الکفر والتکذیب قلنا بل ہو عام بالاضافۃ الی الجنس بدلیل صحۃ الاستثناء قطعیا ولو سلم فیکفی الاطلاق فان قیل السبیل حقیقۃ فی الطریق الذی یمشی فیہ وہو غیر واجب اتفاقا ولیس محمولا علی الطریق الذی اتفق علیہ الامۃ من قول او فعل او اعتقاد او لی من محملا علی الدلیل الذی اتبعوہ قلنا اتباع غیر الدلیل وان کان ہو القیاس داخل فی مشاقۃ الرسول ای مخالفۃ حکمہ اذ القیاس ایضا مستند الی نص ح یلزم الکفر فان قیل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحکم الی الدلیل الذی اسندہ المومنون اجماعہم الیہ قلنا خص ذلک للقطع بانہ لا یلزم المخالفۃ فی المباح وان الاجماع ہو الاتیان بمثل فعل الغیر لکونہ فعل الغیر لا لکونہ حاسا قالیہ الدلیل مثلا ایمان المومنین بالبعث ونبوۃ موسی عم لا یجب اتباع الیہود وذلک کما خص المومنون بالمجتہدین الموجودین فی عصر فان قیل یجوز ان یراد بسبیل المومنین فی مشاقۃ الرسول او مناصرتہ لا لاقتدارہ او فیما صار بہ مومنین وہو الایمان بہ وقد نزلت الآیۃ فی طعمۃ بن ابشرق حین سرق وعاد ارتد ولحق بالمشرکین اجیب بان الجمع المحلی باللام للعموم بالاتفاق وان سلم فالاطلاق یکفی لانہ المتبادر ولم یعرف عنہ قرینۃ وقد یقال ان التمسک بالظاہر وجوب العمل بہا انما یثبت بالاجماع ولولاہ لوجب العمل بالدلائل السالمۃ عن اتباع الظن واعترض المصنف رحمہ اللہ تعالے بانہ یجوز ان یکون سبیل المومنین ما اتی بہ الرسول علیہ السلام ویکفی فی صحۃ العطف تغایر المعنونین وجوابنا لا نمنع ذلک من جہۃ انہ لا یصح العطف بل من جہۃ ان سبیل المومنین عام والخص لما ثبت باتیان الرسول علیہ السلام مع ان حمل الکلام علی الفائدۃ الجدیدۃ

لا یکون ایضا ان یکون سبیل المومنین احکاما لا یدخل فیہا ما اتی بہ النبی علیہ السلام فلو کان کذلک کان ما اتی بہ النبی علیہ السلام غیر سبیل المومنین فیکون اتباعہ داخلا فی الوعید فیکون سبیل المومنین مجموعا مرکبا بما اتی بہ النبی علیہ السلام ومن غیرہ فمذا الغیر یکون واجب الاتباع فان شرط الکونہ واجب الاتباع اتفاق الامۃ حصل المطلوب وان لم یشترط فمع عدم الاتفاق اذا کان واجب الاتباع مع تحقق الاتفاق اولی ان یکون واجب الاتباع فان قیل ان کان سبیل المومنین مرکبا مما اتی بہ النبی علیہ السلام ومن غیرہ فما اتی بہ النبی علیہ السلام یکون غیر سبیل المومنین فاتباعہ یکون داخلا فی الوعید قلنا لا یکون غیر سبیل المومنین لان جزء الشیء لا یصدق علیہ انہ غیرہ کما لا یصدق علیہ انہ عینہ لان من لہ عشرۃ دراہم فقط یصدق ان یقول لیس لی غیر عشرۃ دراہم مع انہ یملک اجزاء العشرۃ واعلم ان ہذا الاستدلال علی ان الاجماع حجۃ لیس بقوی لانہ یمکن ان یکون ما اتی بہ النبی علیہ السلام عین سبیل المومنین مع انہ لا یکون المعطوف علیہ لان مفہوم مشاقۃ الرسول علیہ السلام غیر مفہوم اتباع غیر سبیل المومنین فہذہ الغیریۃ کافیۃ لصحۃ العطف کقولہ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول مع ان اطاعۃ الرسول اطاعۃ اللہ تعالی فی الوجود الخارجی لقولہ تعالی ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ لکنہ غیرہ بحسب المفہوم وقولہ تعالی لتنظم غیر انہ الآیۃ والخبریۃ توجب الخبریۃ فیما اجتمعوا لانہ لو لم یکن حقا کان خطا لقولہ تعالی فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شک ان الامۃ اذا اجتمعوا علی امر شرعی یکون ذلک الشیء معروفا فاذا انہوا عن الشیء یکون ذلک الشیء منکرا فیکون اجماعہم حجۃ وقولہ تعالی وکذلک جعلناکم امۃ وسطا الوساطۃ العدالۃ ومنہ قتال اوسطہم

اولی من حملہ علی التکرار وتکرار المفہوم لا یرفع النکارۃ کما فی قولہ اتبعوا القرآن وکتاب اللہ والتنزیل وتحو ذلک **قولہ** ولا یمکن ایضا ان یکون سبیل المومنین احکاما لا یدخل فیہا ما اتی بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا مما لا حاجۃ الیہ فی الاستدلال وعلی تقدیر کونہ غیر ما اتی بہ الرسول علیہ السلام لا یدخل اتباع ما اتی بہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فی الوعید لان عطف اتباع غیر سبیل المومنین علی مخالفۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم والحاق الوعید بہما قرینۃ ظاہرۃ علی ان اتباع ما اتی بہ وامتثال اوامرہ لا یدخل فی الوعید وان کان غیر سبیل المومنین علی ہذا لا حاجۃ لنا الی ما التزمہ من ان جزء الشیء لیس غیرہ مع انہ امر اتفق علی بطلانہ جمہور المتکلمین بہذہ الآیۃ علی حجیۃ الاجماع مع ان ما اتی بہ النبی علیہ السلام علی تقدیر دخولہ فی سبیل المومنین لیصدق علیہ انہ سبیل المومنین فلا یدخل تحت الوعید لان الوعید رتبوا علی اتباع سبیل لا یکون سبیل المومنین لان معنی غیر سبیل المومنین غیر ما یصدق علیہ انہ سبیل المومنین لا غیر ہذا المفہوم والا لکان کل واحد من جزئیات الاحکام الاجماعیۃ غیر سبیل المومنین **قولہ** وکذلک جعلناکم امۃ وسطا اثبت للمجموع الامۃ العدالۃ وہی یقتضی الثبات علی الحق والطریق المستقیم لان العدالۃ الحقیقیۃ الثابتۃ بتعدیل اللہ تعالی ینافی الکذب والمیل الی جانب الباطل والاخفاء فی انہا لیست ثابتۃ لکل واحد من الامۃ فتعین المجموع والیضا الشاہد حقیقۃ ہو المخبر بالصدق واللفظ مطلق یتناول الشہادۃ فی الدنیا والآخرۃ فیجب ان یکون قول الامۃ حقا وصدقا لیتناولہم الحکم المخبر للشہادۃ علی الناس +

قولہ
قولہ ظاہرۃ
ان ما ذکر
قولہ فلا
ان المراد
بالغیر ہو ما
اتی بہ
النبی ع
علی
ذلک التقدیر
فلا یرد ما
قیل
ان الوصول فی
الوقف
۳۵۶
الشیء غیر
الوقف یقتضی
علیہ ان
عن
مجموع الامرین
والفعل
قولہ
علی الناس

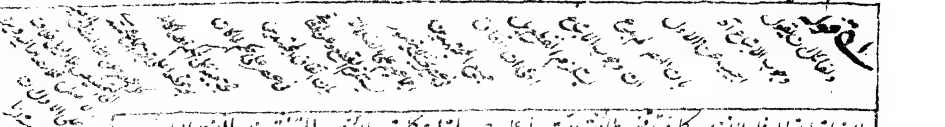
وکل الفضائل منحصرۃ فی التوسط بین الافراط والتفریط فان نفوس الفضائل اصل الحکمۃ والشجاعۃ والعفۃ فالحکمۃ نتیجۃ تکمیل القوۃ العقلیۃ وھی متوسطۃ بین الجربزیۃ والغباوۃ والتوسط ان ینتھی القوۃ العقلیۃ الی حد یمکن للعقل الوصول الیہ ولا یتجاوز عن الحد الذی یجب ان یتوقف علیہ لا التعمق فی ما لیس من شانہ التعمق کالتفکر فی المتشابہات والتفتیش فی مسئلۃ القضاء والقدر والشرع یجر والعقل فی المبدأ والمعاد کما ھو باب الفلاسفۃ والعفۃ ھی نتیجۃ تہذیب القوۃ الشھوانیۃ وھی متوسطۃ بین الخلاعۃ والخمود والشجاعۃ ھی نتیجۃ تہذیب القوۃ الغضبیۃ وھی متوسطۃ بین التھور والجبن وانما یجد فیہا التوسط لان النفس الحیوانیۃ ھی مرکب للروح الانسانیۃ فلا بد من توسطہا لئلا تصنف عن السیر والتجمع بل تتفاد للروح ثم التوسط فی ھذا المجموع ای الحکمۃ والعفۃ والشجاعۃ ھی العدالۃ فلھذا فسر التوسط بالعدالۃ فالعدالۃ تقتضی الرسوخ علی الصراط المستقیم ینتفی الزیغ عن سواء السبیل وقولہ علیہ السلام لا یجتمع امتی علی الضلالۃ وقولہ علیہ السلام ما راہ المؤمنون حسنا فھو عند اللہ حسن ہذہ ھی الادلۃ المشہورۃ علی ان الاجماع حجۃ فقولہ ومن یشاقق الرسول فقد وقع فت اعلیہ

قولہ وکل الفضائل منحصرۃ فی التوسط تقدیر ہذا الکلام ان الخالق تعالی وتقدس ترکب فی الانسان ثلث قوی احدھا مبدأ الادراک الحقائق او الشوق الی النظر فی العواقب والتمیز بین المصالح والمفاسد ویعبر عنہا بالقوۃ النظریۃ والعقلیۃ والنفس المطمئنۃ والملکۃ والثانیۃ مبدأ جذب المنافع وطلب اللذۃ من المآکل والمشارب وغیر ذلک ویسمی القوۃ الشھویۃ والبھیمیۃ والنفس الامارۃ والثالثۃ مبدأ الاقدام علی الاھوال والشوق الی التسلط والترفع وھی القوۃ الغضبیۃ والسبعیۃ والنفس اللوامۃ ویحدث من اعتدال الحرکۃ للاولی الحکمۃ والثانیۃ العفۃ وللثالثۃ الشجاعۃ فاذا فھمت الفضائل ھی ھذہ الثلثۃ وھو ذلک فاعلم ھو ان تفریعاتہا وترکیباتہا وکل منھا محتوش بطرفی افراط وتفریط ممازۃ یلیان اما الحکمۃ فھی معرفۃ الحقائق علی ما ھی علیہ بقدر الاستطاعۃ وھی العلم النافع المعبر عنہ بمعرفۃ النفس والمبادی وما علیہا المشار الیہ بقولہ تعالی ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا وافراطہا الجربزیۃ وھی استعمال القوۃ الفکریۃ بالارادۃ فیما لا ینبغی کالتشابہات وعلی وجہ لا ینبغی کمعرفۃ الشرائع فحد بالحد بین علم لا ینفع وتفریطہا الغباوۃ التی ھی تعطیل القوۃ الفکریۃ بالارادۃ والوقوف عن اکتساب العلوم النافعۃ واما الشجاعۃ فھی انقیاد السبعیۃ للناطقۃ فی الامور لیکون اقدامہا علی حسب الرویۃ من غیر اضطراب فی الامور العاظمۃ حتی یکون فعلہا جمیلا وصبرہا محمودا وافراطہا التھور ہی الاقدام علی ما لا ینبغی وتفریطہا الجبن ای الحذر عما لا ینبغی واما العفۃ فھی انقیاد البھیمیۃ الناطقۃ لیکون مقرفا تہا بحسب اقتضاء الناطقۃ لیسلم عن الاستعباد ہی ایاہا واستخدام للذات وافراطہا الخلاعۃ والنھم ای الوقوع فی ازدیاد اللذات علی ما یجب تفریطہا الخمود ای السکون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فیہ العقل والشرع ایثار الاخلاقۃ فاذا للاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا تمھدت الفضائل الثلثۃ حصلت من اجتماعہا حالۃ متشابہۃ ہی العدالۃ فبھذا الاعتبار عبر عن العدالۃ بالوساطۃ والیہ اشیر بقولہ علیہ السلام خیر الامور اوساطہا والحکمۃ فی النفس البھیمیۃ بقاء البدن الذی ھو مرکب النفس الناطقۃ لیتصل بذلک الی کمالہا اللائق بہا ومقصدہا المتوجہ الیہ وفی السبعیۃ کسر البھیمیۃ قہرا ورفع الفساد متوقع من ھیجانہا وشرط التوسط فی افعالہا لئلا یستعبد الناطقۃ فی ھواہا وتصرفاتہا عن کمالہا ومقصدہا وتمثیل ذلک بفارس استولت سبعیۃ وبھیمیۃ للاصطیاد فان انقاد السبع والبھیمیۃ للفارس واستعملہا علی ما ینبغی حصل مقصود الکل وبوصول

الصواب ان حکم الاخبار من حکم الانشاء بیان حکم الاخبار من حیث ھو خبر والاشتغال بہ لیس من وظیفۃ الاصولی الحرکۃ الی الرفع والنصب لیست من مبادی الاصولی ولیس کل ما یتوقف علیہ الفضائل من مبادی الاصولی نعم ھو من مبادی الاصولی بالواسطۃ وسیاتی الاقدام علی الامور ای رفع
۳۵۷
الفضائل فلا شائع
کما فی الشرح
قولہ یحتوش ای یحیط بقال فلان یحوش الناس الیہ ای یجمعہم وسلم فلان الشیء علی القلب ان المحتوش قبل الیوم وقولہ ای لا یجتمع امتی علی الضلالۃ وجہ الاستدلال ان عموم النفی یقتضی ان کل واحد من افراد الامۃ لا یقع فی الضلالۃ فیکون ما یقولہ کل واحد حقا فیکون ما یقولہ الکل حقا ضرورۃ ان کل واحد من افراد الامۃ لا یقع فی الضلالۃ فیکون ما یقولہ کل واحد حقا فیکون ما یقولہ الکل حقا ضرورۃ

قولہ الخطاب للصحابۃ

واما غیرہ من الایات فدلالتہ علی ان اتفاق مجتہدی عصر حجۃ قطعیۃ لیست بقویۃ وما ذکر من اخبار الاحاد فمبلوغ مجموعہا الی حد التواتر غیر معلوم والاجماع دلیل قاطع یکفر جاحدہ فیجب ان یکون الدلائل الدالۃ علی ذلک قاطعۃ والدلالۃ علی الاصول المطلوب فانا اذکرہا سنخ المخاطبی فاقول القضایا المتفق علیہا نوعان احدہما ما اتفق علیہ جمیع الناس نحو المعدوم حسن والظلم قبیح فہذا النوع یجب ان یکون یقینیا یضاہی المتواترات والبدیہات لان الناس اذا اتفقوا علی تقبیحہ فان لم تکن ثابتۃ عندہم تنبہوا علیہا بادنی تنبیہ کما یحیلہ العقل اذ لولا ذلک لقدح فی المتواترات وان کانت سالمۃ عندہم حکم العقل بہا اذا لم یتوقف علی السمع فان کان واجبا علی تقدیر تصور الطرفین فی نفس الامر مباشرۃ او کسبا فہو المطلوب وان کان واجبا فی اعتقادہم الا ان خطاہم فی وقوع الخطا یجب تنبیہہ علیہ احد من الانبیاء علیہم السلام والحکماء والعلماء وغیرہم فی الازمنۃ المتطاولۃ یوجب ان الاعتماد علی العقل اصلا وایضا الحکم الضروری لیس سہوا ولا یقع فی العقول وان لم یکن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاقی کذبہ ولو لا ذلک یلزم القدح فی المجربات وان توقف علی السمع فان حکم العقل بوجوب قبولہ بان یحکم بامتناع الکذب من قائلہ ہو المطلوب وان لم یحکم فاتفاق المجموع علی قبولہ من غیر وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا یجوز ان واحدا من اہل الشوکۃ حکم بہ واتبعہ متابعوہ ثم بعد ذلک اتبعہم الناس لما فشا بہ من الرسوم والعادات قلت کلا منا فیما یعتقد الناس انہ حسن او قبیح عندک فعلا یرد ذلک علی ان الانبیاء واہل الحق لم یکونوا فوق تعیینہم علی ترک الرسوم بل رفضوہا وہم یعتقدونہا ونحن بصددہ وایضا مثل ذلک لا یحتمل یرد علی المتواترات الماضیۃ ولم یقدح فیہا وان شئت فی ما اتفق علیہ المجتہدون من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی امر فہذا من خواص امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فانہ خاتم النبیین فلا وحی بعدہ قال اللہ تعالی الیوم اکملت لکم دینکم ولا شک ان الاحکام التی تثبت بصریح الوحی بالنسبۃ الی الحوادث الواقعۃ قلیلۃ بالنسبۃ الی الحوادث الواقعۃ فلولم یعلم احکام تلک الحوادث من الوحی الصریح ویقیت احکامہا مہملۃ لما یکون الدین کاملا فلا بد ان یکون المجتہدین ولایۃ استنباط الاحکام من الوحی فان استنبط المجتہدون فی عصر حکما واتفقوا علیہ یجب علی اہل ذلک العصر قبولہ فاتفاقہم عما ربنیۃ علی ذلک الحکم فلا یجوز بعد ذلک مخالفتہ لقولہ تعالی ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءہم البینات وقولہ والذین اتخذوا مسجدا ضرارا الآیۃ ذم اللہ تعالی الذین ہدموا ما بنی علیہ الاجتہاد بعد بذل الوسع لا یأتی کون المؤمنین العالمین بآثار الہم المتمثلین بالاوامر خیرا لہم ولان المعروف والمنکر لیسا علی العموم اذ رب منکر منہیا عنہ لعدم الاطلاع علیہ ولان المعروف والمنکر یجب اقرای والاجتہاد ولا یلزم ان یکون کذلک فی الواقع وبعد تسلیم جمیع ذلک لا دلالۃ قطعا علی تظنیۃ اجماع المجتہدین من عصر واما قولہ وکذلک جعلناکم امۃ وسطا الآیۃ فلان العدالۃ لا تنافی الخطا فی الاجتہاد اذ لا تستلزم فیہ بل ہو ماجور ولان المراد کونہم وسطا بالنسبۃ الی سائر الامم ولانہ لا معنی لحدالۃ المجموع بعد القطع بعدم عدالۃ کل من الاحاد وبعد التسلیم لا دلالۃ علی تظنیۃ اجماع المجتہدین من عصر قولہ وما ذکر من الاخبار قد یستدل علی حجیۃ الاجماع بان الاخبار بہ عصمۃ الامۃ عن الخطاء مع اختلاف عبارتہا تکون کل منہا خبرا واحدا لکن ظہرت حتی عبارت متواترۃ المعنی بمنزلۃ شجاعۃ علی وجودہ فاجاب بان بلوغ مجموعہا حد التواتر غیر معلوم ولا یخفی ان مثل ہذا یرد علی کل ما یحتج بہ من تواتر معناہ قولہ انا اذکر قد ذکر المصنف سابقا ان اجماع ستۃ امور حاصل الاول



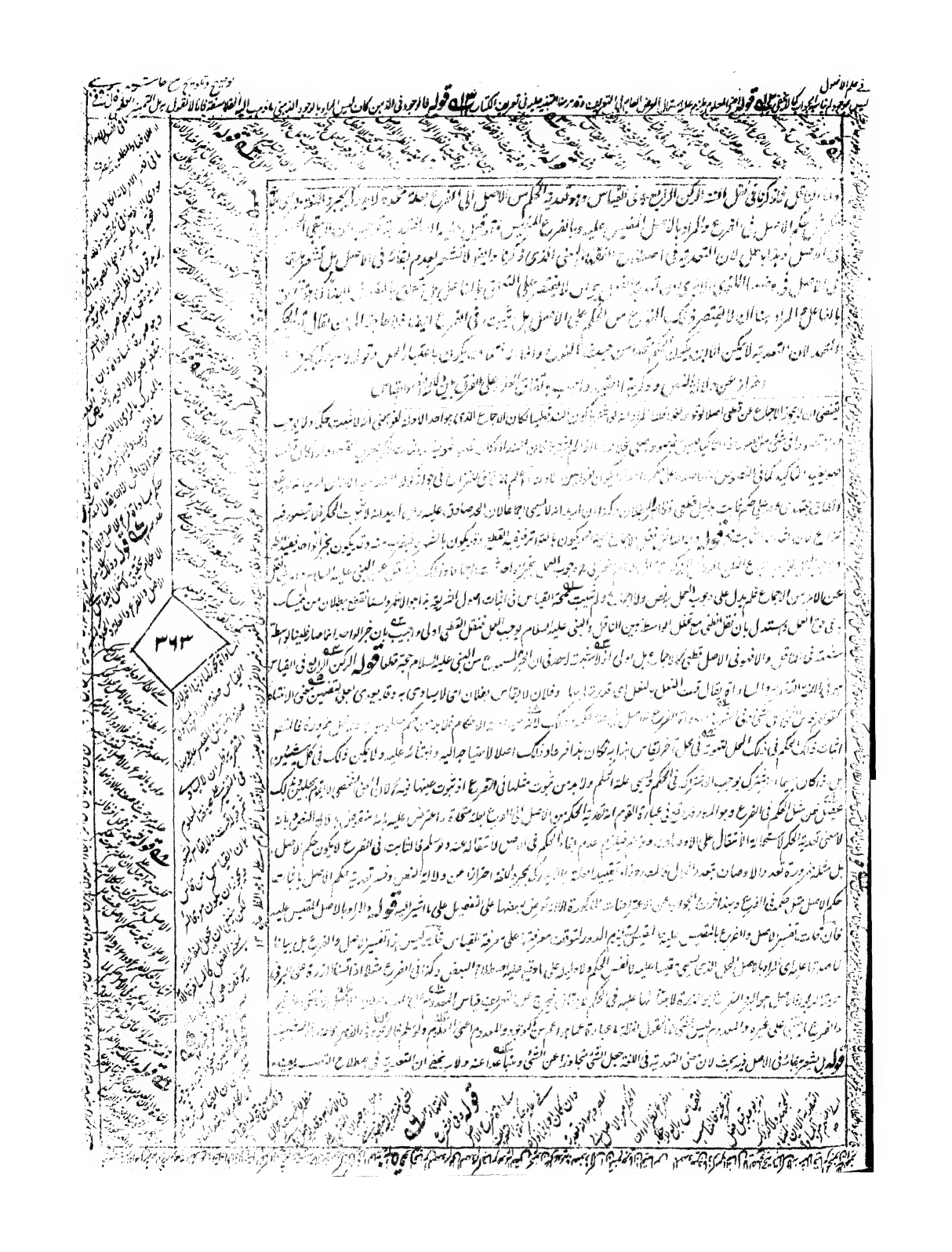
والبضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة من المتفقهة فان الفرق المنذرة
على حكم لم يوجد فيه وحي صريح دامروا الا قوامهم بسبب تجويز مخالفتهم صادرة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما روى كذا والحاصل
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا علم انه لم يوجد فيه صريح
يجب اطاعتهم وان كانوا غيرهم الحكام مع ان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلم احكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد
وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سالوهم فاذا اتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال
فائدة تجب على الناس الاطاعة مستفاد ذلك العصر وكذا بعده لما مر والبضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على ان
لا يلقى في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال والمراد قوا اتفاقهم
ونفس ما سوى ذلك فالمعصوم غيرها وقلوبها قابلة الخلاف من زكاها وقد خاب من دسها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر
لكن بعصمة الاجتماع دون نفس العلم والزكاة بعصمة المشيئة بالعلم والعمل

ان الله تعالى حكم بكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه ملاءما لاشكال اذ كل ما يتبين صحيح الوفي يجب ان يكون حاصلا في الكتاب او السنة او الاجماع او القياس
لان استنباط ما هو مربوط اذ لا فائدة في شيء لا دراج او كمل بغير المجتهد بين مقوم خاص مربوط بالضرورة فتخصيص استنباط للمجتهدين مع ان
ان يستنبط قطعا يقينيا كل مجتهد وهو باطل بما تعلم من اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ايضا باطل بما مر من عدم العلم بالاجماع
استنباط جميع من المجتهدين ولا دليل على تعيين عدد معين من المجتهدين بل يجب ان يعلم عصر احد وح لا يصح الحكم على المتقدمين وح
المجتهدين في عصر احد وح يكون اقل العدد الذي يحكم ويجب عليه ويجب على ما سبق ويلحق ما لحقه الكل
ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانما ذكر ذلك دليل على ان يجب ان يكون اكثر العلم الذي يحصل بما يقول به جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبلا وبعده وانما ذكر الاول

والیضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجۃ قطعیۃ مع انقراضھم علی ان الحکم لا یکون قطعیا الا وان یکون التدلیل الدال علیہ قطعیا فاخبارھم بان الاجماع حجۃ قطعیۃ اخبار بان قد وصلوا الی دلیل دال علی انہ حجۃ قطعیۃ اذ لولا ذلک لما کون کلامھم الا کاذبا والتعالون بھذا العقول العلماء العالمون المجتھدون الکثیرون غایۃ الکثرۃ بحیث لا یمکن تواطؤھم علی الکذب وذلک الدلیل لما کون قیاسا لانہ لا یفید القطعیۃ عندھم ولا الاجماع للدور بقی الدلیل الذی ھو الوحی فعلم ان کل واحد قال انہ وصل الی من الکتاب والسنۃ ما یدل علی انہ حجۃ واذا قالوا ھذا القول کان الدلیل علی انہ حجۃ وحیا متواترا علی ان الاجماع الذی یدعی انہ حجۃ اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اھل المدینۃ حجۃ وما قالوا اجماع العترۃ حجۃ یکفی ھذا بل لا بد من انفاق جمیع المجتھدین حتی یدخل فیھم العترۃ واھل المدینۃ فاذا تبھم ترل علی سطوتا والاحادیث کثیرۃ فی ھذا المطلوب کقولہ علیہ السلام یدا اللہ علی الجماعۃ وقولہ علیہ السلام من خالف الجماعۃ قید شبرا فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ وفی مثل ھذا اجماع مختلف فیہ فلا فخر بھذا اجماع مختلف فیہ وفی مثل ھذا الاجماع بالسواد الاعظم فالغرض من ھذا ان الادلۃ الدالۃ علی انہ حجۃ قد وصلت الی العلماء بحیث توجب العلم الیقینی واذا علم ثم الاجماع علی مراتب اجماع الصحابۃ رضہ ثم اجماع من بعدھم فھما لم یروفیہ خلاف الصحابۃ ثم اجماعھم وفیہ خلاف فمن بعدھم ھذا اجماع مختلف فیہ وفی مثل ھذا الاجماع یجوز التبدیل فی عصر واحد فی عصرین ان الاجماع ثبت ثم رجع واحد منھم اجماع مختلف فیہ ایضا والتحاس فقھی السند والناقل یجوز یکون سند الاجماع خبر الواحد والقیاس عندنا وعند البعض لا بد من قطعی فلم یکون الاجماع حجۃ وکونہ حجۃ یلیس من قبیل ولیا یدل لیس بقطعی فکیف یکون ھذہ الامۃ

دلالیو جوابہ ان المنسخ المقدر یقال ان ھو ما تدل علی مجموع الآیات المذکورۃ لکل واحدۃ وذکر ان ھذا یلیس مستقیم بکلام یلیس یستقیم علیہ ایضا قطعا قولہ ایضا الحاصل انہ لا یلزم من صلاحیۃ الاجماع للدلیل ان یصلح ھذا الاجماع حجۃ الاجماع متواترا الی حجۃ الاجماع ثبت ذلک ھما کان ھنا کذلک لیست یمتنع قوا طوھم علی الکذب لان سلمنا من خالف وزعم ان حجۃ انما ھو اجماع اھل المدینۃ والعترۃ اجاب بان ما ذکرہ حجۃ اخص الاجماعات لا اجماع جمیع المجتھدین فی عصر فیدخل فیھم المجتھدون من اھل المدینۃ والعترۃ فیخلف اجماع اھل المدینۃ او العترۃ فانہ لا یستلزم اجماع الکل ورفیہ نظر لانہ قد لا یوجد فی العصر مجتھد من العترۃ او لا یطلع علیہ کما فی القرن الثانی وما بعدہ فلا یکون اخص ولا بد ان یلتزم علی سطوتا لان دلیلھم یشتمل اجماع العترۃ علی قول الامام المعصوم ھل یجاب ان المراد اتفاق علماء اھل السنۃ والجماعۃ والا فقد خالف کثیر من اھل الاھواء والبدع قولہ ثم الاجماع علی مراتب فالاولی بمنزلۃ الآیۃ والاخیر بمنزلۃ الاخبار المشھورۃ یفصل حامدہ والثانیۃ یفضل حامدہ وما فیہ من الاختلاف قولہ وفی مثل ھذا الاجماع یجوز التبدیل ذھب صحب الی ان الاجماع یجوز نسخ الاجماع الاجماع وان کان قطعیا حتی لو اجمع الصحابۃ علی حکم ثم اجمعوا علی خلافہ جاز والمختار عند الجمھور ھو التفصیل علی ما اشار الیہ المصنف وھو ان الاجماع القطعی المتفق علیہ لا یجوز تبدیلہ ھو الذی بما سبق من الاجماع لا ینسخ بہ والمختلف فیہ یجوز تبدیلہ کما اذا اجمع القرن الثانی علی حکم ثم اجمع القرن الثالث علی خلافہ فانہ یجوز یجاز ان ینتھی مدۃ الحکم الثابت بالاجماع فیوقن اللہ تعالی اھل الاجماع علی خلافہ وما یقال ان انقطاع الوحی یوجب امتناع النسخ فمختص بما یتوقف علی الوحی والاجماع لیس کذلک والمصر قد یکنایی عن اطلاق لفظ النسخ الی لفظ التبدیل مجازا فلفظ علی ظاھر کلام القوم من ان الاجماع لا ینسخ والا ینسخ بہ قولہ واما الخامس فقطی السند والناقل جمیعا فی بحث واحد لانھا سببا واحدا سببا ثبوت الاجماع واشتبہ بعضھم ھذا وقالوا سبب ثبوت الاجماع ھو الجمھور علی انہ لا یجوز الاجماع الا عند سند من دلیل واما ان ھم السند یستلزم الخطا واذا الحکم فی الدین بلا دلیل خطا ویمتنع اجماع الامۃ علی الخطا وایضا اتفاق الکل من غیر واقع لیستحیل عادۃ کالاجماع علی اکل طعام واحد وان فائدۃ الاجماع بعد وجود السند یستلزم الخطا واذا الحکم فی الدین بلا دلیل خطا ویمتنع اجماع الامۃ علی الخطا وایضا اتفاق الکل من غیر واقع لیستحیل عادۃ کالاجماع علی اکل طعام واحد وان فائدۃ الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث ومرتبۃ الخلافۃ وصیرورۃ الحکم قطعیا ثم استدل فی السند بقولہ تعالی ویتبع غیر سبیل المؤمنین الآیۃ بتقریر ان کون قیاسا واذا وان کالاجماع علی خلافۃ ابی بکر رضی اللہ عنہ قیاسا علی امامتہ فی الصلوٰۃ حتی قیل قضیۃ سؤال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لامرہ بینا افاد رضاہ لامرہ دینا ما وذھب الشیعۃ وداود الظاھری ومحمد بن جریر الطبری الی المنع من ذلک واجازۃ اخرون فتحقق عملہ کذا فی عامۃ الکتب وتوقف فی المیزان اصول الائمۃ الاربعۃ الحنفی والمالکی والشافعی والحنبلی رحمھم اللہ تعالی ان الاجماع الذی یکون سندہ قیاسا کان او خبر واحد لم یجز واجماع الامۃ قطعی لانہ قطعی فلا ینبغی الا علی قطعی لان الظن لا یفید القطع وجوابہ ان کون الاجماع حجۃ لیس مبنیا علی دلیل ای سندہ بل ھو حجۃ لذاتہ کرامۃ لھذہ الامۃ وبسنۃ اللہ لاحکام الشرع والدلیل علی ابطلان مذھبہ انہ لو اشترط کون الشیء قطعیا لوقع الاجماع لغو اضرورۃ بثبوت الحکم تطعیا بالدلیل القطعی فان قیل غذا ینبغی

متعلقہ صفحہ ۳۶۰



والقياس انما يكون حجة فيما ليس فيه نص في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

مجازا ومنقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تسليم التعدية بانها تثبت مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتعدية بانه لا يكون تعدية بالحكم ان يتعلق اما بالفروع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة هنا وهذا باطل اذ لا تصور للتعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا اذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما حمل على حكم النص مما اشتمل عليه النص حمل الفرع نظرا الى حكمه لوجوده فيه قال اما الحكم اثبات مثل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه فيثبت فيه بخطاب اي على احتمال الغلط وهذا صحيح في ان العلة ركن التعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل لتثبت الحكم في الفرع على ما صرح به الى ان مراده ان العلة بالعلة ركن القياس اي ما يقوم به ويحصل وهذا قبيل وبعين احد جانبي ان يراد بالركن نفس ما يعبر الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس ما يوصف اصل الموثر وما سواه ما يتوقف عليه اثبات الحكم شرط لا ركن وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه المعتبر تقسيم من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلة بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع يجوز نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون احد اركان القياس قلنا المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس للقياس نفسه قوله وهذا احسن من حمل القياس تعدية هنا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس لا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربا في قوله لان ثبت الحكم هو الله تعالى فيرد ان بالقصر لا يتبين على هذا التقدير ان لا يحمل شيء من الادلة شبتا للحكم بل يحمل بنظر على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص الا اجماع في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وقد اوضح ثم الاظهر ان تعدية التعدية بالباء والظاهر على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس انما تتمثل حكم احد الذكورين بمثل علته في الآخر قوله وهي الظاهر نفوره اي القياس يعني انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لافي الاحكام الشرعية ولافي غيرها من المقليات والاصول الدينية وذهب الخوارج وبعض المعتزلة والروافض للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة لما لا امتناع عقلا اليه ذهب بعض الشيعة والظاهر وما لا امتناع عقلا سمعا اليه ذهب داود والاصفهاني الكرخي الشيعة والمذكور في الكتاب اولا المذهب الاخير ثم تعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع للاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه فاعمل به ليلزم منه الا نقض ولا غيره وهو شرعا ممتنع اتفاقا لكون العباد مكلفون بما هم امتناع القياس فعقيل هو وجب عقلا لما تحقق الوقوع عن الاحكام انا نقض لا يلغى بالجواب الغير المتناهية وجوابه ان اخبار الصدق وكلياتها متناهية يجوز التمسك عليها بالعمومات عند الجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني وابو الخطاب الى انه ليس بجائز والجمهور على انه وقع ثم اختلفوا في متعلق

قوله لان ثبت الحكم هو الله تعالى الخ قوله وهي الظاهر نفوره اي القياس الخ

ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا فانه تبيان لكل شئ وقوله عليه السلام انكم لا تعلمون ما فيه الا من خوطب به كان مضلولا اضلوا انفسكم بكذا في الحديث يكذا في بعض النسخ اي سلبوا انفسهم مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا وقد سبوا الخ ودلان العمل بالاصل ممكن وقد عدينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد الآية اي وعدينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة وبراءة الاصلية وانما وعدينا اليه لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او ما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ودلالة الحكم في الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف بصير يرجع الى الاثبات المذكور اي اثبات الحكم في حق الله تعالى ولا يطلق الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى اي المراد بالحكم هنا المعلوم منه ودخل للمعقل في درك كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعيات التي لا مدخل للعقل فيها كما يخالف امر الحرب وتقويم المتلفات ونحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي انتفاء فصح ترك بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وقوله او امر يعلم الخ يدرك بالحس او العقل مثل ما بالسفراء بمعاونة الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ بالمقرون الحالية اعلم ان النص المتمسك به للقائلين بحجية القياس قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بدليل عليه بسياق الآية قوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان تمسك به اهل العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا فانه امر بالاعتبار ردوا الشئ الى نظيره والعبرة اسم للفظ يتوصل به من المعقول الى المنقول والمنقول الى المعقول وهو الاتعاظ وقيل بالعكس ثم اختلف القائلون بالعبور فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف رحمه الله حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبدلالة السنة المشهورة وبالاجماع قوله وان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ظاهر وقوله وان كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس الا في كتاب فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بعلم الله تعالى وعلى هذا فهو منصوب وغير منصرف ولا منافاة بين التميم الداري في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه ثم حملت قراءة الرفع على الابتداء والعطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك ويحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شئ فرض فهو كائن في القرآن يعني وان لم يكن فيه نص على ما ذكره في قوله تبيانا لكل شئ لحكم القياس ذكر فيه يعني وهو لا يتأتى في كون القياس منه لما لو صح تسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة وان قبل كل في القرآن الا ان الله عليه السلام لو اهل الاجماع فلنا فليكن فيه حكم القياس ومعرفة المجتهد قوله اولاد السبايا حيث مسبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الحجارة سريات قوله ولدت امهم اولادا غير بخار قوله غير بخار انثاه بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت شبهة في طريق الانتقال الينا وهذا الخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات بخلاف امر الحرب حاصله انا لا نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل او لو ادرك به صادفيها قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار ردوا الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكم سره في الاصل الذي يراد به النظائر عبرة وهذا لان العقل والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيحمل عليه عبارة على القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقة تتبع الشئ بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل اهل اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في الصانع اعتبر بالدليل يمكن رده بانا نجيز صانع فما تنكر بالعالم لا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالخشخاش فلانا لو سلم فنحمل على ثبوت القياس بخبر آخر بطريق دلالة النص على ما يشعر به تعليل العلة على ان المقتضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار قلنا توجب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود الشبب

لا تخصص السبب واللفظ عام تشمل الالتفاظ وکل ماهو راجع والشیء الی نظیره ای الحکم علی الشیء لمثل هو ثابت نظیره واستقامت بین الصور والترکیب
یدل علی التجاوز والتعدی فیدل علی الالتفاظ عبارة وعلی القیاس اشارة لان الالتفاظ یکون ثابتا بطریق المنطوق مع ان سیاق الکلام
والقیاس یلیون بطریق المنطوق من غیر ان یکون سیاق الکلام له بسلمنا ان الاعتبار هو الالتفاظ لکن ثبت القیاس بدلالة ای ما ذکرنا
انه یدل علی القیاس اشارة کان علی تقدیر ان المراد بالاعتبار رد الشیء الی نظیره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الالتفاظ ومع ذلک یدل
علی القیاس بطریق دلالة النص التی تسمی فحوی الخطاب وطریقهما ای طریق دلالة النص فی هذه الصورة ان فی النص ذکر الله
هلاک قوم بناء علی سبب وهو اعتزارهم بالفقر والشوکة ثم امرنا بالاعتبار لنتکلف عن مثل ذلک السبب لکلا یترتب علیه مثل ذلک
الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة یوجب العلم بحکمه فکذا فی الاحکام الشرعیة من غیر تفاوت وهذا المعنی یفهم منه من غیر اجتهاد فیکون دلالة
نص لا قیاسا حتی لا یکون اثبات القیاس بالقیاس قال الله تعالی فی سورة الحشر فاعتبروا یا اولی الابصار فیفهم منه ان الله ذم هؤلاء
الله من حیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبهم الرعب یخربون بیوتهم بایدیهم وایدی المؤمنین فاعتبروا یا اولی الابصار فعلی تقدیر ان یکون المراد
بالاعتبار الالتفاظ سماه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانکم ان لم تجتنبوا عنه یترتب علیکم مثل ذلک الجزاء فلما ادخل الفاء التعلیل علی قوله
فاعتبروا دخل القضیة المذکورة علة لوجوب الالتفاظ وانما یکون علة لوجوب الالتفاظ باعتبار قضیة کلیة وهی ان کل من علم بوجود السبب یحکم
علیه بوجود المسبب حتی لو لم یقدر هذه القضیة الکلیة لا یصدق للتعلیل لان التعلیل انما یکون صادقا اذا کان الحکم الکلی صادقا فالحاصل ان الجزء
صادقا فاخذ اثبتت القضیة الکلیة ثبت وجوب القیاس فی الاحکام الشرعیة وهذا المعنی یفهم من لفظ الفاء وهی للتعلیل فیکون فهمه بالطریق
اللغة فیکون دلالة نص لا قیاسا فلا یلزم الدور وهو اثبات القیاس بالقیاس بدلالة النص لقوله اتفاقا وانما الخلاف فی القیاس الذی
یعرف فیه العلة استنباطا واجتهادا نظیره الی نظیر القیاس انما اورد وهذا النظیر هنا لانه لما ذکر ان القیاس فی الاحکام الشرعیة اعتبار الاعتبار
فی الامور التی تحیط بها اراد ان یبین کیفیة الاعتبار فی القیاس وکیفیة استنباط العلة قوله علیه السلام لفظه بالنصب علی الحکایة والرفع
ولما کان الامر للایجاب والبیع مباح یصرف الی قوله مثلا بمثل ای یصرف الایجاب الی قوله مثلا بمثل کما فی قوله تعالی فرهان مقبوضة یصرف الایجاب
الی القبض حتی یصیر القبض شرطا للرهن فیکون بیده الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روی ایضا کیلا بکیل ثم قال الفضل ربوا
ای الفضل علی القدر لانه فضل حال عن عوض محکم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء علی قوتها والداعی الی هذا الحکم القدر والجنس فسبها
ثبت المساواة صورة ومعنی فاذا وجد فی هذه العلة وسائر المکیلات والموزونات اعتبرنا بالحنطة

یوجب الحکم بوجود السبب هو معنی القیاس الشرعی وفیه نظر لان الفاء وضع لترتیب الشرط والجزاء یقتضی العلیة التامة حتی یلزم ان یکون علة وجوب الالتفاظ هی القضیة
السابقة غایة ما فی الباب ان یکون لهما دخل فی ذلک وهذا لا یدل علی ان کل من علم وجود السبب یجب علیه الحکم بوجود المسبب علی ان ما ذکره
من التحقیق مما یشکک فیه الافراد من العلماء فکیف یجعل من دلالة النص وقد سبق انه یجب ان یکون مما یعرفه کل من یعرف اللغة وقد یقرر انه لا عموم
فی الآیة ولو سلم تقتضی منه ما ینفی غیر شرائط القیاس مما عارضت فیه الاقیسة وصیغة الاستقبال لوجوب غیره والزجر والتکرار لوجوب التقییم بغیر الاحوال والاستمرار یکفیه
ثبوت هذا لکن وجوب العمل بکل مجتهد بکل قیاس صحیح فی کل زمان یجاب بان عقد الجزاء فی حق فعلا باعتبار هو عام وتخصیص البعض بالعقل لا یقدح فی کونه قطعیا وعلی تقدیر عدم العموم فالاطلاق
کاف ولفظ اولی الابصار یعم المجتهد بل یتناول کل عاقل فالاحتمالات والالماس صح التمسک بشیء من النصوص **قوله** ولما کان الامر للایجاب الخ ان الامر للایجاب بالنظر الی مادته المتقیدة
بالصفة المذکورة لا علی انه یجوز بیع الحنطة عند انتفاء تلک الصفة لکنه لما لم یقبل مفهوم الصفة ولم یکن ان یعمل جواز البیع عند انتفاء الصفة منفیا بحکم الاصل اذ الاصل
هو الجواز لزم المصیر الی بیان الامر للایجاب باعتبار الوصف یعنی ان بیع الحنطة مباح الا ان رعایة المماثلة فیه واجبة کالربوی حال کونه خارجا عن الربا فالقبض فیه واجب
فان قلت سلمنا کون الامر للایجاب ان المامور به واجب وهذا لا یستقیم فیما نحن فیه اذ لا واجب بیع الحنطة بوصف المماثلة ولا اخذ الربوی بوصف القبض

وايضا حديث معاذ رض عطف على قوله فاعتبروا حديث ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن فقال لم تقضي قال اقضي بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عليه السلام قال اجتهد برائي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه عليه السلام في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة وتناظرهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص والاعلى حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تبيان شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكره القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل واحد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق الشاهد ليكشف قناع الاشارة عن جمال معنى التنزيل وانكاره عليه السلام القياس نبي اسرائيل بناء على جهلهم وتصميم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل عند الاستصحاب عملا بالدليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه في زمان لا يخلو اما ان يكون من الاحكام كوجوده وبعدده او من الممكنات كوجوده بعد العدم وقد علم بالضرورة وكل لا احد ليس امرأته بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق كل ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحى الى النبي عليه السلام يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فخالفنا في مقابلة النص وانظن كما مت على جواب عن قوله علم كتحريم اتباعه بما ليس بثابت وجود تصرف في حقه تعالى بما ذنه ولا عمل به بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله والمدخل للعقل الخ

قلت مراده ان الامر متعارف في رعاية الوصف وهي واجبة كما يقال اذا بعثم الخطة فزعوا الى مكة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشتهر بين الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستدلال من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة بوصف ظهر دلالته على الجواز بغير ما قلت لانا نقول بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم امتيا جها الى الاجتهاد ونقول تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فيبقى القياس وهو مطلق فلو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع بقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتغي على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه لانه كان عالما بالنصوص راجتهاده فيما ليس في فيه بدلالة البعض قد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في آخر ركن السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احادا فالاحكام جميعا لا ثبوت حد التواتر بها لانه عليه السلام كان يعمل بالقياس ويعلل بوجه الاشد لان نسبة عليه السلام كان تارة كبعض الاحكام بطلانها ولم يجز الحاق غير المنصوص بها عليه لمنصوص عليه لانه كان لذكر العلل فائدة وقد يجيء عنه بيان ذكر الاحكام بطلانها لا يوجب صحة القياس بل فائدته معرفة الحكم والعلة معا فانا متى وقفنا في النص على احدهما امكننا القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما ان ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والجملة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا ان ليل قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان علمنا بقياسهم فيه تبرجيح جمع البعض على البعض تكرارا وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وناقل من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشروع الاقيسة الكثيرة ملا انكار مقطوع به بعد الجزم بان العمل كان بها لنصوص بل لا خصوصيا قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجوده وبعدده وعدم تكون جبل من الياقوت وبحر من الزيبق حتى

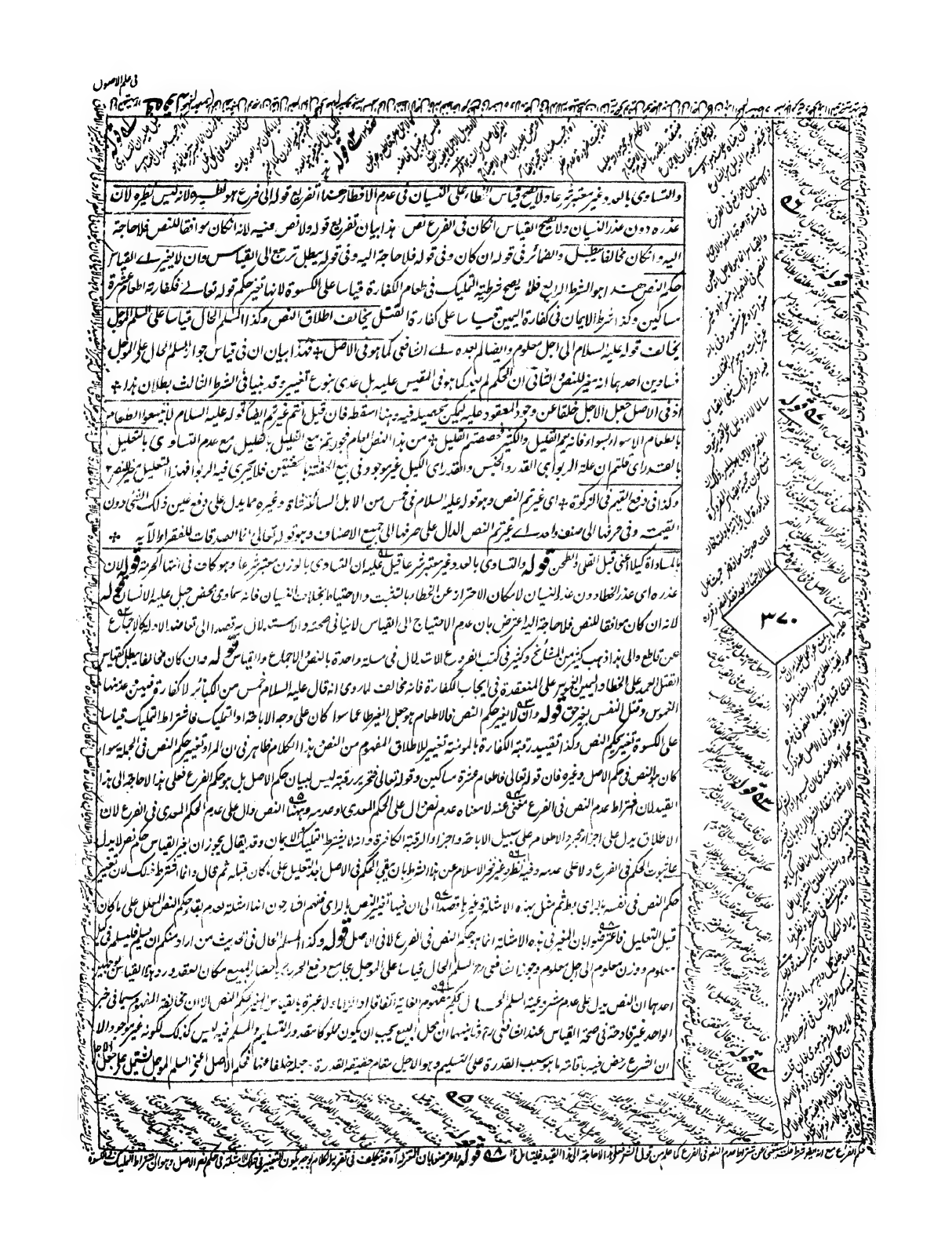
فصل شرطہ ای شرط القیاس علم ان القیاس لغۃ فرعا او لسا ان لایکون حکم الاصل اے القیس علیہ مخصوصا بہ اے بالاصل مثل شہادۃ حزیمۃ والاحکام المخصوصۃ بالنبی علیہ السلام وان لایکون اے حکم الاصل معدولا عن القیاس ھذا ھو الشرط الثانی وھو ان لایدرک المعقل کاعداد الرکعات او یکون مستثنی عن سنتہ کاکل الناسی فانہ ینافی رکن الصوم لے المعدول عن القیاس باحد الامرین اما ان لایدرک المعقل حکم الاصل ای لایدرک علتہ وحکمتہ کاعداد الرکعات او یکون حکم الاصل مستثنی عن سنن القیاس ای عن طریقتہ المسلوکۃ وقاعدتہ المستمرۃ کاکل الناسی فانہ مستثنی عن سنن القیاس وھو متعلق اللفظ من کل ماوصل فی الجوف واذا کان مستثنی عن سنتہ لایصح القیاس علیہ فلایصح قیاس الاکل خطاء علی الاکل ناسیا وکتقدم المنافع فی الاجارۃ فانہ مستثنی عن سنن القیاس لانہ اے للتقدم بقیتہ الاعراز والاحراز بقیتہ البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالۃ بقاء الاعراض فمثل ھذہ الاعراض ای المنافع لاشکاک فی انعدامھا بتمامھا لقیاس یقتضی عدم تقدم کل مالا فی فاذا کان تقدمھا مستثنی عن سنن القیاس لایقاس تقدم المنافع فی المنصب علی تقدمھا فی الاجارۃ بجوان یکون المعدی حکما غیر عینیا ھذا ھو الشرط الثالث وھو واحد بقیود کثیرۃ وھی ھذہ ثابتا باحد الاصول الثلاثۃ اے الکتاب والسنۃ والاجماع من غیر تعدیۃ الی فرع مستحق

لادلیل علیہا الان الاصل فی الوجود ھو الوجود حتی نظیر دلیل العدم والاصل فی المعدوم ھو العدم حتی نظیر دلیل الوجود وبالجملۃ الحکم بالبراءۃ الاصلیۃ شائع فیما بین المعلق والمنجز بحیث لایصح انکارہ علی ماسبق فی مفہوم الشرط والصفۃ **قولہ فصل** فی شرائط القیاس عبارۃ فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالی فی الشرط الاول ان لایکون الاصل فیہ منصوصا بحکمہ بل اخری الایکون المقیس علیہ منفردا بالحکم بسبب نص آخر دال علی الاختصاص وذلک کما اختص خزیمۃ بین الناس بقبول شہادتہ وحدہ یقال خص زیدا بالذکر اذا ذکرہ دون غیرہ وفی عبارۃ ختمہا خص النبی علیہ السلام بکذا وکذا فی الکشاف ایاک نعبد معناہ نخصک بالعبادۃ لانعبد غیرک واما استعمال الیاء فی المقصود علیہ فقلیل کما فی قولہم مازید الا قائم اذ المخصیص زید بالقیام لکنہ ماجاء ما زید الا قائما الا نادرا حتی ان بعض الاستعمال الشائع علی القلب غلط اغیر المصرح عبارۃ فخر الاسلام الی قولہ ان لایکون حکم الاصل مخصوصا بہ کاختصاص قبول شہادۃ الواحد بخزیمۃ رضی اللہ عنہ بقولہ علیہ السلام من شہد لہ خزیمۃ فحسبتہ ذلک انہ شہد للنبی علیہ السلام فی انہ علیہ السلام اوفی الاعرابی ثمن ناقتہ او انہ باع ناقۃ علی اختلاف الروایتین وذلک التخصیص ثبت بطریق الکرامۃ او باعتبار انہ علم من بین الحاضرین جواز الشہادۃ للرسول علیہ السلام بناء علی ان خبرہ علیہ السلام بمنزلۃ لمعاینۃ **قولہ** وان لایکون معدولا ای معدولا عنہ من العدول وھو لازم ولایجب ان یحمل من العدل وھو الصرف فیکون متعدیا **قولہ** فانہ ینافی رکن الصوم فان قیل کیف صح قیاس الوقاع ناسیا علی الاکل فی عدم فساد الصوم قلنا لم تثبت ذلک بالقیاس بل بدلالۃ النص للحلم بان بقاء صوم الناسی فی الاکل علی انہا کان باعتبار انہ غیر جان لا باعتبار خصوصیۃ الاکل **قولہ** وکتقدم المنافع جملۃ من امثلۃ المعدول عن القیاس لان القیاس عدم تقدم المعدوم اذ القیمۃ تنبئ عن التقابل والتقابل بین مایبقی وما لایبقی کما تثبت فی الاجارۃ بقولہ تعالی وآتوھن اجورھن وقولہ تعالی اخبارا علی ان تاجرنی ثمانی حجج وقولہ علیہ السلام اعطوا الاجیر حقہ قبل ان یجف عرقہ وجہ قولہ الاستحسان من اشکال کون الاصل خصوصا بحکمہ وھو الیوم مستقیم بل التحقیق ان الشرط الثانی مغن عن الاول لکونہ من اقسام علی ماذکرہ الآمدی فی الاحکام من ان المعدول یغیر من القیاس غیر بان فی الحکم بما لایقبل انتفاء وھو اما ان یکون مستثنی من قاعدۃ عامۃ کقبول شہادۃ خزیمۃ وحدہ او لایکون کذلک بل یکون ثابتا بکاعداد الرکعات ونصب الزکوات ومقادیر الحدود والکفارات وذا نیما شرع ابتداء ولا نظیر لہ فلا یجری فیہ القیاس لعدم نظیر سواء عقل معناہ کرخص السفر او للکف الذریعۃ علی العاقلۃ **قولہ** ان یکون المعدی فیہ شعارا بان یفید طالا یکون حکم الاصل منسوخا واذ التعدیۃ لما لیس ثابت **قولہ** باحد الاصول اشارۃ الی ان حکم الاصل لایجوز ان یکون ثابتا بالقیاس لانہ ان اتحدت العلۃ فی القیاس فذلک لواسطۃ ضائع وان لم تتحد یطل احد القیاسین لابتنائہ علی غیر العلۃ التی اعتبر بالشرع فی الحکم مثلا اذا قیس الذرۃ علی الحنطۃ فی حرمۃ الربوا بالعلۃ الکیل والجنس ثم اردنا قیاس غیرہ آخر علی الذرۃ فان وجدت فیہ العلۃ اعنی الکیل والجنس کان ذکر الذرۃ ضائعا ولزم قیاسہ علی الحنطۃ وان لم یوجد الصیغ قیاسہ علی الذرۃ لانتفاء علۃ الحکم **قولہ** من غیر تغییر ای لایغیر فی الفرع حکم الاصل من اطلاقہ او تقییدہ او غیر ذلک مما یتعلق بنفس الحکم حالما یتعلق التغییر باعتبار المحل حالما باعتبار صیرورتہ ظنیا فی الفرع **قولہ** الی فرع متعلق بمحذوف ای وان یکون المعدی حکما موصوفا باذکر سبب

وقف

المعدى وهو نظيره اى الفرع يكون نظير الاصل ولا نص قبلى فى الفرع دالا ولا نص دال على الحكم المعدى اعنى عدم الاطلاق الظهور فيما ذكر فيما ذكر

هذا تفريع قوله حكما شرعيا واعلم ان ثبوت اللغة بالقياس لما بنى فى الحقيقة والمجاز ان فى الوضع تارة كوضع القرء والابل وهو ما وقع فيه الاشتراك بين المعنى الذى يدرك بالقياس



بالتعلیل بالحاجۃ ۔ ای علمت ان العلۃ وجوب دفع الحاجۃ عن الفقیر وہذا المعنی موجود فی دفع القیم بل الکل لان الدراہم والدنانیر خلقت لتحصیل جمیع الاسباب التی تمس بہا الحاجۃ وفی دفع عین الواجب یندفع الحاجۃ الواحدۃ وربما لا یحتاج الفقیر الی ذلک الشیٔ بل یحتاج الی غیرہا وقد تقدم الاولی لبیان مواقع الحاجۃ والعلۃ ہی دفع الحاجۃ یجوز الصرف الی صنف واحد یوجد فیہ الحاجۃ فالتعلیل بالحاجۃ فی الصورتین مغیر لحکم النص ۔ وفی جواز غیر لفظ تکبیرہ الافتتاح ۔ ای غیر تمام النص وہو قولہ تعالی وربک فکبر بالتعلیل بان المراد تعظیم اللہ تعالی فیجوز بای لفظ کان نحو اللہ اجل او نحوہ ۔ وفی ازالۃ النجس بغیر الماء ۔ ای غیر تمام النص وہو قولہ علیہ السلام صبیہ ۔ اقرضیہ ثم غسلیہ بالماء علمنا ان المراد التسویۃ بالکیل وہی لا تتصور الا فی الکثیر لان المراد التسویۃ الشرعیۃ فی قولہ علیہ السلام الاسواء والتسویۃ المعتبرۃ شرعا فی المکیلات انما ہی التسویۃ بالکیل وہی لا تتصور الا فی الکثیر فلا نسلم انہ یعم القلیل والکثیر کما یقال لا تقتل حیوانا الا بالمسکین معناہ لا تقتل حیوانا من شانہ ان یقتل بالمسکین الا بالمسکین فقتل حیوان لا یقتل بالمسکین کالقمل والبرغوث لا یدخل تحت النص وان کان تغییرا اذا کان الاصل واجبا بعینہ ولکن ذلک فان الصدقۃ تحملت مع تضمنہا ضرورۃ دفع الحاجۃ وہی تحمل تحقیقۃ فلا یدخل جواز دفع القیمۃ علی انا نمنع کون التعلیل فی دفع القیمۃ تغییرا اذا کان الاصل ہو الشاۃ واجبا للفقیر بعینہ ولیس کذلک فان الزکوۃ عبادۃ محضۃ لاحق للعباد فیہا وانما ہی حق اللہ تعالی لکن سقط حقہ فی صورۃ فذلک الواجب بإذنہ بدلالۃ النص لانہ وجد ارزاق الفقراء بقولہ الاعلی الشدر زقہا ثم اوجب علی الاغنیاء مواساۃ ثم امر بادائہا تلک المؤنۃ وہی الارزاق المتفقۃ من ذلک المسمی ولا یکون ذلک الاداء الا بالاستبدال فیکون متضمنا للامر بالاستبدال کما السلطان لبعض رعایاہ متفقۃ ثم یامر بعض وکلائہ بادائہا من مال معین عندہ یکون اذنا بالاستبدال فکذا ہہنا فثبت بذلک کما ان جواز الاستبدال وصلاحیۃ عین الشاۃ لان تکون مصروفۃ الی الفقیر فالحکم الاول ثبت بدلالۃ النص واما الحکم الثانی المستفاد من قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ فقد علمنا بالحاجۃ فان الصدقۃ تقع وتحملت بہذہ العلۃ لاجل الحاجۃ بعد ان لم تکن فی الامم الماضیۃ فاذا کان عین الشاۃ صالحۃ للصرف الی الفقیر للحاجۃ تکون قیمتہا صالحۃ ایضا لہذہ العلۃ فالتعلیل وقع فی ہذا الکلام ولیس فیہ تغییر النص بل التغییر فی الحکم الاول وہو ما ثبت بالنص لانا بالتعلیل فہمنا تغییر النص بالنص مجتمعا مع التعلیل فی حکم آخر لیس فیہ تغییر النص وہذا معنی قول فخر الاسلام رح فصار التغییر مضافا للتعلیل بالنص لانا بالتعلیل وقفنا ایضا فصار صلاح الصرف الی الفقیر بعد الوقوع لہ تقرر بابتداء الید لیصیر مصروفا للفقیر بدوام یدہ حکما شرعیا فی الشاۃ فعللناہ بالتقوم ثم عدینا ذلک الی سائر الاموال معناہ ان الصدقۃ تقع للہ تعالی بابتداء ید الفقیر قال علیہ السلام الصدقۃ تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر فہی حال ابتداء ید الفقیر تقع للہ تعالی وہو فی حال بقاء ید الفقیر یصیر للفقیر فقولہ اصلاح الصرف ای صلاح المحل وہو عین الشاۃ شملا للصرف ای الفقیر وقولہ الیصیر مصروفا علۃ غائیۃ للصلاح ای صلاحیۃ الشاۃ للصرف الی الفقیر لیصیر مصروفا الیہ ۔ دوام یدہ ۔ قولہ الی الفقیر متعلق بالصرف وبابتداء ید الفقیر متعلق بالوقوع ولیصیر متعلق بالصلاح وبدوام یدہ متعلق بقولہ مصروفا وقولہ حکما شرعیا صفۃ ہذا الحکم وہو الحکم الثانی المذکور فی قولہ ان الصدقۃ واقعۃ

العلوم خلافا عن وجود السلم فیہ عن القدرۃ علیہ وفی قیاس السلم الحال علیہ تغییر لہذا الحکم وہو لیس فیہ حمل لاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القیاس تعدیۃ الحکم من غیر تغییر وقد یقال ان معنی اقامۃ الخلف مقام الاصل ۔ جعل الخلف کانہ ہو الاصل فاعتبار حقیقۃ الاصل یکون تحقیقا لذلک لا تغییرا ویکون اولی بالجواز لکونہ عدلا الی الاصل دون الخلف وعدولا عما ہو خلاف مقتضی العقد اعنی الاجل وربما یجاب بان اقامۃ علی عقد السلم لیل ان ما سنۃ ۔ یستحق بہ جہۃ ۔ فیکون بمنزلۃ العدم کالمار المستحق للشرب فی جواز التیمم وفیہ نظر اور بما یکون لرفع الحرج فی احضار المبیع ونحوہ من الاعراض فلا تبین الحاجۃ بالضرورۃ ۔ قولہ وانما کان تغییرا وجہ السوال انکم جوزتم وقع قیمۃ الواجب فی الزکوۃ قیاسا علی عین الجلۃ ووقع حاجۃ الفقیر وفی ہذا التعلیل تغییر لحکم النص الدال علی وجوب عین الشاۃ وحاصل الجواب ان تغییر ہذا النص المبین بالتعلیل بل بدلالۃ النصوص الواردۃ فی ضمان ارزاق العباد وایجاب الزکوۃ فی اموال الاغنیاء ومعرفتہا الی الفقراء ذلک ان الزکوۃ عبادۃ والعبادۃ خالص حق اللہ تعالی فلا یجب بالفقراء ابتداء وانما یصرف الیہم ایفاء لحقوقہم وایجاز الصدقۃ ارفاقہم

في الاجتهاد او تعالى وفي البقاء ضرورة قال الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير رضاه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف بعد الصارف فان قوله انما الصدقات للفقراء الآية فكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم صرف ملك شخص الى شخص آخر وانما تملك اللام ليست للتمليك لان الصدقات للفقراء لا يلائم ان يراد بها الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس الشائع في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فانه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لاختلاف نفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلا امر للعدل تعالى بالصرف اليهم مع ان مقتضى مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والنائب اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الاداء من جنس النصاب يسهل عليه ايصاله وصل ولكونها سببا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبيل القرابين بالاحراق والقاء محال التقربات الخاصة شرعا كصلاحية النخل محلا للبيع دون الخمر لما كان هذا احكاما شرعيا علمناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها واقعة لحاجة المتعدي الحكم الى قيمة الشاة فجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي الحاجة او فه فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيما ذكر في هذا الحكم تغيير لما دل النص على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقير وهو هذا التقييد بخلاف التعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيما ذكر في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ النص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لانه منقول بالنص خبر صار وهو صار وبالنص خبر ليس خبر فعلي ما ذكره الصدر صار الحاصل وجوب الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا خفيا بعض الخفاء لفظا ظاهر عبارة فخرا الاسلام حيث جعل الفرع بمنزلة الاصول والعلة بمنزلة الحكم اورد هذا وغيره جوابا منبها على ان العلة قد تتغير من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تتغير من جانب الواجب وهو التقوم وان استبدال يجوز ان يعتبر نفس القيمة لا بمعنى التعليل بالتقوم وان يعتبر ان القيمة تعلل بالتقوم والتقصر واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها وان تعلمت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل فلمت لا بمعنى الجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل ما يقوم للصرف بهم ما كانت هذه الصلاحية ثابتة بالطاء في الامم السالفة فجاز ان يجب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تخصيص على الصلاحية لا بدل على ثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اكسى الفقير ثوبا قيمة عشرة لا يجزيه عن الزكوة لم يخرج فالحاصل ان الصدقة شرعت لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فالبدء من هو لها الله تعالى اولا ومن صلاحيتها للصرف الى الفقير ثانيا فمعنى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانا نسلم ان في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وحاجتهم وهو الدراهم والدنانير الخلوة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارتزاق قولي وذكر الاصناف وجد السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على ما في الكل لعلة الغناء وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احتيج الى ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند

علی ان اریدبہا سبیل مذہب الشافعی واذا لم یکن الجمیع مرادا کان المراد الجنس فیراد وان جنس الصدقۃ یتحقق بایصالہ الی الفقیر والمسکین من غیر ان یراد الافراد فیکون اللام للعاقبۃ او للتملیک الذی یوجب التوزیع علی الافراد فیکون لعدم المصارف والتکبیر لتعظیم اللہ تعالی فاراد التقیید بذکر لفظ اکبر فی معنی المنصوص علیہ اعلم ان بعض العلماء فرق بین الکبریاء والعظمۃ فانہ جاء فی الاحادیث الالہیۃ الکبریاء ردائی والعظمۃ ازاری فالکبریاء صفۃ الذات بمنزلۃ الرداء للانسان والعظمۃ بمنزلۃ الازار فالاول اول علی الظہور والثانی علی البطون فلا یکون اللہ اعظم واجل بمعنی اکبر لکنا نقول قولہ تعالی وربک فکبر بإزاء قولہ قل اللہ اکبر لانہ نوقیل وربک قل اللہ اکبر لاتیہ بہ ذلک وربک فعظم ای اوقع فعلک بافضل بافیہ تعظیم اللہ تعالی فالفرق الذی ذکروہ بین الکبریاء والعظمۃ لایفید لانہ لیس فی وسع العبد اثبات ذلک المعنی بل فی وسعہ ذکر اللہ تعالی بالتعظیم والاجلال واثبات المعنی المشترک بین التکبیر والاجلال والتعظیم علی انہ لیس لبعض صفات اللہ تعالی مزید علی البعض لا سیما اذا کانت من جنس واحد فاذا کان المقصود التعظیم فکل لفظ فیہ التعظیم یکون فی معنی اللہ اکبر وقولہ فاراد القیمۃ راجع الی مسئلۃ وقع التقیم وانما ذکرہ ہہنا لان فیہ مبنی مسئلۃ التکمیر معنی شترکاہ وہو کونہا فی معنی المنصوص ولہ ازاجمعانی سلک وجہ واستعمال الماء ولا زالۃ النجاسۃ فیجوز بکل ما یصلح لہا اعلم انہ ان اورد الاشکال علی قولہ وانزلنا من السماء ماء طہورا وقولہ علیہ السلام الماء طہور فغیر وارد لانہ لا یدل علی ان غیر الماء لیس بطہور وان اورد علی قولہ حتمیہ واقرضیہ ثم اعلیہ بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء لیس بمقصود بالذات وانما المقصود ہو الازالۃ لا الاستعمال وکون الماء آلۃ صالحۃ للازالۃ حکم شرعی جلیل بکونہ مزیلا فیتعدی الی کل مائع یشارکہ فی ذلک وکونہ مزیلا بتعیین امرین طہارۃ المحل وعدم تجسیر الآلۃ بالملاقات والا لما وجدت الازالۃ بل الزیادۃ وانما لا یزداد الحدث بسائر المائعات لکونہ غیر معقول فی الاصل وہو الما بخلاف الجنب فان ازالتہ معقولۃ ولا یفرق بین ما یفرقہما امر غیر معقول فکان الحرج

ظہر القرائن وقد یکون حمل اللام علی الاختصاص لدلالۃ علی ان المصارف نافیۃ الاصناف لا یجوز الصرف الی غیرہم وانہم ہم المحقون للصرف الیہم سواء صرف او لم یصرف فبالصرف الی البعض لا تتغیر کون الکل مصارف وانما یلزم التغییر لو کان اللام للتملیک فیقید ان الزکوۃ ملک بجمیع الاصناف فیکون صرفہا الی البعض صرف ملک الشخص الی غیرہ ثم تقریر المصر لا یخ عن ضعف لانہ قد سبق ان بطلان الجمیعۃ وثبوت العمل علی الجملۃ انما یکون عند تعذر الاستغراق فلا معنی للتعلیل عدم امکان ان یراد بالفقراء الجمیع ببطلان الجمیعۃ اولا نسلم التعذر لانا نمنع جواز الصرف الی بعض الاصناف وہذا لا تفاوت بکون لام الفقراء للجمیعۃ او الجنسیۃ فلا یدخل لما ذکرہ ان الفقراء للجنس فی اثبات کون اللام للاستغراق بجواز ان یلتزم المحضم ببطلان الجمیعۃ للفقراء ویدعی کون الزکوۃ ملکا للاجناس المذکورۃ ولا یمنع لما مذکرنا قولہ علی ان ان اریدبہا الخ توضیح جمیع الصدقات علی جمیع الفقراء ویلزم بطلان ما ذہب الیہ الشافعی رح لانہ لا یقول بوجوب الصرف الی جمیع افراد کل صنف بل الی جمع منہا فان قلت اذا کان اللام للاستغراق کان المعنی کل صدقۃ لکل فقیر وہذا ظہر بطلانا فلم عامل الی توزیع الجمیع علی الجمیع قلت لانہ یمایدعی ان معنی الاستغراق الشمول والاحاطۃ بمعنی المجموع وان مقابلۃ الجمیع بالجمیع تقتضی انقسام الاحاد بالاحاد فالبطلان انما یلزم بتلک المقابلۃ کما ظہر بطلانہ قولہ واستعمال الماء ای استعمال الماء المعین ای المقصود ہو الازالۃ لا الاستعمال بدلیل جواز الاقتصار علی قطع موضع النجاسۃ واجزاء فرضہ وکون الماء آلۃ صالحۃ لازالۃ النجاسۃ حکم شرعی جلی بکونہ فرد ایتعدی الی کل مائع یشارکہ فی ذلک وکونہ مزیلا یتضمن امرین طہارۃ المحل وعدم تجسیر الآلۃ بالملاقاۃ والا لما وجدت الازالۃ بل الزیادۃ فان قیل بل الحکم بطہارۃ المحل الخاصیۃ فی الماء او لو کان لازالتہ لوجب ان یشارکہ جمیع المائعات المزیلۃ فی رفع الحدث قلنا الحکم بالطہارۃ بالماء عن الحدث معنی زوال المانع الشرعی لیس بمعقول اذ لا عضو ظاہر لا یخیس بشیء ومر شرط القیاس کون المعنی معقولا قیل ولو سلم انہ معقول غالبا یوجد بہا حالا یسانی بخبثہ والا یلیق بہ جرح بخلاف سائر المائعات وفیہ نظر لما ان الازالۃ لا عبرۃ بالفرق لتحقق العلۃ وہو الازالۃ وامانیا فلانہ منقوض برفع الجنب فان قیل تقدم ذکر فی بحث المنافقۃ ان الحظر لما لم یکن معقولا فی السائر ان غیر المعقول ہو الاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ والما ازالۃ الحدث فمعقول قلت یلتی جوابہ فی بحث المنافقۃ وذکر صاحب الاسلام رح ان الماء مطہر بطبعہ لم یحدث فیہ معنی لا یعقل فلا یحتاج فی صیرورتہ مطہرا الی

عنوان لاتحبس كل ما يصل اليه والان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قائم يزول به النجث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة رجعت النية كما تتميم قلنا يأتي الجواب في فصل النائمة به فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة متارا اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون والاعلى وجه الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فانها العلامات داخلة في تعريف العلة فلا ينفي الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض اطلقوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم الاصطلاحي هو اثر حكم الله تعالى القديم فان يجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس المؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث يعني ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر عنه لكن الام كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار والفرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بخلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى اجرت العادات الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لانها مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك غايته حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات تخلق الله تعالى عند اهل السنة بلا واسطة وعند المعتزلة بالواسطة والكلام مفصل في الكلام

معقولا الى النية بخلاف التراب فانه طهور الان الشرع علق طهارته بارادة الصلوة فيقتصر الى النية فان قيل هب ان قطع الخبث وازالته بالماء معقول الا ان تحصيل امر غير معقول وهو عدم تنجس الماء بأول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه يلتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** عنوان لاتنجس كل ما يصل اليه نفي للشمول لا شمول النفي **قوله** والان الماء مطهر علة لعدم تنجس الماء بأول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه يلتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** عنوان لاتنجس كل ما يصل اليه نفي للشمول لا شمول النفي **قوله** والان الماء مطهر علة لعدم تنجس الماء بأول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه يلتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** عنوان لاتنجس كل ما يصل اليه

وجب بيان الاصل الذي يبتنى عليه الفرع فلذا قدم الاصل على الفرع وقوله فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة رجعت النية كما تتميم قلنا يأتي الجواب في فصل النائمة به فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة متارا اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون والاعلى وجه الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فانها العلامات داخلة في تعريف العلة فلا ينفي الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض اطلقوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم الاصطلاحي هو اثر حكم الله تعالى القديم فان يجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس المؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث يعني ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر عنه لكن الام كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار والفرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بخلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى اجرت العادات الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لانها مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك غايته حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات تخلق الله تعالى عند اهل السنة بلا واسطة وعند المعتزلة بالواسطة والكلام مفصل في الكلام

وقوله ولان الماء مطهر علة لعدم تنجس الماء بأول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه يلتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** عنوان لاتنجس كل ما يصل اليه نفي للشمول لا شمول النفي **قوله** والان الماء مطهر علة لعدم تنجس الماء بأول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه يلتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** عنوان لاتنجس كل ما يصل اليه نفي للشمول لا شمول النفي **قوله** والان الماء مطهر علة لعدم تنجس الماء بأول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه يلتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** عنوان لاتنجس كل ما يصل اليه

الا ان یقال بالنسبۃ الینا فان الاحکام تضاف الی الاسباب فی حقنا فاننا نبتلون بنسبۃ الاحکام الی الاسباب الظاہرۃ فیجب القصاص بالقتل والزنا فی الحقیقۃ للعقوبۃ شبہت بالجلۃ فعنی ظاہر الشرع الاحکام مضافۃ الی الاسباب فہذا معنی کونہا موثرۃ وقیل الباعث لا علی سبیل الایجاب بعض الناس عرفوا العلۃ بالباعث یعنی ما یکون باعثا للشارع علی شرع الحکم کما فی قولک جئتک لاکرامک فالاکرام باعث علی المجی والقتل العمد باعث للشارع علی شرع القصاص صیانۃ للنفوس وقولہ لا علی سبیل الایجاب احتراز عن مذہب المعتزلۃ فان العلۃ توجب علی اللہ شرع الحکم عندہم علی ما عرف ان الاصلح للعباد واجب علی اللہ تعالی عندہم لما فی المشتمل علی الحکمۃ مقصودۃ للشارع فی شرعیۃ الحکم ثم تفسیر الباعث لا علی سبیل الایجاب فالمراد من الحکمۃ المصلحۃ والمراد من کونہ مشتملا علی الحکمۃ ان ترکیب الحکم علی ہذہ العلۃ محصل للحکمۃ فان العلۃ لوجوب القصاص القتل العمد العدوان فلا یتصور اشتمالہ علی الحکمۃ الا بہذا المعنی من جلب نفع للعباد او دفع ضررہ عن العباد وہذا مبنی علی ان افعال اللہ تعالی معللۃ بمصالح العباد وعندنا ما من الاصلح لا یکون واجبا علیہ تعالی خلافا للمعتزلۃ وما بعد من الحق قول من قال انہا غیر معللۃ بہا فان بعث الانبیاء علیہم السلام لاجتباء الخلق واظہار المعجزات لتقدیم تقیم فمن انکر التعلیل فقد انکر النبوۃ وقولہ تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وقولہ تعالی وما امروا الا لیعبدوا اللہ وامثال ذلک کثیرۃ فی القرآن الہ علی ما قلنا وایضا لو لم یفعل لغرض اصلا یلزم العبث وہو لیس بشیء انہ ان فعل الغرض فان لم یکن حصول ذلک الغرض اولی بہ من عدمہ لم یتجہ منہ فعلہ وان کان اولی بہ کان مستکملا بغیرہ فیکون ناقصا وقد قیل علیہ انہ انما یکون مستکملا بہ لو کان الغرض راجعا الیہ وہنا راجع الی العباد واجابوا عن ذلک ان تحصیل مصلحۃ العباد وعدمہ ان استویا بالنسبۃ الیہ تعالی لا یکون غرضا لہ ورجحا بالنسبۃ الی الفعل لانہ حینئذ یلزم الترجیح من غیر مرجح وان لم یستویا بالنسبۃ الیہ یکون فعلہ اولی فیلزم الاشکال قلنا نختار الجواب غیر مرضی لانا لا نسلم انہ ان استویا بالنسبۃ الیہ لا یکون غرضا وداعیا الیہ لانسلم ان الترجیح من غیر مرجح لم لا یجوز ان یکون الاولویۃ بالنسبۃ الی العباد مرجحا بہ کون العلۃ بکذا یسمی مناسبۃ ای کونہا بحیث تجلب النفع الی العباد او تدفع الضرر عنہم یسمی مناسبۃ والوصف المناسب ما یجلب نفعا او یدفع ضررا وقد قال القاضی الامام ابو زید ح المناسب ما لو عرض علی العقول تلقتہ علی القبول وقد ذکرہ وان المناسب اما حقیقی واما اقناعی فالحقیقی اما لمصلحۃ ومیتیۃ کریاضۃ النفس وتہذیب الاخلاق فالوصف المناسب کالبلوغ سببا لوجوب الشہر والحکمۃ وجوب الصلوۃ والصوم والحکمۃ ریاضۃ النفس قہرا او دنیویۃ وہو ما ضروریۃ وہو حفظ النفس والمال والنسب والعقل فہذہ الخمسۃ فی الحکمۃ المصلحۃ فی شرعیۃ القصاص قصاص النفس وحد الزنا والجہاد وحرمۃ المسکرات والوصف المناسب ہو القتل العمد العدوانی الاسترداد یجب مثلا والزنا وحرمۃ الخمر والاسکار وما یحتاج الیہما کما فی تزویج الصغیرۃ فالوصف المناسب ہو الصغر والحکم شرعیۃ التزویج والحکمۃ والمصلحۃ کون المولیۃ ثیبۃ الکفو وہذہ المصلحۃ لیست ضروریۃ لکنہا فی محل الحاجۃ بحیث ان فوتت الکفو لا الی بدل واما ان لا تکون ضروریۃ ولا محتاجا الیہا بل للتسہیر کعشرۃ الاقارب وادوات فانہا خرجت لنجاستہا وحلو منصب الاعمی فلا یسمو تناولہا والاقناعی ما یتوہم انہ مناسب ثم اذا لو حصل لنظیر خلافہ کنجاسۃ الخمر لبطلان بہما فرجیح انہا نجاستہ تنافی الاتصال والبیع یقتضی الاعتزاز لکن معنی النجاسۃ کونہا مانعۃ من صحۃ الصلوۃ وہذا لا یناسب بطلان البیع والحکمۃ المجردۃ لا تعتبر فی کل فروعہا بل تعتبر فی بعض فروعہا وہو عدم التصور بہا بل تحبس فیضاف الحکم الوصف ظاہر منضبط یدور معہا ای یدور الوصف مع الحکمۃ او لغایۃ وجودہا ای وجود الحکم عندہ ای عند الوصف والمراد ان ترتب الحکم علی الوصف یکون محصلا للحکمۃ وانما اوفی الاخبار بالسفر المشقۃ لیشیر الی ان المشقۃ ہی الحکمۃ بل رفع الضرر وہو انما یتحقق فی صورۃ وجود المضرور وجود الضرر لما تحقق الا ان یکون المشقۃ موجودۃ ثم المشقۃ غالبۃ الوجود فی السفر فرتب الحکم وہو الرخصۃ علی الوصف وہو السفر فیکون محصلا الحکمۃ التی ہی دفع الضرر فی الاغلب وہنا ایجاب الاول بشرط بلوغ الحکم عقیبہ بایجاب تعالی وقبول ورد للشرع لا الحکم بالعلۃ فلا وجہ لعتبہ ایاہ ذلک **قولہ** لا ان یقال بالنسبۃ الینا فعنی ان الموجب للاحکام ہو اللہ تعالی لا ان الایجاب کان منہ بشیء ونحن عاجزون عن درک الحکم التی لاجلہا شرع اللہ تعالی العلل ہو جبات للاحکام فی حق العلل نسب الوجوب الیہا فیما یرید العباد **قولہ** فمن انکر التعلیل فقد انکر النبوۃ لان جمیع بعثۃ الانبیاء علیہم السلام اظہار المعجزات لتصدیق الخلق وانکار الملزوم یستلزم انتفاء اللازم **قولہ** والوصف المناسب بالجلبۃ او دفع ضرر

الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض لانه قال عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الطوافات فتعليله عليه السلام دليل على ان هذا النص معلل ثم ان علم بخاصتها معلل بالطوافية لان النص موجب لصيغته لا بالعلة ولان التعليل يكمل الاوصاف ويحمل وبالبعض يحتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف لا بالجامع لان كل وصف صالح لهذا السائل للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله لان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته يعني انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هي المصلحة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله لان النص موجب بصيغته اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم سبب العلة وانما تعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي رح معللة لكن لا بد من دليل مميز لان البعض الاوصاف مقدري وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وهو عندنا لا يجوز مع ذلك اي مع ما قال الشافعي رح من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة احتمال ان يكون من النصوص التي لغير المصلحة نظيره

قوله كما ذكره الامام في المحصول انما الوصف الذي يقتضي الى ما يجلب للانسان انفعا او يدفع عنه ضررا والضرر بالالام والمكروه والانفع باللذات او ما يكون طريقا اليه وقد يطلق الكسب بازاء وصف السالم الخالي عن المفاسد في العادات حالا ومآلا قوله بقبول الاحكام ثانيا به بالحكم الصالح ما قاله في قول من قال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي ما لم يعرض على العقول تلقته بالقبول فيجوز ان يعرض على العقل ان هذا الحكم اما شرع لاجل هذه المصلحة فيكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة فتعلمه ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا لا شرعا الى هنا ذهب اليه الجمهور من الفقهاء وان وصف مناسب لوجوب القصاص الا ساكر شرته الخمر فتحد ذلك على ما مر في التقسيم الذكور لان التقسيم على هذا الوجه انما يتأتى اذا كان المقتل شيئا محاميا عن النفس او بضم ضررا والمؤلم لا يكون مقصودا بل هو مقصود بالقصاص فعلة اقال المصنف رح وقد ذكر ان الدليل المميز حقيقي وما ذكره الشافعي فحاله على الخبر انما يتم التقسيم على التقدير الذي ذكره الامام ابو زيد الدبوسي على الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصد جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء التفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب وهذا المعنى اي المناسب الذي ذكره الآمدي اذا عرض على العقل ان يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقتضي منه فيقبله اما عند الامدي لانه اذا عدل عنه الامدي لانه اذا عدل عنه الامدي لانه اذا لم يعلم ان ذلك المقتضي منه فيقبله اما عند

نظيره في حديث الربا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا انه لما ثبت بالدين بالدين فنهاه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي فخرج التعيين الاخير احترازا عن بيع عبد مطلق فان الفضل لان الفضل في مقابلة التعيين وقد وجدنا هذا الحكم متى ما يحتاج الى ايجاب التعيين بعينها ليشمل عبدا فوجب اجتماعهما وهو مذهب الشافعي رح المقابض في مجلس الطعام بالطعام فانا وجدنا معللا في ربوا الفضل ايضا لانه ثبت سنة ان الربوا هو الفضل الا بجانب عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من حنطة بقفيز من حنطة بعينهما انه ربوا في البيتة وهو بيع الحنطة بعينهما بغير عينه فيتبين الفضل قدر قفيز لا محالة فيتحقق الفضل فاذا علمنا ان الشرع اعتبر هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة فنقول هذا النص معلل اما في غاية الصعوبة لان التعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر فيلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم تتوقف على غيره ويمكن ان يجاب عن هذا بانا ما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا تاثير الا ان يثبت كون هذا النص من المنصوص على العلة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع عين الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من المنصوص على علته الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالقتنية للزكوة وصفا لازما للكيل المقدر عندنا فان الذهب يقدر بالوزن دائما وهذا الوصف لا ينفك عنه ابدا حتى يجب الزكوة في الحلي للدراهم عنده وعارضا كالكيل للدراهم فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما يباعان جزافا وكيليا وقضاء على بابا في داحما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق فالعرق اسم جنس والدم اسم جنس والدم وصف عارض جعلها كقوله عليه السلام ايانية لو كان على ابيك دين قما لقضي عليه السلام اجزاء الجزء عن الاب على اجزاء قضاء دين الصبا عن الاب والعلة هنا ونياه وبحكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في الذمة ملك يتعلق بغير مطلق يموت المولى فلما بطل كان الولد فيه قياس عدم جواز البيع ووجه الربا ظاهر وقد ثبت ان بعض التعليلات في الجملة معلل اما في غاية الصعوبة فلا يجب عدم التعدية بل تجب التعدية لانه لا دليل على ثبوت حكم في المنصوص على العلة سوى التعليل فلو لم تثبت التعدية بالتعدية ويكون لغوا وهو خلاف الاصل ويدل على ذلك انا وجدنا من عين نص الربوا في النقدين يعلل عندنا الشافعي رح بالثمنية مع تعدي وجوب التعيير الى الطعام نظيره قوله على ما هو الاصل انه كذا في قوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان تولد يدا بيد يوجب التعيير لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك ظاهر وقد ثبت بالربوا وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيير احدا البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في بالصرف تعيير البدلين جميعا احترازا عن بيع شيء بمثله فالفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في النقد احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجد وجوب التعيير بمعنا يا عربيه المقابض الى غيره وحتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير بعينه مع اتحاد الوصف وقد كان لا يوصف وشرط الشافعي رح المقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعه على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين وان لم يوجد الربوا فعل في حق وجوب التعيير لا التعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر المنهيات لان الربوا الفضل وهو موجود في تعدية وجوب المماثلة اشتباها ومتحققا من ربوا النسيئة وهي معنى تعدية وجوب التعيير لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الفضل اولى بالتعدية من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة وليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكذا معللا في ربوا النسيئة مستندا الى الاجماع والنص وهو قوله عليه السلام انما الربا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والمراد بالربا شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قيامه نصا واجماعا وقد يكون تعليل آخر ثبتنا بالاضافة الى النص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل توقف على تعليل آخر حتى يلزم التسلسل الذي اموره المصير من لزوم التسلسل هو امتناعه فغير التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابنا ان الشرط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسها نوعه في جنس الحكم او نوعه فحيثما ثبت الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة فنقول قد اعتبر علته نوع الحكم المستفاد منه وجنسه علة الجنس علة للنوع ودرجة يقال ان التخريج العلة اعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاجيب ذلك دور قوله هذا ما قالوا فاما قول ذلك لما توهم من ورود الاشكال وان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كان في كون النص من المنصوص العلة في الجملة ولا حاجة الى ما في التقريرات ولان وجوب التعيير والمماثلة في الاشياء الستة ثبتت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على ما مر مشروحا في الامثال ويكفي في الفرض والتقدير قوله الثاني اضافة الى النفي شرط اعتبر بالبعض في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منضبطا حاليا يشير اليه كسب الحجام حتى يجوز

على عدم جواز بيع ام الولد العلة كونها مملوكين تتعلق عتقها بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر وهو مركب كالكليل والخبيس وغير مركب وهو اظاهر ومنصوصة وغير منصوصة مما يأتي في مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عندنا اذ غير النحريرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز تعليلها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للامر بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل الاخبر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشئ اذ فائدة الفقيه ليست الا اثبات الحكم

التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية العمل للاتصاف به ولا يخفى كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجواز البناء في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى من الاعتبار بالقوة اولى ولا يتغير المنصوص ما يأتي مع جوابه ولا بالمركب من صفتين وصاعدا او الا كانت العلية صفة الامة على المجموع ضرورة انا نحصل المجموع ونحمل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم والملازم هو كون العلية صفة المجموع بطلان صفة الكل ان لم نقل شئ من الاجزاء له كون صفة لزوال الجملة فاما كل جزء علة والمقدر خلافه وما يجوز ان يكون جزء العلة لا يدخل لسائر الاجزاء واما المجموع من حيث هو المجموع رجحان لم يكن لجهة ولا جهة فنبطل ان كانت بنقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عند بارعاية المصلحة وليس ذلك صفة للفعل بل صفة لفعل الشارع متعلقا به لو علم فالعلية وجهة الوصفة من الاعتبارات التي ينقطع التفتيش فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معللا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم او ليس احدهما بالعلية والجواب ان مأثر العلل الشرعية ليس معنى الا يجاد والتحصيل حتى يتبع فيها التقدم او التخلف لو سلم فجوز ان يكون احد الحكمين علة لما بالعلية مع غير متأخر بل يكون الثابت بالدليل علة احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم نظر بطلان الاولة على اشتراط الشروط المذكورة قد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس مع غير فصل بين اللازم والعارض والملحق والمنفي الى غير ذلك فثبتت المط والمراد يكون العلة اسم جنس ان تعليق الحكم بمسماه القائم بفعله شامل كون القارح من الحافر وهو عرق ينفجر الان تعليق جنس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقول المعنى او لا فالعمل لا معنى للعلة الا ما ثبت بالشئ والشئ ههنا ثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فثبت فيه اقول وبالله التعدي لا يصلح بانفراده للاجماع على جواز العلة القاصرة والمنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا لكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو ضيف الى العلة لزم بطلان النص فاثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص شموله للفرع وبيان كونه مثبتا الحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه الى العلة في حق الفرع وهذا القدر الاشتراك كان في القياس قوله وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مهدت العلة المنصوصة كان ذلك نائبا عن بيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى برد بها نص الشارع قوله واذ الفائدة الفقيه ليست الا اثبات الحكم تساءل ان يقول ان يده بالفائدة الفقيه ما يكون له تعلق بالفقه ونسبته اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم بحيث لا يمكن سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان يده المسئلة الفقهية فلا نسلم التعليل لا يكون الا لاجلها بجواز ان يكون الفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان لم يسبل الشرع لا بد من ان يوجب عملا او علما والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه وجب بالنص او الاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يتصور في حقه التعليل الغير المظنر وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فعيد النظر والحكمة المطلوبة وهو يوجب مرتبة الاذعان مرتبة الاطمينان والنص منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة نحن نقول ونعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير

خان قیل التعدیۃ موقوفۃ علی التعلیل فتوقفہ علیہا وقد تعلقنا توقف علی علمہ بان الوصف حاصل فی الفرع فالتعلیل لا یتم قف علی التعدیۃ بل تتوقف التعلیل
علی العلم بان ہذا الوصف حاصل فی غیر مورد النص اعلم ان کثیرا من العلماء وقد تجوز فی ہذہ المسالۃ وستبعدہ اعلم ان جمیع فقہاء احنافنا ہم ان الحق ان یتفکروا ما ذکروا
فی استنباط العلۃ ان العلۃ فی الاصل ما ہی وذا حصل غلبۃ الظن بالعلۃ فان کانت متعدیۃ من الاصل ای حاصلۃ فی غیر صورۃ الاصل تعدی الحکم والا
فلا یتل تقصر علی مورد النص وہو الاجماع فیقصر الحکم اما توقف التعلیل علی التعدیۃ او علی العلم بان العلۃ حاصلۃ فی غیر الاصل فلا معنی لما قول ہذہ المسالۃ مبنیۃ
علی اشتراط التاثیر عندنا فی ضیفۃ رح وعلی الاکتفاء بالاخالۃ عند الشافعی رح ومعنی التاثیر اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعہ فی جنس الحکم او نوعہ فان کان الوصف
مقتصرا علی مورد النص غیر حاصل فی صورۃ اخری لا یحصل غلبۃ الظن بالعلۃ اصلا لان فرع العلۃ اجنبیا عما لم یوجد فی صورۃ اخری لا یدری الشارع اعتبر الوصف
بالتعدیۃ وہو عند الشافعی رح لما کان مجردا لاخالۃ کافیا یحصل الموقوف علی التعدیۃ بالاقتصار علی مورد النص فحصل اصل العلۃ وہو انہ اذا کان الوصف مقتصرا علی مورد النص الاجماع
یمتنع الوقوف بطریق الاستنباط علی کونہ علۃ عند من اخلالا فہذا الذی ذکرناہ من معنی الخلاف افاد وعدم صحۃ التعلیل بالوصف القاصر عندنا وصحتہ عندہ وثمرۃ
الاختلاف انہ اذا وجد فی مورد النص وصفان قاصر تعتمد وغلب علی ظن المجتہد ان القاصر علۃ بل یمتنع التعلیل بالمتعدی ام لا فمنعہ یمتنع وعندہ لا یمتنع لا
لاعتبار ان غلبۃ الظن بعلیۃ الوصف القاصر فانما مجرد وہم لا غلبۃ ظن فلا یزاحم غلبۃ الظن بعلیۃ الوصف المتعدی الموثر بل لان توہم ان القصر علیۃ الاصل مانع
فی الحکم فہذا المعنی لا یمنع التعلیل بالوصف المتعدی الموثر وکذا بہما الا انہ کان الوصف القاصر ثبت علیتہ بالنص کقولہ علیہ السلام حرمت الخمر لعینہا فہو ثبت علیتہ
ویکون ما خالفہ من علیۃ وصف آخر فان قیل تعلیلکم بالتعدیۃ للزکوۃ فی الفرع تعلیل الوصف القاصر لانا لا نسلم تعدی الی المحلی فان قیل تعدیۃ الی المحلی لا تدل
علی کونہ وصفا موثرا وقد جعلتہ ہذہ المسالۃ مبنیۃ علی التاثیر قلنا معنی قولنا التعدیۃ علۃ للزکوۃ فی المضروب ہو ان لا یجب والمضروب خلافا للشافعی لیس علۃ
انما غیر مصروفین الی الحاجۃ الاصلیۃ بل ہما سوال التجارۃ خلقۃ فیکونان من الموال النامی فی وجوب الزکوۃ عرف شرعا فمعنی کون التعدیۃ
علۃ للزکوۃ ان التعدیۃ من جزئیات کون المال نامیا فیکون علۃ موثرۃ باعتبار ان الشارع اعتبر جنسہ فی حکم وجوب الزکوۃ فالعلۃ فی الحقیقۃ ہی الالتعدیۃ مسالۃ
ولا یجوز التعلیل لجہالۃ اختلاف فی وجودہا فی الفرع او فی الاصل کقولہ فی الماخ انہ شخص لصیم الکفیر باعتاقہ فلا یتعدی اذ املک کالابن العم فانہ ان اراد عتقہ اذا ملکہ لا
یفید لان ہذا الوصف غیر موجود فی ابن العم وان اراد اعتاقہ بعد ملکہ فلا نسلم ذلک فی الخ وکقولہ ان نزہ وجب تزہیب فکذا التعبوق فلا یصح بلا مکاح کما لو قال رہب
التی اترہ وجہا طلق لانا نمنع وجود التعلیق فی الاصل او ثبت الحکم فی الاصل بالاجماع مع الاختلاف فی العلۃ کقولہ فی قتل الحر بالعبد انہ عبد فلا یقتل بہ الحر کالمکا
ی کتابۃ قتل ولہ مال فی سبیل کتابتہ ولہ وارث غیر سیدہ منقول العلۃ فی الاصل حالۃ الرق لانہ عب اسالۃ ولا یجوز لیف بالفرق کقولہ لکاتب
فلا یصح التکفیر باعتاقہ کما انا اوی البعض البدل فتقول اداء بعض البدل عوض مانع

نصف عتقہ لانا نان ارید بعدم الجزم بہ لزوم النزاع وان ارید عدم الظن فبعد غلبۃ علی رائی التہ علیۃ الوصف القاصر مرجوحہ عنده ذکرنا من شروط معتبرۃ فی استنباط العلل فلم یفض الظن بالعلیۃ الی ان یجزم
وہم علی ما زعم الصم رحوا ما عند عدم جزمان ذلک عند تعارض القاصر والمتعدی فلا نزع فی ان العلۃ ہو الوصف المتعدی قولہ لان قیل تقریر السوال لو کانت صحۃ التعلیل موقوفۃ
علی تعدیۃ العلۃ لم یکن تعدیتہا موقوفۃ علی صحتہا لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق علی توقف التعدیۃ علی ثبوت العلیۃ التوقف علی صحتہا وتقریر الجواب ان الموقوف علی التعلیل ہو
التعدیۃ بمعنی اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع والتعلیل موقوف علی التعدیۃ بمعنی العلم بوجود الوصف فی غیر مورد النص فلا دور وقد یجاب بانہ وان سلم توقف اصل العلۃ علی التعدیۃ لا یرد لتقدم اذ العلۃ لامکان
التعدیۃ لان کونہا متعدیۃ ثبت اولا ثم یکون علۃ قولہ المسالۃ مبنیۃ علی اشتراط التاثیر فیہ نظر لان اقتصار الوصف علی مورد النص وعدم تعولہ فی صورۃ اخری بعد تصور
علیۃ الوصف لذلک الحکم لا ینافی وجوہ غیر الوصف فی صورۃ اخری عند اعتبار الشارع ایاہ فی جنس الحکم بان ثبت ذلک بنص او اجماع ویکون ما عدا ہ من الاوصاف علیۃ ووصف آخر تحیل علیہ الاتر اہم فی العلل وقد
ان ثبت بالنص فغیرہ للحکم علۃ قاصرۃ واخری متعدیۃ وحینئذ یحکم باعتبار المتعدیۃ دون القاصرۃ قولہ ان اراد اعتاقہ یعنی ان اراد ان یعتقہ بملکہ ثم یقع عن الکفارۃ باعتاق تقدمی وقع
بملک فلا نسلم وجود ہذا الوصف فی الفرع اعم الاول یتحقق عند الملک ثم قولہ علۃ لانتفاء التعلیل یجوز التعلیل بعلۃ مختلف فی علیتہا مع الاجماع علی ثبوت ذلک الحکم فالاختلاف فی علیۃ عدم قتل
الحر بالعبد کونہ عبدا وہو محل ان یستحق استیفاء القصاص ہو لولی وغیرہ مزاحمۃ بناء علی عدم العلم بانہ مال فی سبیل الکتابۃ ام قولہ بعض البدل عوض فی حق غیر حال لتقرر وجوبہ فی الاصل

اعلم ان فی هذا المواضع ان سلم العلیة انما قال ان السلم العلیة لان العلیة فی بعض هذه المواضع غیر مسلمة نحو واقعت امرأتی لانه وان نسب الحکم الی المواقعة لکن یمکن ان یکون العلة شیأ خفیا تعلق علیه المواقعة کهتک حرمة الصوم مثلا لکن بعض تلک العلل لا یمکن بها القیاس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة انکانت علة کلما وجدت ثبت القطع نصا لا قیاسا وکذا فی زنی ماعز ونحوه فاشار بقوله والیضا النص الدال علی ترتب الحکم علی تلک القضیة فی واقعة امرأتی ونحوها علی کونها مناطا فانه یمکن ان یکون هتک حرمة الصوم والیضا الغائیة والا لما بد لان علی العلیة وثانیها الاجماع کما اشار الیهم علی ان الوصف علة للثبوت الولایة علیه فی المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهو ان یکون علی وفق العلل الشرعیة واطن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف فی جنس هذا الحکم ویلیق جنس السبب بهذا بعد ان یکون اخص من کونه متضمنا المصلحة فان هذا مرسل لا یقبل اتفاقا کالتیة هذه الاضافة الی کونه متضمنا المصلحة لکن کلما کان الجنس اقرب کان القیاس اقوی الاستدراک یتعلق بقوله ویکفی جنس التعبد ههنا +

قد تقدم فی المسئلة الصریح وقد یرد فی الضمنیة الایماء وهو یفید ما ذکره بعبارة صریحة بما یصیر رافع الخفاء وایما ربما یعتبر ترتب الحکم علی الوصف اما ما ذکره المصنف فی تعلیل ان مسلک الایماء کونها علی وجه اللام وجب لانه انما یکون فی ان یقتضی قوله اعلم ان فی مثل هذا الموضع فیه سوء ترتیب لانه یقتضی ان یقدم الم ثم یتکلم علی تقدیر التسلیم ثم التسلیم کون مسلک الایماء لا یجوز ان یدل علی العلیة قلما حتی یکون تعلیل ان یکون العلة شیأ آخر قد جاء فی کلامهم بل یجوز فیه لفظ یظهر العلیة وهو الاستثناء غیر انها سواء فی ذلک وانما یتعلیل بالعلة القاصرة والتی لا یمکن بها القیاس فانا نرانا قائلین فی المنصوصة ما ذکرنا فی الایماء فهل قام الصلوة لدلوک الشمس السارق والسارقة فاقطعوا یدیهما والقاتل لا یرث ملفاظ سیأتی تفصیلها ثم یجوز ان یکون علی العلیة سواء امکن بها القیاس ام لا کما فی النص الصریح وقوله وثانیها المناسبة وهی کون الوصف بحیث یکون ترتب الحکم علیه لجلب نفع او دفع ضرر مقصودین فی الشرع کما یقال القصد بشرع الحدود هو الزجر وهو انما یحصل بشرع الحد فیکون مقصودا فی الشرع وقوله فخرج بالجلب الطرد فانه مطرب کلام القوم فی بحث المناسبة وانما ما یتعلق بها قوله الوصف فی تحقیق هذا المقام تعلیق او رد فیه غایة ما ادعی الیه نظره فنحن نورده وتزیده علیه ثم ادعی کلام القوم علیک علی اختلاف کلمتهم ثم اعلم ان الغرض من هذا التقریر فی اثبات کونه بالزام فالمذکور فی کلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء علی ان الوصف لا یصیر علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلک من معنی یتصل بان یکون وصالا للحکم ثم یکون معللا بنفسه لا بد من اعتبار صلاحه للمناسبة تارة بالعقل والبلوغ والحریة والاسلام ثم باعتبار علة اللغة بالاجتناب عن محظورات الدین فکذا لا یجعل الوصف علة من غیر مسئلة للحکم بوجود الملائمة ومن عدالة الناشیء فالتعلیل لا یقبل عالم القیم الدلیل علی کون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا یجب العمل به الا بعد کونه مؤثرا عند نا ومثلا عند اصحاب الشافعی شرط العمل بالعلل والتاثیر او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتی لو عمل بها قبل ظهور التاثیر نفذ ولم ینقض بمعنی الملائمة والمناسبة للحکم بان الصحیح الخالیة الحکم الیه ولا یکون نایبا عنه کما فی اخالة ثبوت الفرقة باسلام احد الزوجین الی البالغ الآخر علی الاسلام لانه نایب لا الی وصف الاسلام لانه یناسب ان یکون الاسلام مزعوما عاصیا للخلق لانا طلعنا الیه بنا بعنی تولیهم الملائمة ان یکون الوصف علی وفق ما جاء من السلف فانهم کانوا یعللون بالاوصاف الملائمة للاحکام لا الغایة یتبین لنا فظهر من هذا ان شرط الملائمة هو المناسبة وانما تقابل الطرد اعنی وجود الحکم عند وجود الوصف من غیر اشتراط ملائمة او تاثیر وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه علی اختلاف الرایین والمذکور فی اصول الشافعیة ان المناسبة هو کون الوصف بحیث یجلب للانسان نفعا او یدفع عنه ضررا وهو کون الوصف علی منهاج المصالح بحیث اذا حکیف بالحکم الیه تنظر کما لا یسکر لحرمة الخمر بخلاف کونه مما لا یقذف بالبعد وبحفظ فی الدین وان مع المناسبة ملائمة فمحط الهمم کلام الفریقین فذهب الی ان الشرع اذا رتب الحکم علی وصف یعتبر بالشرع کحفظ النفس المال الدین والنسب والصلاح غیر ذلک مما سبق ذکره والملائمة شرط الزامی علی ذلک فلا یلزم ان یفسر بما جاء نصا او تکون نص منا وقد نا بالقوم یکون الوصف علی وفق العلل الشرعیة وظن المصرح ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف فی جنس هذا الحکم والمراد بالجنس الذی هو اخص من کونه متضمنا المصلحة اعتبر بالشارع بالمصلحة کحفظ النفس مثلا فالمراد انه یجب ان یکون اخص من مجرد مصلحة حفظ النفس کحفظ الدین الی غیر ذلک لا یکفی کونه خص المتضمن للمصلحة بالآن المقتضی للمصلحة حفظ النفس فخص بالمقتضی للمصلحة ما لیس کذلک حتی لو قیل شرعا هذا الحکم للمصلحة حفظ النفس لم یصح لانه تعلیل بالمناسب المجرد حفظ النفس لیکون مصلحة کما فی الجامل لا بد من خصوصیة اعتبر بالشارع غیر الذی اعتبر بالشارع خصوص النفس کما لم یکن تعلیل الاسکار

والمناط كالصغيرة فانه علامة للنبوة عليه لما فيه من التعجيز ونحو الدواعي لتعليل الرسل عليهم السلام بالطهارة سوء الرائحة بالطواف لما فيه من
الضرورة فان العلة في احدى الصورتين التعجيز في الاخرى التطهر وان اتحدتا في الحكم متغايرتان تحت جنس واحد وهو الضرورة
والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما متغايرتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يتدفع به الضرورة
فحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في نشأة ما يحكم بدفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم لتقليل الخمر والعلة ان
قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس ما يدعو الى الكثرة مع الجماع وهذا اصل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب
الداعي مقام المدعو اليه في الجملة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد الافتراء ثمانون سوطا وانما وجبت الملائمة صح العمل والا لا اذ الحكم لا تكون مؤثرة فالملائمة
الحقيقية تسمى مؤثرة في اثبات العمل بالمجمع عليه الملائمة والتاثير كما عهد الله في اثبات السبب العمل عند الشافعي رحمه الله وعند الحنفية بالملائمة تسمى شهادة الاصل

بينة بين نوع الوصف ونوع يكون فيما واسطة اي اكثر دلالة واقتصاد للدلالة ان يكون الجنس الذي هو اعم من الكل اخص من المناسب لمصلحة حفظ النفس شمولا كلما كان
الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واخص خصوصية كان اقتباس اقوى وبالقبول احرى بالكمية بانا غير اقرب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي
في الاحكام ان لكل من الوصف الحكم اجناسا عالية ومتوسطة وقريبة ومتوسط فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم
المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ظنيا والاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن
الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم اكثر مما يلائم الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاقتران فيه بالجنس السافل فهو اغلب
على الظن مما كان بالعالي فهو ابعد مما كان بالمتوسطة فتوسط سطر على الترتيب في المعهود والنزول ثم تمال ان من القياس ما يؤثر المكون علة منصوصة او مجمعا عليها
او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر الجنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصرح من ان المراد بالملائم
كان نياسب هذا الاصطلاح قولا لاطلاق النفس هنا ثم قال ومن الناس من جعل اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال البيضاوي
الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والذي يقتضيه كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي
لم تثبت اعتباره بنص او اجماع بل ترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بمجرد جمع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او بعض الملائم هو المرسل
الذي لم يعلم العادة بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم تعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه
فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين والجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تعاف قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق
هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال بجملته لا يوجد في كلام المحققين بل يوافق التعقيب الذي علقه المصرح قوله الملائم كالصغر في شبوت ولاية
النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف هو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة والمعتبر هو المصرح به في الملائم ان يكون جنس الوصف عين
مطلق الضرورة وهو حفظ النفس ونحوه لغير فانا لا نسلم ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النجاسة الى انتهاء حقيقة بالكلية
ونجاسة سور الطوافين ملحقة للاحتراز عنه بتطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين وهو الحرج الناشئ عن تطهير المحتاج اليه فالحكم الذي
هو جنس الطهارة هو الولاية هو الحكم الذي يندفع الحرج المذكور قوله عند بعض الشافعية رحمهم الله الخ قالوا ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فريقان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة
الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيظهر بشهادة الاصل عن المناقضة اعني البطلان نفسه بما يراد نفاع اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة عن
المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض نفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في
اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادعى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك ان التناسب غير ترتيب الغاء هذا العرض على الاصول
تزكيته غير ترتيب العرض على التركيب اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر المصرح فسر شهادة الاصل بان لا يكون للحكم اصل معين مزيد

لغا ايوجد في نوع او صنف او جنسه لكان اظهر الان وجود الجنس يدل على وجود نوع او صنف من ذلك الجنس فكانه قال لقصد نوع او صنف من ذلك الجنس وهذا النوع ١٢

وهي ان يكون الحكم اصلا معينا من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وهذا التعريف غير مطرد ولا منعكس كما ترى فيقال في تحاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا تسمية بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي تعرف بمجرد كونه مخيلا اسمي بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي رحمه الله المصالح المرسلة اذا علم ان الوصف المرسل نوعان لا يقبل احدهما وهو الذي اعتبر الشارع جنسه للاب وجوده متضمنا للمصلحة في اثبات الحكم نوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه القريب الاعم وان كان الجنس الاعم اذا كانت المصلحة مترددة بين قطعية كلية كتدرس الكفار بالسيف المسلمين فانه لو جد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم فانه لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم اغيظ لكن وجد جنسا الضرر الذي هو اخص في اباحة الحرابة واحلال قتيل المصلحة مكملة مناسبة ضرورية تتعلق بحفظ الدين على المسلمين فعلم انه لو ترك هذا استولى على المسلمين وقتلهم وهو امر ينافي الترس تخلص اكثر نفوس المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين صيانة نفوس عامة المسلمين اعتبر الشارع جواز الرمي الى الترس تخلصا مما فيه مصلحة تعلقية لان تحصيل المصلحة وهي صيانة الدين عن نفوس المسلمين اهم من تحصيل المصلحة في تخلص الصف فان الصف مكملة مناسبة ومكملة كلية لا تحتمل مفاسد المسلمين كلية مفرج تقيد ضرورة ملوث الترس الكافر في قلعة مسلة الاصل رمي الترس بعد الفتح ورثة وبالتعليقية ما لم تعارضه ان تركت الترس بالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقل السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي نقتل كل الكفار المسلمين مع الاسارى

لو عرف بوجه فيجنس الوصف اولوعه وهذا التعريف ايضا غير مطرد ولا منعكس كما ترى فيقال في الحقيقة والاصح والاولى في تعريفه عقليا ما يعود الرعاية التي يعرف عقليا بالمصالح المرسلة ايضا كما في اصول الشافعية المناسب المخيل ومعناه التعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بين الحكم والوصف المخيل ان يكون الوصف مشتملا على امر مناسب عقلا من جلب نفع او دفع ضر ولا يشهد له اصل معين بالاعتبار ولا بالالغاء بشهادة نص او اجماع بل هو مناسب في نفسه بحيث لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو مرسل لانه ارسل عن شهادة اصل معين له بالاعتبار او الالغاء بخصوصه فان ثبت اعتباره بغير ما اشعر به الوصف المناسب كما في القياس فهو القياس في معنى الاصل وان ثبت اعتباره بمجرد ابداء المناسبة من غير التفات الى اصل معين فهو المرسل وهو الذي نعنيه بالمصالح المرسلة وهو حجة عند مالك رحمه الله وجماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله وانكره الشافعي رحمه الله وجماعة من اصحابه وابو حنيفة رحمه الله وجماعة من اصحابه وهو الحق لنا ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالمصالح المرسلة كما دونوا الدواوين وكتبوا القرآن في المصاحف وقتلوا الجماعة بالواحد في قتل الغيلة وحبسوا في التهمة وضربوا في الخمر ثمانين وحرقوا قرية اللوطية وحرموا لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وحرموا الخمر الاعلى ثلاثة اقداح وحدوا الشارب ثمانين وحرموا نكاح المتعة وحرموا بيع امهات الاولاد وحرموا الطلاق الثلاث بلفظ واحد وحرموا الطلاق في الطهر الذي جامعها فيه وحرموا الطلاق في الحيض وحرموا الطلاق قبل النكاح وحرموا الطلاق قبل الملك وحرموا الطلاق في الحالة التي يراجعها فيها وحرموا الطلاق بالكناية وحرموا الطلاق بالاشارة المفهمة وحرموا الطلاق بالكتابة المستبينة وحرموا الطلاق بالنية وحرموا الطلاق بالتخيير وحرموا الطلاق بالتمليك وحرموا الطلاق بالحلال وحرموا الطلاق بالحرام وحرموا الطلاق بالبتة وحرموا الطلاق بالبائن وحرموا الطلاق بالرجعي وحرموا الطلاق بالخلع وحرموا الطلاق بالفسخ وحرموا الطلاق بالايلاء وحرموا الطلاق بالظهار وحرموا الطلاق بالعدة وحرموا الطلاق بالاقراء وحرموا الطلاق بالاشهر وحرموا الطلاق بالسنة وحرموا الطلاق بالبدعة وحرموا الطلاق بالثلاث وحرموا الطلاق بالواحد وحرموا الطلاق بالاثنين

وقد یترکب ببعض الاربعۃ مع بعض فالمتحرک کالصغیر مثلا فان لنوعہ اعتبارا فی جنس الولایۃ وبجنسہ اعتبارا فی جنسہ فان جنسہ العجز فالولایۃ ثابتۃ علی العاجز کالمجنون مثلا وقس علیہ الباقی والمرکب بتقسیم العقل احد عشر قسما احد عشر منہا مرکب من الاربعۃ واربعۃ منہا مرکبۃ من ثلثۃ وثلثۃ مرکبۃ من اثنین

قولہ وتقدیر ترکب ببعض الاربعۃ لانہا وفی ان اقسام المفرد اربعۃ حاصلۃ من ضرب الاثنین فی الاثنین لان المعتبر فی جانب الوصف ہو النوع او الجنس وکذا فی جانب المحکوم علیہ لزم انحصار المرکب فی احد عشر لان الترکیب اما ثنائی او ثلاثی او رباعی اما الرباعی فواحد لا غیر واما الثلاثی فاربعۃ لانہ انما یصیر ثلاثیا بنقصان واحد من الرباعی فذلک الواحد اما ان یکون اعتبار النوع فی النوع او فی الجنس او اعتبار الجنس فی النوع او فی الجنس واما الثنائی فستۃ لان کل واحد من الاقسام الاربعۃ للافراد ترکب مع کل من الاقسام الثلثۃ الباقیۃ فیصیر اثنی عشر حاصلۃ من ضرب الاربعۃ فی الثلاثۃ فیسقط ستۃ بموجب التکرار ونقول اعتبار النوع فی النوع اما ان یترکب مع اعتبار الجنس فی النوع او مع اعتبار النوع فی الجنس او مع اعتبار الجنس فی الجنس ثم اعتبار الجنس فی النوع اما ان یترکب مع اعتبار النوع فی الجنس او مع اعتبار الجنس فی الجنس ثم اعتبار النوع فی الجنس ثم ترکب مع اعتبار الجنس فی الجنس فاقلت ان اعتبار النوع یستلزم اعتبار الجنس ضرورۃ انہ لا وجود للنوع بدون الجنس فلا تصور الافی اعتبار الجنس فی الجنس واما اعتبار النوع فی النوع فیستلزم الترکیب الرباعی البتۃ واعتبار النوع فی الجنس او عکسہ یستلزم الترکیب الثنائی قلت المراد الاعتبار بقصد الاضنا حتی ان الرباعی یکون کل من الاعتبارات الاربعۃ مقصودا علی حدۃ فالمرکب من الاربعۃ کالسکر فانہ مؤثر فی الحرمۃ وکذا جنسہ الذی ہو ایقاع العداوۃ والبغضاء مؤثر فی الحرمۃ ثم السکر مؤثر فی وجوب الزاجر عم ان یکون اخرویا کالحرمۃ او دنیویا کالحد ثم السکر مظنۃ للقذف صار المعنی المشترک بینہما وہو ایقاع العداوۃ والبغضاء مؤثرا فی وجوب الزاجر واما المرکب من الثلاثۃ فالمرکب مساوی اعتبار النوع فی النوع کالیتیم عند خوف فوت صلوۃ العید فان الجنس وہو العجز بحیث ما یحتاج الیہ شرعا مؤثر فی الجنس لانی سقوط الاحتیاج وفی النوع لقولہ تعالی فان لم تجدوا ماء فتیمموا اقامتہ الاحجر العناصر مقام الاخر فان التراب مطہر فی بعض الاحوال بحیث تشف النجاسات وایضر عدم وجدان الماء وہو النوع مؤثر فی الجنس وہو عدم وجوب استعمالہ لکن النوع وہو خوف الفوت لا یؤثر فی النوع ای فی الیتیم من حیث انہ یتیم والمرکب مساوی اعتبار الجنس فی النوع کما فی الیتیم اذ لم یجد الماء یحتاج الی شرب فان العجز الحکمی بحیث یحل عن استعمال ما یحتاج الیہ شرعا مؤثر فی سقوط الاحتیاج فہذا تاثیر الجنس فی الجنس ثم النوع مؤثر فی النوع لقولہ تعالی فلم تجدوا ماء علی ما ذکرنا وایضا عدم وجدان الماء وہو النوع مؤثر الجنس ای فی عدم استعمالہ دفعا للہلاک لکن الجنس غیر مؤثر فی النوع لان العجز المذکور لا یؤثر فی الیتیم من حیث الیتیم والمرکب مساوی اعتبار النوع فی الجنس کالحیض فی حرمۃ القربان فہذا تاثیر النوع فی النوع وجنسہ وہو الاذی علۃ البضع لحرمۃ القربان وبجنسہ وہو وجوب الاعتزال والمرکب مساوی اعتبار الجنس فی النوع کما یقال الحیض علۃ لحرمۃ الصلوۃ فہذا تاثیر النوع فی النوع وایضا علۃ للجنس وہو حرمۃ القراءۃ اعم من ان یکون فی الصلوۃ او خارجہا بجنسہ وہو الخروج عن السبیلین تاثیر فی حرمۃ الصلوۃ لکن لیس لہ تاثیر فی الجنس وہو حرمۃ القراءۃ مطلقا واما المرکب من اثنین فالمرکب من اعتبار النوع فی النوع مع الجنس فی النوع کما فی طہارۃ سور الفارۃ فان الطواف علۃ للطہارۃ بقولہ علیہ السلام انہا من الطوافین وجنسہ وہو مخالطۃ نجاسۃ یشق الاحتراز عنہ علۃ للطہارۃ کالآبار الفلوات والمرکب من اعتبار النوع فی النوع مع النوع فی الجنس کانطار المریض فانہ مؤثر فی الجنس وہو التخفیف فی العبادۃ وکذا فی الافطار بسبب السفر والمرکب من اعتبار النوع فی النوع مع الجنس فی الجنس کولایۃ النکاح فی المجنون جنونا مطبقا فانہ من حیث انہ عجز بسبب عدم العقل مؤثر فی مطلق الولایۃ ثم من حیث انہ عجز دائمی بسبب عدم العقل علۃ لولایۃ النکاح للحاجۃ بخلاف الصغر فانہ من شانہ صغر لا یوجب ہذہ الولایۃ والمرکب من اعتبار الجنس فی النوع مع الجنس فی الجنس کالولایۃ فی مال الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر فی مطلق الولایۃ ثم ہو مؤثر فی الولایۃ فی المال للحاجۃ الی بقاء النفس والمرکب من اعتبار الجنس فی النوع مع النوع فی الجنس کخروج النجاسۃ فانہ مؤثر فی وجوب الوضوء ثم خروجہا من غیر

ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجنس ثم المركب من ثلثة من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو
من ان يكون الاصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وسمي شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة الاصل اعم
من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد
الاصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد الاصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع
الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينهما وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد
يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجد ان معا لتعليل بها بدون شهادة الاصل حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا عند
البعض بوقياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى عريا ايضا اعلم ان التعليل بالاولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل
اما قلنا انه اعم فلكون التعليل كل منهما قياسا اتفاقا واذا التعليل باخير الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة
الاصل ففي البعض قياس عند البعض لا يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين
لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا تقبل عند ما ويسمى غريبا سواء
اى يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا فالغريب نوعان الاول مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في
نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف او لا

السبعين كما في اليد الدية الكفارة تظهير مؤثر في وجوب الاثنتا والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان
العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز تحلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكر الصدر ح **قوله** لا شك ان المركب
من الاربعة اقوى من الجنس يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير يحسب اعتبار الشارع تحكما كثر الاعتبار قوي الا ترى فيكون المركب اقوى البعض
والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقرب منكم
والقياس لا فرق الابتعدية المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض كرخي بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع
الحكم او يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر والشعير ويؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالفواكه والملائم هو
الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم لا يخلو اى الحكم بالتعليل لا يخلو من ان يكون مقترنا بشهادة الاصل او لا يكون فحذف الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون
الحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه انما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون اما قد لا يكون له اصل معتبا النوع
في الجنس او اعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل
بمعنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يتحققان وقد لا يتحققان وبهذا المعنى العموم والخصوص من
وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لان ذلك الحكم المعلل يقيس اصل الشارع يقيس عليه ونكته التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه
في جنس الحكم او جنسه في جنسه لما كان مع شهادة الاصل وما لا فلا كان بدونها قد تعليل مشروع به فصول بالاتفاق لكن عند البعض يسمى قياسا وعند بعضهم يكون تعليلا لا
قياسا مستنبطا بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي رح التعليل بالعلة المستنبطة يكون قياسا وما لا فلا وقد يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال المحقق في الاصل
الاصح عندي انه قياس كل حال فان مثل هذا الوصف يكون علة اصل في الشرع لانا لو لم نعلم يقينا على ما ذكره لوضوحه وبداهة العقل الاستثناء وعدمه فينكر فعلى هذا
لا يكون الخلاف في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المصنف رح بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وقد
يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد
بدون كل من انواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا بعد ما ثبت غرابته فلا يقبل عندنا اى لا يكتب قبوله ما لم يثبت بالقبول بالتاثير

وانما اعتبرنا التاثير لانه اى القياس امر شرعي فيعتبر فيه اى في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه لان العلل المنقولة لميت الاموتة كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه السلام في المستحاضة انزوم عرق الفجر وانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون لها تاثير في التخفيف وكقوله عليه السلام ارايت لو مضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله تعالى عنهم

والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالضرب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالقريب وغير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الضرب يطلق على اعم من الوصف احد هما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من البعض وسمي الاربعة الاول غررا والثلاثة الباقية ملائمة وهو قبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لم يعلم اعتباره ولا الغاوة في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا للاصحاب الطرد واشار المصنف رحمه الله الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منها مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منها من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها ويمكن نظر لان التحقق بكل احد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة وجاب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع وذلك لا يستلزم ان يثبت له نص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فمنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في تاثير بالمعنى الذي ذكرتم ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم تثبت اعتبار الوصف نص او اجماع بل بوجوه آخر وانظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصراو لا وعلى هذا ظاهر من لفظ في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين يجنس الطواف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة حتى اكل الهرة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد وانهم للضرورة وايضا لما كانت المرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عنه سواء بالاحتراز عن طوفها اعتبار النجاسة وفي الحرج كما في حل الميتة وكذا في قوله عليه السلام انها من دم عرق الفجر لانفجار الدم وصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون الانفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان المحيض مما ثبت عادة راتبة في بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى في ارحامهن والانفجار دم عرق ليس كذلك فلا يكون حيضا ومنه فعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا لازما فانه ليس في معناه اسما كه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة واذا وجبت عليها الطهارة لكل حدث ليقت مشغولة بالطهارة ابدا لم تفرغ للصلوة وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت جاز ثم مجيبة اكان يفرك لم يقتض الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكذا ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك المقبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اى في الامثلة المذكورات سوى القيئة اليعني عليه السلام وهي القيئة الصحابية رضي الله عنهم كقول عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء

وانما اعتبرنا التاثير بانه اى الوصف احد هما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من البعض وسمي الاربعة الاول غررا والثلاثة الباقية ملائمة وهو قبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لم يعلم اعتباره ولا الغاوة في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا للاصحاب الطرد واشار المصنف رحمه الله الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منها مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منها من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها ويمكن نظر لان التحقق بكل احد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة وجاب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع وذلك لا يستلزم ان يثبت له نص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فمنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في تاثير بالمعنى الذي ذكرتم ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم تثبت اعتبار الوصف نص او اجماع بل بوجوه آخر وانظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصر او لا وعلى هذا ظاهر من لفظ في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين بجنس الطواف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة حتى اكل الهرة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد وانهم للضرورة وايضا لما كانت المرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عنه سواء بالاحتراز عن طوفها اعتبار النجاسة وفي الحرج كما في حل الميتة وكذا في قوله عليه السلام انها من دم عرق الفجر لانفجار الدم وصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون الانفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان المحيض مما ثبت عادة راتبة في بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى في ارحامهن والانفجار دم عرق ليس كذلك فلا يكون حيضا ومنه فعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا لازما فانه ليس في معناه اسما كه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة واذا وجبت عليها الطهارة لكل حدث ليقت مشغولة بالطهارة ابدا لم تفرغ للصلوة وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت جاز ثم مجيبة اكان يفرك لم يقتض الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكذا ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك المقبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اى في الامثلة المذكورات سوى القيئة اليعني عليه السلام وهي القيئة الصحابية رضي الله عنهم كقول عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء

وانما اعتبرنا التاثير بانه اى الوصف احد هما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من البعض وسمي الاربعة الاول غررا والثلاثة الباقية ملائمة وهو قبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لم يعلم اعتباره ولا الغاوة في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا للاصحاب الطرد واشار المصنف رحمه الله الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منها مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منها من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها ويمكن نظر لان التحقق بكل احد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة وجاب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع وذلك لا يستلزم ان يثبت له نص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فمنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في تاثير بالمعنى الذي ذكرتم ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم تثبت اعتبار الوصف نص او اجماع بل بوجوه آخر وانظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصر او لا وعلى هذا ظاهر من لفظ في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين بجنس الطواف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة حتى اكل الهرة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد وانهم للضرورة وايضا لما كانت المرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عنه سواء بالاحتراز عن طوفها اعتبار النجاسة وفي الحرج كما في حل الميتة وكذا في قوله عليه السلام انها من دم عرق الفجر لانفجار الدم وصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون الانفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان المحيض مما ثبت عادة راتبة في بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى في ارحامهن والانفجار دم عرق ليس كذلك فلا يكون حيضا ومنه فعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا لازما فانه ليس في معناه اسما كه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة واذا وجبت عليها الطهارة لكل حدث ليقت مشغولة بالطهارة ابدا لم تفرغ للصلوة وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت جاز ثم مجيبة اكان يفرك لم يقتض الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكذا ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك المقبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اى في الامثلة المذكورات سوى القيئة اليعني عليه السلام وهي القيئة الصحابية رضي الله عنهم كقول عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء

وانما اعتبرنا التاثير بانه اى الوصف احد هما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من البعض وسمي الاربعة الاول غررا والثلاثة الباقية ملائمة وهو قبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لم يعلم اعتباره ولا الغاوة في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا للاصحاب الطرد واشار المصنف رحمه الله الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منها مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منها من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها ويمكن نظر لان التحقق بكل احد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة وجاب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع وذلك لا يستلزم ان يثبت له نص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فمنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في تاثير بالمعنى الذي ذكرتم ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم تثبت اعتبار الوصف نص او اجماع بل بوجوه آخر وانظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصر او لا وعلى هذا ظاهر من لفظ في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين بجنس الطواف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة حتى اكل الهرة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد وانهم للضرورة وايضا لما كانت المرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عنه سواء بالاحتراز عن طوفها اعتبار النجاسة وفي الحرج كما في حل الميتة وكذا في قوله عليه السلام انها من دم عرق الفجر لانفجار الدم وصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون الانفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان المحيض مما ثبت عادة راتبة في بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى في ارحامهن والانفجار دم عرق ليس كذلك فلا يكون حيضا ومنه فعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا لازما فانه ليس في معناه اسما كه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة واذا وجبت عليها الطهارة لكل حدث ليقت مشغولة بالطهارة ابدا لم تفرغ للصلوة وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت جاز ثم مجيبة اكان يفرك لم يقتض الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكذا ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك المقبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اى في الامثلة المذكورات سوى القيئة اليعني عليه السلام وهي القيئة الصحابية رضي الله عنهم كقول عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء

على هذا الاصل قلنا مسح الراس مسح فلا يسن تثليثه مسح الخف لان كونه سماحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله اما قوله ركن فيسن تثليثه كباقي سائر الاركان فممنوع مقبول وكذا اجعلنا الصفة علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقولهم تاثير التعيين في عدم التعيين في الودائع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غيرهما ولما كان هذا الرد متعينا لأنه عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان قيل انه مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صح ما مطلقا يتصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان ليصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء اجنحوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او الاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاضرا للاعتبار وان كان حاضرا بان ثبتت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي رددوها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان ثبتت عدم علية الغير بعد ما ثبتت تعليل هذا النص بقبيل كذا جامعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارقي وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد في الفرع والاصل معا

لم تتميز هذين فانه على تقدير قبولها يكون مرجحا لاحد النصين او الاجماع او المناسبة

ثم حجته كنت شارحه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل يعني مؤثر وهو ان الصغيرة مطهرة لاوزار الاتام كانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الاغتسال من شرب الماء المستعمل اخف بحالي الامور فكذلك حرمة الصديقة على نبي هاشم تعظيم لعرض اكرام واختصاص بحالي الامور وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجمع الاخوة وتوج كل فريق تمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من جانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجمع الاخوة مثل شجرة انتبت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل ان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد لان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين فهما فكان لكل منهما قرب صحيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخوة كمثل نهر شعب من واد ثم شعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين مثل نهرين تشعبا من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه اتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للسبح اثرا في التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والمحافظة وجوب الاحتياط فتناسب التكرار لتحصيل اليقين وظن قرب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه فذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في استقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو لتمييز بعضها عن بعض لا لذاتها وتعيينها انما هو لتمييز بين الجهات المزاحمة فحيث لا مزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثير ما في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه يغلب ظن عدم غيره او لو وجد لما خفي علينا ولان الاصل عدم الغير فرح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل علية هذه الا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الغير الظن وذلك لوجود الاول وجود الحكم به وهو في صورة فلو استقل باحالة لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف معتبرا في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف

قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للسبح اثرا في التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والمحافظة وجوب الاحتياط فتناسب التكرار لتحصيل اليقين وظن قرب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه فذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في استقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو لتمييز بعضها عن بعض لا لذاتها وتعيينها انما هو لتمييز بين الجهات المزاحمة فحيث لا مزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثير ما في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه يغلب ظن عدم غيره او لو وجد لما خفي علينا ولان الاصل عدم الغير فرح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل علية هذه الا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الغير الظن وذلك لوجود الاول وجود الحكم به وهو في صورة فلو استقل باحالة لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف معتبرا في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف

قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للسبح اثرا في التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والمحافظة وجوب الاحتياط فتناسب التكرار لتحصيل اليقين وظن قرب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه فذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في استقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو لتمييز بعضها عن بعض لا لذاتها وتعيينها انما هو لتمييز بين الجهات المزاحمة فحيث لا مزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثير ما في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه يغلب ظن عدم غيره او لو وجد لما خفي علينا ولان الاصل عدم الغير فرح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل علية هذه الا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الغير الظن وذلك لوجود الاول وجود الحكم به وهو في صورة فلو استقل باحالة لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف معتبرا في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف

قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للسبح اثرا في التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والمحافظة وجوب الاحتياط فتناسب التكرار لتحصيل اليقين وظن قرب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه فذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في استقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو لتمييز بعضها عن بعض لا لذاتها وتعيينها انما هو لتمييز بين الجهات المزاحمة فحيث لا مزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثير ما في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه يغلب ظن عدم غيره او لو وجد لما خفي علينا ولان الاصل عدم الغير فرح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل علية هذه الا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الغير الظن وذلك لوجود الاول وجود الحكم به وهو في صورة فلو استقل باحالة لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف معتبرا في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف

وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم فی کل محل صلوحی وجود الوصف وزاد بعضهم لعدم عند العدم وشرط بعضهم قیام النص کی الحال
ای حال وجود الوصف وعدمه ولا حکم لنظیر ان المراد اذا قام الی الصلوة وهو متوضی لایجب الوضوء واذا قعد وهو محدث یجب الوضوء فعلم ان
الوجوب دائر مع الحدث نافذ وجدنا وجوب الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود فی الحالین حال وجود الحدث وحال عدمه
فلا حکم لان النص یوجب انه کلما وجد القیام الی الصلوة وجب الوضوء وکلما لم یوجد لم یجب اما عند القائلین بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان
الاصل هو العدم علی ما مر فی مفهوم المخالفة وموجب النص غیر ثابت فی الحالین اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص لایوجب انه اذا وجد القیام
مع عدم الحدث الوضوء وهذا غیر ثابت واما حال وجود الحدث فلانه یمکن انه اذا لم یقم الی الصلوة مع وجود الحدث لایجب الوضوء واما عند
القائلین بالمفهوم فلان هذا الحکم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان کان بناء علی العدم الاصلی لکن تحمیل هذا الحکم
حکم النص مجازا فعلم منه ان علیة الحدث اذ لولاذلک لما تخلف الحکم عن النص اصلا وقوله علیه السلام لایقضی القاضی وهو غضبان فانه
یحمل الاقتضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولایحمل عند اشتغاله کخبر الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الی معانی المعقل تعلقا
فی حقه تعالی امافی حق العباد فانهم یبتلون بمعرفة الاحکام الی العلل کبعثة الملک الی البیع والقصاص الی القتل فانه یجب القصاص مع
ان المقتول شیخ بالحیلة فلابد من التمییز بین العلل والشروط

بالذکورة والانوثة فی المثال الثالث عدم ظهور المناسبة حقیقی للمستدل ان یقول لانسلم ان عدم ظهور المناسبة یحتاج الی اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدیر انه عدل غیر عالم بطریق
الی معرفة الاخیرة وحاصل الاعتراض ان یدعی ذلک الوصف الذی یدعی المستدل انه علة ویحتاج الی الترجیح والتسکون بالسبر والتقسیم لایشترطون اثبات التعلیل فی کل
نص بل یکفی عندهم ان الاصل فی النصوص هو التعلیل وان الاحکام مبنیة علی الحکم والمصالح اما وجوبا کما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا کما هو مذهب فریق منا وسلم
عدم الکلیة فی التعلیل هو الغالب فی الاحکام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولایشترطون فی سبیل الحصر اثبات عدم علیة الغیر بنص او اجماع لحصول الظن بدونه لک
علی ما بینا واما علی ما ذکره المصنف فیکون هذا من المسالک القطعیة غیر ان النص او الاجماع ویکون مرجعه الیهما وکذا الکلام فی تنقیح المناط وقال ابن الحاجب الا الطاهر هی المناسبة وهی
المسمی تخریج المناط ای تنقیح المناط علی الشارع الحکم به وما الی التقسیم بانه لابد للحکم من علة وهی اما الوصف الفارق او المشترک لکن الفارق باطل فتعین المشترک فتثبت الحکم بثبوت
علته وقد کرر الامام الغزالی رح ان النظر والاجتهاد فی مناط الحکم ای علتنا ان یکون فی تحقیقه او تتمیمه او تنقیحه اما تحقیق المناط فهو النظر والاجتهاد فی معرفة وجود العلة فی آحاد الصور
بعد معرفتها بنص او اجماع او بسبر مناط ولایعرف خلاف فی صحة الاحتجاج به اذا کانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقیح المناط فهو النظر فی تعیین بادی النص علی کونه
علة من غیر تعیین بخلاف الاوصاف التی لایدخل لسانی الاعتبار کما بین فی قصة الاعرابی ان له یدخل فی وجوب الکفارة لکونه ذلک الشخص ولا الاعراب بل الغیر ذلک حتی
یتعین وطی المکلف الصائم فی نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به الکرخی منکری القیاس فهو دون الاول واما تخریج المناط فهو النظر فی اثبات علة الحکم الذی
دل النص والاجماع علیه دون علیته کالنظر فی اثبات کون السکر علة لحرمة الخمر وهذا فی الرتبة دون النوعین الاولیین لان الکرخی لم یر من الناس من قال به وبالدوران حج
بعض الاصولیین علی علیة الوصف بدوران الحکم معه ای ترتبه علیه وجودا وعدما ویسمی الطرد والعکس کالتحریم مع السکر فان الخمر حرم اذا کان مسکرا
وزوال حرمته ازال اسکاره بصیرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص فی حالتی وجود الوصف وعدمه والحال انه لاحکم لای للنص ذلک لرفع احتمال اضافة الحکم
الی الاسم وتعیین ضافته الی معنی الوصف فان الحرمة ثبتت للعصیر المشتد ویسمی خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا کان الاسم قائما فی الحالین
دار الحکم مع الوصف لان ثبته علیة الاسم وتعیین الوصف الا لاتخلف الحکم عن النص قوله لکن جمهور الخ جواب عما یقال ان الاشتراط لایصح عنه بل یقول فهوم الموافقة اذا لایکون النص
قائما عند عدم الوصف المنصوص علیه ولایکون لبسه هو جوابا لانقیا ولا اثباتا ولاتینا ول اصلا مثلا اذا لم یقم الی الصلوة بل قعد یقتضیه له النص لاعند القائلین بمفهوم الشرط اما عندنا فیکون النص
الذی نحن فیه کذلک لوجود عدم لیل الوجوب فیحمل مرجع الحکم النص الذی نحن فیه بطریق الجابر بحیث یدور الوجوب المستند الی النص عن طلق عدمه والوجوب فقوله بل یحمل لقضاء به غضبان یعنی ان الغضب قائم فی حال الغضب وان
شغل القلب بهم حکمه الذی هو قضاء الغضب والغیر النفس فلم یشغل القلب جوع او عطش مع عدم حکمه الذی هو اباحة القضاء عند عدم الغضب الطارئ بغیر الجائعة

والوجود عند الوجود دلیل علی العلیة لانه قد یقع اتفاقا وقد یقع فی العلامة ولا یشترط فیها ای فی العلامة الوجود عند الوجود لجواز التخلف المانع لا یقدح فیها لعدم العلیة مع ذلک الوصف عنایة لم یتحقق فیه ما ذکر الوصف مع عدم المانع عند من لا یقول به لعلم ان تخلف الحکم عن العلة لمانع لا یقدح فی العلیة اما عند القائلین بتخصیص العلة فلان شیئا ممکن ان یکون علة والحکم تخلف عنه لمانع ومنهم من لا یقول بتخصیص العلة فان العلة مجموع ذلک الوصف مع عدم المانع فالوصف یکون جزء العلة یعنی تقول لنا ان التخلف لمانع لا یقدح فیها ان التخلف لمانع لا یقدح فی کون الوصف جزء العلة ولا یشترط العدم عند العدم لانه قد یوجد بعلة اخری وقیام النقض علی القائلین ولا حکم لما مر لا یوجد الا نادرا فکیف یجعل اصلا فی باب القیاس ایضا هو غیر مسلم فی آیة الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذکر الحدث فی التخلف ذکر فی الاصل ولان المعنی اذا قمتم من مضاجعکم والنوم دلیل الحدث ولما کان الماء مطهرا دل علی قیام النجاسة فالمعنی فیه ای فی الماء معنی فی ایجاب الوضوء بدلالة النص ای علی وجوب الحدث واختار فی التیمم التصریح ای بوجود الحدث وهو قوله تعالی اوجاء احد منکم من الغائط الی قوله فتیمموا وایضا فیه ایما ای فی النص اشارة الی ان الوضوء عند عدم الحدث تنبیه لکونه اتیانا بالظاهر الامر عند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه لیس بسنة لکل صلوة هذا وجه آخر ترک التصریح بالحدث فی الوضوء والتصریح به فی التیمم والغضب لانه یوجد بدون دخل القلب فلا یحمل القضاء الا بدلیل یکون هذا مانعا عن القول فانه یحمل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذکر ان النقض قائم فی المحالین فلا حکم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا یحمل القضاء الا بدلیل یکون النقض علة الغضب کما ذکر فی المتن اما حال عدم الوصف وهو غیر مذکور فی المتن فغیر دال والا لدل النقض علی عدم الحکم عند عدم الوصف وذلک انما عند من یقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا یثبت التساوی بین المنطوق والمسکوت وقد ذکرتم ان القضاء لا یحمل عند دخل القلب بغیر الغضب فیثبت التساوی بین المنطوق والمسکوت فلم یوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا یکون النقض ح والا علی عدم الحکم عند عدم الوصف فیبطل قوله ان النقض قائم فی المحالین فلا حکم له

اولا بالماهیة الاصلیة او بالنصوص المطلقة فی القضاء ویحمل من حکم النص المذکور جوابا **قوله** والوجود عند الوجود کان الاحسن ان یقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا یدل علی العلیة لجواز ان یکون ذلک بطریق اتفاق کلی او ملازمة تکاسل یکون الدال ملازما او شرطا ساریا لها فلا یفید ظن العلیة لانها احتمال ذاتی وهو احتمالات کثیرة وقد یقال اذا وجد الدوران من غیر مانع من العلیة من بینیة کما فی المتن فالظاهر فی المعلول او غیره مما کما فی الشرط المساوی فی العادة فاضیف بحصول الظن بل القطع بالعلیة کما اذا وعی انسان باسم مضاف فغضب ثم ترک فلم یغضب فتکرر ذلک مرة بعد اخری علم ان سبب الغضب حتی ان ما یتبادر منه الظن بالاطفال یحصل ذلک لمتبحرین فی الطرق فیه عوده بذلک الاسم یجاب عنه بان الزرع اذا یحه فی حصول الظن بمجرد الدوران وهو هنا فاذا ترکتم من المثال مع اذ لولا انتفاء ظهور غیر ذلک لما بانه بحث عنه فلم یوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل ظن غایته انه یفید تقویة الظن الحاصل من غیره وربما یقال ان هذا الکلام وقع فی جمیع التجویبات فالی الاطفال یقطعون به من غیر نظر واستدلال بما ذکرتم وابل انظر کما یجب علیک ذلک حتی کما یجری مجری النص الخ ان الشی مع الشی آیة کون الدار صالحة لامر ویجاب بالاحکام العقلیة لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحکام الشرعیة المبنیة علی المصالح غلابة فی بیان علل ما من شانه اعتبار من اخراج اعنی القول بالطرد مع منع باب الجدل والتصرف فی الشرع **قوله** لانه یشترط لما الیفة یادة تنبیه علی بعد المناسبة بین الدوران العلیة یعنی ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم کما انه لیس بلزوم للعلیة فکذلک لیس بلازم لها جواز ان لا یوجد الحکم عند وجود العلة اظاهرة بنا علی مانع او علی عدم تحققها حقیقة مع الالمنیع عند عدمها بنا علی قیام علة اخری کالحدث یثبت بخروج النجاسة والنوم وغیر ذلک وقد یقال فی تقریر هذا الکلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا یدل علی صحة العلیة کما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا یدل علی فسادها باعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة فی الصحة والفساد **قوله** وقیام النص اشارة الی بطلان کلام الفریق الثالث وذلک ان ما فرضوا من قیام النص فی المحالین من غیر حکمه لم لا یوجد الا نادرا علی عبرة بالنادر فی الاحکام الفرع فکیف یجعل اصلا فیها هو من اهله الفرع بان یبتنی علیه ثبوت العلیة علی ان وجوده بطریق الندرة ایضا فی محل النزاع فلا نسلم فی القائلین المذکورین قیام النقض فی المحالین مع عدم حکمه اما فی الآیة فلانا لا نسلم قیام النص بدون الحکم

فصل لا يجوز تعليل الاثبات العلة كاحداث لصرف موجب للملك اى لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لاثبات الملك

فى حال نقل الحدث و انما يلزم فلك لو لم يكن بعض ما يقبل الحدث يقبله بالحدث و هو باطل بيانه ان قبول الوضوء و الشرط موجود بالحدث و بجميع اجزائه فى وجوب الصلوة و تعليق الشرط اى ايجاد الحكم عند وجود الشرط و انما يلزم فلك لو لم يكن بعض ما

قوله ١٢

قوله ٥٣

قوله ٥٤

٣٩٢

قوله وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو معنى قولنا الربوا حالة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا النص لا بالقياس وهو قول الراوى نهى النبى عليه السلام عن الربوا والربية والربية بالشك والمراد بالربية ههنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع النسيئة لان المتقدم متوعد على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثقل عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا ولا نقضا على الجراى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات الصوم فى الانعام ولاثبات الشرط او صفة كالتهود فى النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفة كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فى فيضل الشرع بالراى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان لاصل فصحيح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام اى عند الشافعى رح فان له راى لاشتراط التقابض عند ابى حنيفة رح فى الصلوة وهو الصرف وجوازه بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فلما اصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى رح وان كان لثبات الشرط فانه لو جد الاصل وهو بيع الصرف وعدم شرط التقابض عندنا كذلك يجد الفرع وهو بيع سائر السلع فالتعليل لاصل البيع الا التقابض هذا اما اذا قالوا انما قلنا هذا الا لانى نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام رح ولم ادر مراده فان اراد ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب وانما انكر فى هذه الجملة اذا لم يوجد فى الشريعة اصل يصح لتعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور اصلا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل ينبغى ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تحديه الحكم من الاصل الى الفرع لجملة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان علية المعنى آخر يصح التعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعلية لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى وان لم تثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه فى اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم قوله وقولنا الجنس تدريجهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابى يوسف ومحمد رح فاجاب بانا اذا ثبتت ذلك لا بالقياس بل بالنص عبارة فى الاول ودلالة فى الاخير عن على ما سبق فى دلالته النص ولم يرد فخر الاسلام فى هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان حلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجرى فى الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز فى الاسباب والشروط ولان مذهب فخر الاسلام ان يصح اثبات الشرط بالراى والقياس اذا وجد له اصل فى الشرع ومنها الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للصدر الشريعة من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فلا يرد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لم نسبب بتعليل القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نعين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالاصل وجد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاورد وها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا لاقتال الا تقسيم الاول اى بيان اثبات الموجب فنقل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع فى الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا فيه اخذ اصلا فيقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص الاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هى القدر والجنس وجدنا حرمة الربوا حكما يستوى شبهة بحقيقة لما روى انه عليه السلام نهى عن الربوا والربية وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة بعتبار رتاديما فى راى التباعد عن وجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول اذ الفقير غير المنسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بمنع العبد فاعتبر كما فى البيع بشرط المقابلة بالاكل جاز عند بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بمنع الله تعالى فجعل عفوا للتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هى القدر والجنس اعنى الجنس شبهة العلة من حيث انه قد العلة فاشتمل بشبهة الربوا احتياطا ثبتت بشبهة الجنس حرمة النسيئة لانه الجنس الموجب بشبهة القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق فى مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شئ لحكم بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم به بان كون مؤثرا او ملائما لكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون فى الشرع اثبات

فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا لان الاستحسان قد يظهر على غير القياس الخفي ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام بتفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريف الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجج اجماعا عاضر هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان حيث قالوا من استحسن فقد شرع ويردون ان من استحسن حكما بانه يستحسنه من غير دليل عند الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يجوز في الاستحسان بالمعنى الصحيح المذكور في الاصول ان يكون دليلا مستقلا في مقابلة الدليل الشرعي بل هو عند التحقيق راجع الى ترجيح احد الدليلين المتعارضين بوجه من وجوه الترجيح وهذا لا يسمى شرعا بل هو من وظائف المجتهدين وقد ذكرنا تحقيقه في الحواشي

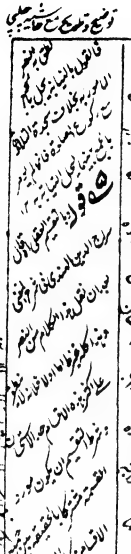
قوله فصل الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد ذكر فيه المدافعة والرد على المدافع حيث سماه باسم يحقق مقصوده الفاسد تقبيحا مبنيا على الطعن من المجانبين على الجمهرة وقضية المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون بما هو احد الادلة الاربعة على الاستبنية والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه يستحسنه من غير دليل عند الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يجوز في الاستحسان بالمعنى الصحيح المذكور في الاصول ان يكون دليلا مستقلا في مقابلة الدليل الشرعي بل هو عند التحقيق راجع الى ترجيح احد الدليلين المتعارضين بوجه من وجوه الترجيح وهذا لا يسمى شرعا بل هو من وظائف المجتهدين وقد ذكرنا تحقيقه في الحواشي

۱۔ القیاس للقسمین الاول ماقوی اثرہ ای تاثیرہ والثانی ماظہر صحتہ وخفی فسادہ ای اذا نظرنا الیہ بادی النظر نری صحتہ ثم اذا تأمل حق التامل علمنا انہ فاسد فالقیاس ای القیاس المعلی قسمین ماضعف اثرہ وماظہر فسادہ وخفی صحتہ فاول فذلک راجح علی اول وہذا ای القسم الاول من الاستحسان وہو ماقوی اثرہ راجح علی القسم الاول من القیاس وہو ماضعف اثرہ واعلم انا انما ذکرنا القیاس یزید بہ القیاس المعلی واذا ذکرنا الاستحسان یزید بہ القیاس الخفی فلا تمس ہذا الاصطلاح لان المعتبر ہو الاثر لا الظہور وثانی ہذا اعلی ثانی ذلک ای القسم الثانی من القیاس وہو ماظہر فسادہ وخفی صحتہ راجح علی القسم الثانی من الاستحسان وہو ماظہر صحتہ وخفی فسادہ فالاول وہو ان یبقی القسم الاول من الاستحسان فی مقابلۃ القسم الاول من القیاس کسور سباع الطیر فانہ نجس قیاسا علی سور سباع البہائم طاہر استحسانا لانہا تشرب بمنقارہا وہو عظم طاہر والثانی وہو ان یقع القسم الثانی من الاستحسان فی مقابلۃ القسم الثانی من القیاس کسجدۃ التلاوۃ تودی بالرکوع قیاسا لانہ تعالی جعل الرکوع مقام السجدۃ فی قولہ وخروا رکعا فالاستحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا تودی بالرکوع کسجود الصلوۃ فعملنا بالصحۃ الباطنۃ فی القیاس وہی ان السجود غیر مقصود ہنا وانما الغرض بالصلح تواضعا مخالفۃ للمتکبرین واعلم انہم جعلوا فی ہذہ المسئلۃ کون السجود یودی بالرکوع حکما ثابتا بالقیاس وعدمہ حکما ثابتا بالاستحسان وللاولی خصوصیۃ الاول بالقیاس الثانی بالاستحسان فلہذا اورد ہو قولہ کما اذا اختلفا فی ذراع السلم فیہ ففی القیاس تتحالفان لانہما اختلفا فی المستحق لعقد السلم فیوجب التحالف وفی الاستحسان لا لانہما اختلفا فی الذراع والذراع وصف لان زیادۃ الذراع توجب جودۃ فی الثوب بخلاف الکیل والوزن اذ کان الذراع وصفا واذا اختلفا فی الوصف لا یوجب التحالف فہذا المعنی اخفی من الاول فیکون ہذا استحسانا والاول قیاسا ولہذا ذکرہ واعلم انہ لا بد لیل علی انحصار القیاس فی الاستحسان فی ہذین القسمین علی انحصار التعارض بینہما فی ہذین الوجہین فلہذا اورد الاقسام الممکنۃ عقلا وثبت

الی فسادہ الخفی وہو ثانیا فی خفاء بالنسبۃ الی ما بقی مایہ من القیاس المراد بخفاء الصحۃ فی القیاس الخفی خفاء ہا بان یضم الی وجہ القیاس معنی دقیق یورث شوقۃ و رجحانا علی وجہ الاستحسان ثم الصحیح ان معنی رجحان ہذا القسمین العمل بالراجح وترک العمل بالمرجوح فقط ہر کلام فخر الاسلام انہ الاولویۃ حتی یجوز العمل بالمرجوح

قولہ فالاول یعنی ان سور سباع الطیر من البازی والصقر ونحوہما نجس قیاسا علی سور سباع البہائم کالفہد والذئب لحلی لحمۃ العاب المتولد من لحم نجس فان اختیار المحققین ان لحم سباع البہائم نجس لا یطہر بالذکوۃ لان الحرمۃ فیہا یصلح للغذاء او ان الممکن اولی الاحترام آیۃ انہا ست الانانہ لم یجتمع فی اربع مائیہ کل وہو طاہر کالجلد والعظم والعصب والشعر والبیض کل وہو نجس کاللحم الشعر اشبہ وہنا ماتت فیہ فارۃ فجعل لہ حکم بین النجاسۃ المغلظۃ والمخففۃ بان حرم اکلہ وتنجس لعابہ لکن جاز بیعہ للانتفاع بہ دوم بجعل نجاستہ سباع الطیر بضد ہذا الطریق لان الروایات انما وردت فی سباع البہائم دون الطیور فلا تتبع فیہا الی القیاس وہذا قیاس ضعیف الاثر قلیل الصحۃ لقصور علۃ النجس فی الفرع عنی الحی لحلۃ وقد قابلہ استحسان قوی الاثر یقتضی طہارۃ سورہ بالانہا تشرب بالتقار علی سبیل الاختبار ثم الابتلاع والتقار عظم طاہر لانہ جاف لا رطوبۃ فیہ فلا تحیر المار بہلا خانہ فیکون سورہ طاہرا کسور الآدمی والکلب اللحم لانعدام الصلۃ الموجبۃ للنجاسۃ وہی الرطوبۃ النجسۃ فی الآلۃ الشاربۃ الا نری سباع الطیور لا یحترز عن البیضۃ النجاسۃ کالدجاجۃ المخاۃ **قولہ** والثانی لما کان عدم تادی المامور بہ بالاتیان بغیر المامور بہ امرا جلیا وحکمہ خفیا اشبہ علی المصرح جعل تادی السجدۃ بالرکوع قیاسا وعدمہ استحسانا ونقل عنہ فی توجیہہ ذلک انہ جاز اقامۃ الرکوع مقام السجود ذکر الاتینہما من المناسبۃ اعنی استثنا العلی التعظیم والانحناء فجاز اقامۃ مقامہ فعلا لتلک المناسبۃ وہذا امر جلی سبق الی الافہام فیکون قیاسا الا ان الاستحسان ان لا تادی کالسجدۃ الصلویۃ لا تادی بالرکوع لان الامر بالشی یقتضی حسنہ لذاتہ فیکون مطلوبا بعینہ فلا تادی بغیرہ وہذا قیاس خفی بالنسبۃ الی الاول فیکون استحسانا وفیہ نظر او لا یخفی ان عدم تادی المامور بہ بغیرہ قیاسا علی ارکان الصلوۃ

بالتقسیم العقلی فنقسم کل علی ضعیف الاثر قویہ وعند التعارض لایرجح الاستحسان الافی صورۃ واحدۃ وہی ان یکون القیاس ضعیف الاثر والاستحسان قوی الاثر اما فی الصور الثلث الاخر فالقیاس راجح علی الاستحسان اما اذا کان القیاس قوی الاثر والاستحسان ضعیف الاثر فواضح واما اذا کانا قویین فالقیاس یرجح لظہورہ واما اذا کانا ضعیفین فلما ان لیس لقیاس ظہورہ فلمذا اوردت الحکم المتبین وہو ان الاستحسان لایرجح علی القیاس فی ہذہ الصور الثلث بل یرجح فی صورۃ واحدۃ والی صحیح الظاہر والباطن فاسد بہما صحیح الظاہر فاسد الباطن وہو بالحکم الاول من القیاس برد مرجح علی کل الاستحسان فثانیۃ مردود وبقی الاخیران فالاول من الاستحسان ای صحیح الظاہر فاسد الباطن وہو عکسہ الثانی مردود ای ثانی الاستحسان وہو فاسد الظاہر والباطن وبقی الاخیر ان ای من الاستحسان وہما صحیح الظاہر فاسد الباطن عکسہ فالتعارض بینہما وبین اخیری القیاس ان وقع مع اختلاف النوع فما نظر فیہ وہو بادی النظر لکن اذا تؤمل تبین صحۃ اقوی حما کان علی العکس اعلم ان التعارض بین کل واحد من بین القسمین الاستحسان ای صحیح الظاہر فاسد الباطن وعکسہ وبین کل واحد من اخیری القیاس ان وقع مع اختلاف النوع وہذا فی صورتین احدہما ان تعارض صحیح الظاہر فاسدا الباطن من الاستحسان فاسد الظاہر صحیح الباطن من القیاس وثانیتہما ان تعارض فاسد الظاہر صحیح من الاستحسان صحیح الظاہر فاسد الباطن من القیاس فلا شک ان ناظرا فیہ بادی النظر لکن اذا تؤمل تبین صحۃ اقوی ما کان علی العکس سواء کان قیاسا او استحسانا ومع اتحادہ ان امکن فالقیاس اولی ای فی ان وقع التعارض بینہما مع اتحاد النوع وہو ان یعارض استحسان صحیح الظاہر فاسد الباطن قیاسا کذلک او یعارض استحسان فاسد الظاہر صحیح الباطن قیاسا کذلک یکون القیاس راجحا فی الصورتین انما قلنا ان امکن لانا لم نجد تعارض القیاس والاستحسان علی ہذہ الصفۃ والظاہر انہ اذا کان الاستحسان علی صفۃ کان القیاس علی خلاف تلک الصفۃ لان القیاس لایکون صحیحا فی نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علۃ لحکم بمعنی انہ کلما وجد ذلک الوصف مطلقا او کلما وجد ذلک الوصف بالمانع یوجد ذلک الحکم لکنہ وجد ذلک الوصف بالجد ای لا بنقیض الخ کوجد فی الفرع فیوجد الحکم فی الفرع اذ لو کان کذلک یلزم حکم الشرع بالتناقض وہو محال علی الشارع تعالی وتقدس معلم ان التعارض قیاسیین فی الواقع ممتنع وانما یقع التعارض بہما بالصحیح والفاسد فی التعارض لایقع بین قیاس قوی الاثر واستحسان کذلک کذلک کذا لایقع بین استحسان کذلک کذا لایقع بین قیاس فاسد الظاہر صحیح الباطن وبین الاستحسان کذلک



فائدۃ جلیلۃ مہمۃ یہ قیاسا علی جواز قاقلۃ اکم الشئی مقام اسم غیرہ والاقرب ان یقال لکا تفعل کل من الرکوع والسجود علی تعلیم کان القیاس مع وجوب الطمانینۃ فی الصلوۃ ان شاء ہی بالرکوع کما یاتی بالسجود لما بینہما من المناسبۃ الظاہرۃ ولہذا جمع التیسیر عنہ بالرکوع فی قولہ تعالی وارکعوا کما ای سقوطا سلطانہ ہذا قیاسا علی فیہ فیما ظاہر یعلم الجاہل من غیر تعلیم والطمانینۃ وہو صحۃ خفیۃ بان یسجد بحیث لو وضع علی ظہرہ شئ لاستقر ولہذا لم یجز الایماء للقادر کالطہارۃ وانما القدم ہو التوافق فی مطلق الطمانینۃ علی تعدد الہیئۃ ولہذا اشترط الطمانینۃ وہو استقبال القبلۃ بوجہہ حاصل فی الرکوع فی الصلوۃ الا ان المامور بہ ہو السجود وہو منائر للرکوع فینبغی ان لایجب الرکوع عنہ کما لایجب السجدۃ الصلوۃ تبعیۃ سجدۃ قرابۃ بینہما لکونہما من ارکان الصلوۃ وموجبات التحریمۃ ولما لم یجب الرکوع خارج الصلوۃ من السجدۃ مع انہ لیس بحیث السجدۃ الاخری بخلاف الرکوع فی الصلوۃ ومنہا قیاس فنی سجدۃ استحسانا وفیہ نظر فلہذا یجعل بالحقیقۃ عدم تادیۃ المامور بہ فیہ وذہاد فنی فیہا یجعل غیر المقصد مساویا للمقصد فیحصل بالسجدۃ الباطلۃ فی الصلوۃ سقوط السجدۃ الصلوۃ متادیۃ بالرکوع ساقطۃ بہ کما یسقط الطہارۃ بالحقیقۃ عدم تادیۃ المامور بہ فیہ وذہاد فنی فیہا یجعل غیر المقصد مساویا للمقصد فیحصل بالسجدۃ الباطلۃ فی الصلوۃ متادیۃ بالرکوع ساقطۃ بہ کما یسقط الطہارۃ فیہ بخلاف الرکوع خارج الصلوۃ لانہ لم یشرع عبادۃ وبخلاف السجدۃ الصلوۃ تبعیۃ فانہا مقصودۃ بنفسہا کالرکوع بدلیل قولہ تعالی ارکعوا واسجدوا قولہ بالتقسیم العقلی بتقسیم العقلی بتقسیم القیاس والاستحسان تارۃ باعتبار القوۃ والضعف وتارۃ باعتبار الصحۃ والفساد ایما باعتبار الاول فلان یکون بترجیح الاثر او بتضعیفہ الاثر او القیاس قویا والاستحسان ضعیفا او بالعکس فعلی الاول یرجح الاستحسان قطعا فی الثانیۃ الباقیۃ تعین عدم ترجیح الاستحسان لما ترجیح القیاس ففی الاول والثالث یتعین الثانی الثانی فلا یحتمل سقوط الاستحسان اذ القیاس یضعفہ وتسمیۃ الاستحسان فی جمیع الاقسام یکون باعتبار اخفائہ الا ان یقال کل ما ذکرہ فخلاف سلام من انا سمینا ما ضعف اثرہ استحسانا واقوی لاثرہ قیاسا واما بالاعتبار الثانی فلما ان یکون کل منہما صحیح الظاہر والباطن او فاسدہما او صحیح الظاہر فاسد الباطن وبالعکس وفی الجمیع یکون القیاس بمعنی سبق الافہام الیہ والاستحسان خفیا بالاضافۃ الیہ

وذکرہ من حیث القوۃ والضعف عند التحقیق واصل فی ہذا التحقیق ان الخبر لانہ لا یخلو اما ان یکون صحیح الظاہر او فاسد الظاہر وعلی کل من التقدیرین لا یخلو اما ان یکون قیاسا او استحسانا فان کان صحیح الظاہر قیاسا فہو الذی یجب العمل بہ علی کل حال وان کان فاسد الظاہر قیاسا فہو الذی لا یجب العمل بہ علی کل حال وان کان صحیحا بالاستحسان فہو الذی یترجح علیہ الصحیح الظاہر بالقیاس الخفی وان کان فاسدا بالاستحسان فہو الذی یترجح علیہ الفاسد الظاہر بالقیاس الخفی ہذا اذا تعارض الخبران فی حکمین مختلفین فاما اذا تعارضا فی حکم واحد فالمتأخر منہما ناسخ للمتقدم ان علم التاریخ والا فالترجیح بالقوۃ علی ما مر

قولہ (اختلف المتبایعان فی الثمن قبل قبض المبیع فالقول قول المشتری مع الیمین) ای اذا اختلف البائع والمشتری فی مقدار الثمن قبل قبض المبیع تحالفا وترادا فالقول قول المشتری مع الیمین (وہو ان البائع ینکر وجوب تسلیم المبیع بما اقر بہ المشتری من الثمن کما ان المشتری ینکر وجوب زیادۃ الثمن فیتوجہ الیمین علی کل منہما کما فی سائر التصرفات فان الیمین یکون علی المنکر لما بینا) ای قبض المبیع فبالاثر ہو قولہ علیہ السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا وانما وجب التحالف قبل القبض عندنا (خلافا للشافعی رحمہ اللہ) فانہ یقول لا یجب التحالف قبل القبض (لان الثمن ہو المستحق بالعقد) فکان ہو المدعی (والمبیع ہو المستحق بالثمن) فکان ہو المدعی (وہذا) ای کون کل منہما مدعیا (لان الثمن یستحق بالعقد) ای بمجرد العقد (ویملک المطالبۃ بہ) ای بالثمن (والمبیع یستحق بالثمن) ای بالعقد (ویملک المطالبۃ بہ) ای بالمبیع (ولہذا) ای لکون کل منہما مدعیا (یجبر کل واحد منہما علی التسلیم) ای تسلیم ما یملک المطالبۃ بہ (ویحبس کل واحد منہما بہ) ای بما یملک المطالبۃ بہ (ویضمن کل واحد منہما بالہلاک) ای بہلاک ما یملک المطالبۃ بہ (ویتملک کل واحد منہما نماء ما یملک المطالبۃ بہ) ای بنماء ما یملک المطالبۃ بہ (وکل من کان مدعیا فالبینۃ فی حقہ) ای فی حق کل واحد منہما (لان البینۃ لاثبات الحجۃ) ای لاثبات ما یکون حجۃ (والحجۃ لا تکون الا بالمثبت) ای بما یکون مثبتا (والمثبت ہو المدعی) ای کل واحد منہما (لان المدعی ہو الذی یسعی لاثبات امر خفی) ای امر کان خفیا (لیترجح جانبہ) ای جانب نفسہ (وہو) ای ذلک الامر الخفی (ہہنا) ای فی ہذا الموضع (ان المبیع یستحق بالثمن) ای بالعقد (والثمن یستحق بالعقد) ای بمجرد العقد (فکان کل واحد منہما مدعیا) ای لکونہ یملک المطالبۃ بما یملک المطالبۃ بہ (فیجب علی کل واحد منہما البینۃ) ای لاثبات ما یملک المطالبۃ بہ (ولان البائع ینکر وجوب تسلیم المبیع بما اقر بہ المشتری من الثمن کما ان المشتری ینکر وجوب زیادۃ الثمن فیتوجہ الیمین علی کل منہما کما فی سائر التصرفات فان الیمین یکون علی المنکر لما بینا) ای قبض المبیع فبالاثر ہو قولہ علیہ السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا وانما وجب التحالف قبل القبض عندنا (خلافا للشافعی رحمہ اللہ) فانہ یقول لا یجب التحالف قبل القبض (لان الثمن ہو المستحق بالعقد) فکان ہو المدعی (والمبیع ہو المستحق بالثمن) فکان ہو المدعی (وہذا) ای کون کل منہما مدعیا (لان الثمن یستحق بالعقد) ای بمجرد العقد (ویملک المطالبۃ بہ) ای بالثمن (والمبیع یستحق بالثمن) ای بالعقد (ویملک المطالبۃ بہ) ای بالمبیع (ولہذا) ای لکون کل منہما مدعیا (یجبر کل واحد منہما علی التسلیم) ای تسلیم ما یملک المطالبۃ بہ (ویحبس کل واحد منہما بہ) ای بما یملک المطالبۃ بہ (ویضمن کل واحد منہما بالہلاک) ای بہلاک ما یملک المطالبۃ بہ (ویتملک کل واحد منہما نماء ما یملک المطالبۃ بہ) ای بنماء ما یملک المطالبۃ بہ (وکل من کان مدعیا فالبینۃ فی حقہ) ای فی حق کل واحد منہما (لان البینۃ لاثبات الحجۃ) ای لاثبات ما یکون حجۃ (والحجۃ لا تکون الا بالمثبت) ای بما یکون مثبتا (والمثبت ہو المدعی) ای کل واحد منہما (لان المدعی ہو الذی یسعی لاثبات امر خفی) ای امر کان خفیا (لیترجح جانبہ) ای جانب نفسہ (وہو) ای ذلک الامر الخفی (ہہنا) ای فی ہذا الموضع (ان المبیع یستحق بالثمن) ای بالعقد (والثمن یستحق بالعقد)

قولہ (ولان البائع ینکر وجوب تسلیم المبیع بما اقر بہ المشتری من الثمن کما ان المشتری ینکر وجوب زیادۃ الثمن فیتوجہ الیمین علی کل منہما کما فی سائر التصرفات) ای فی سائر التصرفات التی یدعی فیہا احد المتعاقدین علی الآخر شیئا وینکر الآخر ذلک الشیء فانہ یتوجہ الیمین علی کل منہما کما فی ہذا الموضع فان البائع یدعی علی المشتری وجوب تسلیم الثمن والمشتری ینکر وجوب تسلیم الثمن والمشتری یدعی علی البائع وجوب زیادۃ الثمن والبائع ینکر وجوب زیادۃ الثمن فیتوجہ الیمین علی کل منہما کما فی سائر التصرفات (فان حلف احدہما) ای احد المتبایعین (سقط حقہ) ای حق الحالف (ولم یجز للآخر ان یحلف) ای لم یجز للآخر ان یحلف بعد حلف صاحبہ (لان الیمین لا تتکرر فی حق واحد) ای فی حق شخص واحد (وان نکل احدہما) ای احد المتبایعین (قضی علیہ بما ادعاہ صاحبہ) ای بما ادعاہ صاحبہ علیہ (لان النکول بذل او اقرار) ای النکول بذل عند البعض واقرار عند البعض (وکل ذلک) ای کل واحد من البذل والاقرار (حجۃ فی حق الناکل) ای فی حق من نکل عن الیمین (وہو) ای ذلک الحکم (معنی قولہ علیہ السلام البینۃ للمدعی والیمین علی من انکر) ای البینۃ لاثبات ما یدعیہ المدعی والیمین لدفع ما یدعیہ المدعی علیہ (وان حلفا) ای البائع والمشتری (او نکلا) ای او نکل البائع والمشتری (تحالفا) ای حلف البائع علی ما ادعاہ المشتری وحلف المشتری علی ما ادعاہ البائع (وترادا) ای ترد السلعۃ الی البائع والثمن الی المشتری (لقولہ علیہ السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا) ای ترد السلعۃ الی البائع والثمن الی المشتری (ولان التحالف شرع لدفع الضرر) ای ضرر کل واحد منہما (وہو) ای الضرر (یندفع بالفسخ) ای بفسخ العقد (وفی التحالف تمام الفسخ) ای فسخ العقد (وفی الفسخ دفع للضرر عن کل منہما) ای عن کل واحد منہما (ولہذا) ای لان التحالف تمام الفسخ (وجب التحالف بعد القبض) ای قبض المبیع (فلا یتعدی الی الوارث ولا الی حال ہلاک السلعۃ) ای ہلاک المبیع (لانہ) ای لان التحالف (غیر معقول المعنی اذ البائع لا ینکر شیئا فیقتصر علی مورد النص وہو تحالف المتعاقدین حال قیام السلعۃ وما روی من قولہ علیہ السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فہو) ای ما روی (غیر مقبول یعید التقیید بقیام السلعۃ لا ان یرید) ای لا یرید (الراوی والمأخوذ) ای والحال ان المأخوذ (فقط وان یرید) ای وان یرید الراوی (العقد فکذلک) ای فکذلک التحالف (لا فی الفسخ لا یرد الا علی ما ورد علیہ العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدیۃ ان لا یکون الحکم ثابتا بالقیاس من غیر فرق بین الجلی والخفی فکیف یصح

والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتي بعض الشارحين عموان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في فصل تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في رفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ورفعه بارتفاء طرق اي الجواب عنه يكون بارتفاء طرق العلل بمنع وجود العلة في صورة النقض بمنع خروج الخاصة علة للانتقاض فنقول نقض التعليل بمنع الخروج فيقول كنا ملكت المنصوب به يجب ملكه اي ملك المنصوب لكل يجتمع البدل المبدل منه في ملك شخص اجماعا فنقول نقض بمدبر اي كان ملكت المنصوب علة لملك المنصوب فهي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فمنع ملك بدل المنصوب يتبين فمنع ان المدبر يكون بدلا بل المنصوب فيجاب ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ثمن المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وجوبا بالنسبة الى العلة ثابت بدلالة اقتضى النسبة الى المنصوص عليه مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنقول نقض بالاستنجاء بالحجر فانه يتجزأ في الاستنجاء الذي في المسح ووجوبانه تطهير حكمي غير معقول والمجزء اي الاصل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن فيه التثليث لانه تكرير التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم يفيد في الاستنجاء والثاني قالوا اجوبة الاولى بمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وتذكر الاستاذ خروج النجاسة علة لانتقاض ملك بدل المنصوب علة لملك المنصوب في حال الاتلاف الاحياء المعتبرة لانها في عصمة المال كما في المخمصة فيضمن بالمثل الصائل فنقول نقض بالمستأجرة والمدبر في حال الباق فاجاب في الاولين بالمانع لكن نمنع تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم تعدية التحسين بالقياس الخفي قلت المعدي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات بين المنكر بهذه الكيفية وبه اندفع توجيه على المتناظرين في قضية واحدة **قوله** الاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غير هذه الصورة لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان احكام الحكمة في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر الهرة هو الطوفية النجسة في الآنية القليلة ولم يوجد ذلك في سؤر سباع الطير فانتفى الحكم وبهذا اندفع ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو القياس الخفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله فصل** في رفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي رفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم التأثير والفرق والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا يرد من وجود فرق بريء طرق الاول الدفع بالنقض وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمنع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض الرابع الدفع بالفرض وهو ان يقال الفرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان الحكم ثابت هناك فكذا في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة **قوله** نقض بالقليل يعني لو كان العجلس الخارج من بدن الانسان حدثا كان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بالمانع انه خارج فان خروج الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل فلت النجاسة زوال الجلدة الساترة لما تخلف السيلان فانا لا نسلم وجود القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بالنسبة الى المنصوص عليه يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت بالمسح فخرج لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف وان التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتكرير التطهير معقولا كما في غسل الجنابة في المسح وليفيد في الاستنجاء لان التطهير غير معقول اذ هو بإزالة عين النجاسة ولهذا كان الاصل فيه الفصل وفي التثليث تكرير لذلك ومعنى به الكلام هو على ان يكون المراد به جزء سنية التثليث كراهة ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة عذر وموضع الجرح وفي الثالث بالنظر لزوم عدم قابليته للصلاة كيف يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى مضي خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لكل صلوة اخرى [illegible]

قوله ... قوله ... قوله ...

قد حدث ترك الكل في اشتراط بقاء العلة فلا يضر عفو الكل هذا تمام الكلام في الاستدلال على المطلوب بالسبر والتقسيم واما الاستدلال عليه بالمناسبة فسيجيء في مسالك العلة ان شاء الله تعالى

قوله والمانع ما يلزم من وجوده العدم ومن عدمه الوجود لذاته الخ اعلم ان المانع في اللغة هو الحائل بين الشيئين يقال منع فلان فلانا عن كذا اذا حال بينه وبينه ومنه قوله تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقوله تعالى ومنعوا الماعون وفي الاصطلاح قد عرفه المصنف بما يلزم من وجوده العدم ومن عدمه الوجود لذاته وهذا التعريف يشمل ما يكون عدما كالكفر والقتل العمد العدوان ويشمل ما يكون وجوديا كالزنا والسرقة وشرب الخمر وغيرها من المحرمات وقد اعترض عليه بان المانع لا يكون الا امرا وجوديا لان العدم لا يؤثر في العدم وقد اجيب عنه بان المراد بالمانع ما يكون مؤثرا في عدم الحكم سواء كان عدما او وجوديا وقد اعترض عليه ايضا بان المانع لا يكون مانعا لذاته بل لكونه مناقضا للمقتضي فالمناسب ان يقال المانع ما يلزم من وجوده العدم لكونه مناقضا للمقتضي ومن عدمه الوجود لذاته وقد اجيب عنه بان المراد بالمقتضي ما يكون مؤثرا في الحكم سواء كان علة او سببا او شرطا والمانع ما يكون مؤثرا في عدم الحكم سواء كان علة او سببا او شرطا او مانعا فلا يرد شيء من الاعتراضين

قوله وهو اقسام الخ اعلم ان المانع ينقسم باعتبار الحكم الى ما يمنع الحكم ابتداء وهو ما يمنع الحكم من ان يثبت في المحل كالدين المستغرق للتركة فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للوارث ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للموصى له ابتداء ايضا وكالاستبراء فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للبائع ابتداء ايضا وكالعدة فانها تمنع الحكم وهو ثبوت الملك للزوج ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمعتدة ابتداء ايضا وكالاحرام فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحرم ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحرم عليه ابتداء ايضا وكالكفر فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للكافر ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمسلم عليه ابتداء ايضا وكالرق فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للعبد ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمولى عليه ابتداء ايضا وكالقتل فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للقاتل ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمقتول عليه ابتداء ايضا وكالزنا فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للزاني ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمزني بها ابتداء ايضا وكالسرقة فانها تمنع الحكم وهو ثبوت الملك للسارق ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمسروق منه ابتداء ايضا وكالشرب فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للشارب ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمشروب منه ابتداء ايضا وكالاكل فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للاكل ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمأكول منه ابتداء ايضا وكالبيع فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للبائع ابتداء ايضا وكالاجارة فانها تمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمستأجر ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمؤجر ابتداء ايضا وكالهبة فانها تمنع الحكم وهو ثبوت الملك للموهوب له ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للواهب ابتداء ايضا وكالصدقة فانها تمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمتصدق عليه ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمتصدق ابتداء ايضا وكالوصية فانها تمنع الحكم وهو ثبوت الملك للموصى له ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للموصي ابتداء ايضا وكالنكاح فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للزوج ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمنكوحة ابتداء ايضا وكالطلاق فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمطلق ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمطلقة ابتداء ايضا وكالخلع فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمختلع ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمختلعة ابتداء ايضا وكالايلاء فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمولي ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمولى منها ابتداء ايضا وكالظهار فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمظاهر ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمظاهر منها ابتداء ايضا وكاللعان فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للملاعن ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للملاعنة ابتداء ايضا وكالاسلام فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمسلم ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمسلم عليه ابتداء ايضا وكالعتق فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمعتق ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمعتق عليه ابتداء ايضا وكالكتابة فانها تمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمكاتب ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمكاتب عليه ابتداء ايضا وكالتدبير فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمدبر ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمدبر عليه ابتداء ايضا وكالاستيلاد فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمستولد ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمستولد عليه ابتداء ايضا وكالاستيلاء فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمستولي ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمستولى عليه ابتداء ايضا وكالاحراز فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحرز ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحرز عليه ابتداء ايضا وكالاحياء فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحيي ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحيي عليه ابتداء ايضا وكالاصطياد فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للصائد ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمصيد ابتداء ايضا وكالاحتطاب فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحتطب ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحتطب عليه ابتداء ايضا وكالاحتشاش فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحتش ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحتش عليه ابتداء ايضا وكالاحتشاب فانه يمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحتشب ابتداء ويمنع الحكم وهو ثبوت الملك للمحتشب عليه

وانما ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيخص بها ترك القياس بدليل اقوى لانه ليس لجعله حجة ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذ العلم بوجود العلة في الفرع من غير تعديتها لم يفد الحكم مع ان هذا التخصيص واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو امارة كونها او شرطا اى عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا اريد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس ثم عدم الخرج علة للانتقاض وهذا معدوم في الصور

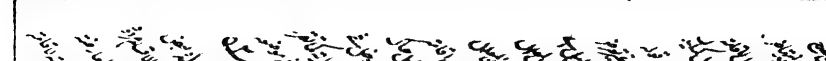
فعدم المانع من الابتداء وهو الامتناع عن التمام وكل منافي العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما وعدما ولا غرو في العلة بالاضافة الى التمام بل الاتمام كان كخروج النجاسة للحدث ثم القصد هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليها الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتناع الخرج وصيرورته بمنزلة البطع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الخرج فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة البطع وقد يجاب بان الحكم هو الخرج على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة الدمي فالانمال مانع تام الحكم لحصول المقاومة وامابقاء الخرج وكون الجرح صاحب فراش فلانسمه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال بحيث ان يصير لازما بالفضاء الى القتل فاذا صار طبعا فقد مضى ذلك اضافه الى القتل فكان مانعا فالمزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالمراد في العلة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يكون تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والازم وجود الملزوم هو ون اللازم وهو مع ورود التخصيص عليه بالانم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل تمام التخصيص في الالفاظ كذلك بمعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فثبت في العلل تخصيص بعض الموارد وتخصيص الفاظ بعض الافراد ينعف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له وتمنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شيء يعني انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس لعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل تخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستتبع جميع ما تتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها عند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وبهذا ظهر ان علية العلة لا تنفي في العلية سواء استلزمت الحكم او لا ولانم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع والحق ان اطلاق الاجماع على العلم بالتقليد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم التخصص **قوله** ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علة مشروطة بعدم ذلك الوصف فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق اى غير المقيد بشرط علة للملك فانه ازيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المفرد طا بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا والمعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف يكون جملة اركان العلة او شرائطها فيستتبع الكل بانتفاء جزء او شرط كالخارج النجس فانه مع عدم الخرج علة لانتقاض الوضوء عند وجود الخرج لا يكون علة كما في المستحاضة

ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه لاشكال ما ثبت تاثيره شرعا لكن فيه فساد الوضع وما يثبت فساد وضعه علما وهو تاثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وتبادل لا يقدح لاحتمال وجود علة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه عكس منصب التعليل وهذا نزاع جدلي فلانه اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن اثبت في الفرع ما لم يضره وكل كلام صحيح في الاصل اذا اعيد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل المطالبة حتى يقبل كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيبطل اتفق في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا لا يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق المنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا تكون الجدلي من رده كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع عجل الصفة لا اتفق يمنع توجيهه هذا الكلام فيثبت ان فوره على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا تسلم الاصل بهذا بطلان الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي الكان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان اوجب تيقن البطلان لا يكون الحكم ان تماثلين وان يتيقن التوقف لا يكون لان التحقق لا يثبت الفسخ والكفالة بالعبد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كل خطأ انما قدرته فيه على القتل اي في الخطأ على الفعل لان المقتول خطأ اكامل خلا يجب بالجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه رجعا لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنقول توجيهه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود في الفرع مزاحمته اياه يعني ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه في الفرع وهو العمد الجاري عندنا فهي رح مزاحمة المال القود لا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس المجتهد احتمال ان يكون متمسكا بالاصلح دليلا لا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الخاطئ بالعمد والمانع وجوده بانا في الاصل او في الفرع كما مر والمانع شروط التعليل او اوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة

قوله معناه من دفع علل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيمن فيه التغليث كالاستنجاء فيه تعرض بانه قد ثبت اعتبار المسح في الوجه التكرار كالمسح على الخف وبهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمنع من الشارع اعتبار الوصف في الشق ونقيضه **قوله** معناه من دفع علل المؤثرة عدم الانحاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وبهذا لا يقدح في العلة يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كذا في الحل مقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة ثم يمتنع تواردا العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الا ايجابه وقد صرحوا بان المفوض اليه فصل منه البول وهذا فائدة الخلاف وتحو ذلك مفصلا في حاشية مجلي احد من بنده الاسباب **قوله** منه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصفا يخل في العلة لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه نصب منصب التعليل اذ السائل هاهل مشترك في موقف الانكار فاذا ابدى علية شيء آخر وقف موقف العجمي وهذا الخلاف المعارضة فانها ان يكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا اتفاقا ولا يخفى ان نزاع جدلي يقصدون برعايته وقوع الخبط في البحث والانتفاع في اظهار الصواب فلا ينبغي ان يطول بايراد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم منه ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء اوجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض ثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب بالنص بنعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا والا نه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بما رأى ان الوصف المفروض مع عدم الملك **قوله** لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب الفضل الكامل فوجب المال خلفا عنه فلا يجاب المال في عمد ابن يكون الوارث غير من القصاص اذ الجناية لا يكون ما لا بل انه بطريق مزاحمة دون الخلفية فاذا تخلف لا يزاحم الاصل بل لا تثبت الا عند تعذره فالحاصل ان تفضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود بهذا لان الحكم في الاصل وجوب القود

واعلم ان المعارضة اما ان يعطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نقيض مدلوله ويسمى معارضة وبحرى في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله اعلم ان المعترض اه اقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لأقسيم المعارضة لجاز اعلل فلسفه فرض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكره لمنعه سمى مناقضة كما تقول اذا ذكرت لا يصلح دليلا لانه مطرد ومنجز ومن غير تاثير الى آخره اما عرفت في الممانعة ملة ان يسلم دليله فيقبول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما يعني ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام للمعلل دليل على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل

مبنيا عليه لما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة وجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرط التعليل بان لا تغير حكم النص لئلا يكون الاصل سعد ولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وبه اضافة في نفس الحجة او نسلم فلا نسلم وجوده في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرط التعليل او تحقق اوصاف العلة وهو اختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الملحق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكلف اثبات ما ادعاه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيهدي الى اللغو فيصير القياس مضاعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخمل مائع فيرفع الحدث كالماء فعلة اجتماع الحمرة في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقولك لاحتمال ان يكون متمسكا جاليا لصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما لو قيل انما حرم القتل عمدا لقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل عني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكرنا لك في مسئلة الاختلاف في العلة وجه ان الممانعة في نفس الحجة هي اسائر الناظرة لعموم ورودها على القياس فلما يكون العلة تعليقية وعند ايراده يرجح المعلل في تقضي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها احتجاج فيطول الطوال ولكن الجواب المسدد ان يقال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الادعاء واقامة البينة لانه لو صح الممانعة لبطلوا تاثيرا بالجوان ثبت بالنقل والاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه يكون علة الحكم غيره او يكون مستقرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لو صح بعد ظهور التاثير ولنا اجمل فحمل الاسلام وضع المعلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا بالنقض فساد الوضع فاسد الوضع على المعلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله اعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنع عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته وبسلامته عن المعارض تسمى بشهادته فبثبوت الحكم والدفع يكون لعدم احدهما فعدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحة بعض مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامة يكون لفساد شهادته في المعارضة بما لها بمنع ثبوت حكمها فلا يكون من القبيل لان قبيل النقض فساد الوضع من قبيل المنع والقلب العكس القول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع انه يسمى قبيل الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مما لا بد منه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض مرجعا الى الممانعة لامتناع تسليم بعض المقدمات من غير تعيين فيختلف الحكم بسبب اختلاف قبيل ان لا يكون المعارضة عن اتمام الاعتراض لان مدلول المعترض ثبت بنام دليله فلما بي في المعنى نفي تمام الدليل ونفاذ شهادته على الملاحيث تقبل يمنع ثبوت مدلوله فان كان المفروع فيه تمام دليل المستدل فلا يمكن فصيحا لان السائل قد تمام عن موقف الانكار الى موقف الاثبات. لال فالحاصل ان وقوع المعترض اما ان يكون بحسب الخط والنقض في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع اما مقدمة معينة فمذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة والمقدمة لا بعينها وهو النقض يعني انه لو صح الدليل لجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ من الصور واما ان يكون بالمعارضة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل فذلك اما ان يكون لبعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيه خلل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الخير



والامكان بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها منافضته فان دل على تغيض الحكم عينه فتقابل كقوله صوموا رمضان صوموا فرض فلا تعارض بين الامرين النية كالقضاء فتقول صوم رمضان صوم فرض فيسقط عن التعيين بعينه كالقضاء لكن بنية التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع التي يزاد الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما تتعين بالشروع بتعيين العبد وكقولنا مسح الراس ركن فيعين بتثليثه غسل الوجه فتقول ركن فلا يسن تثليثه بعد الكمال زيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب بخلاف الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك التقيض يسمى عكما كقولنا في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فتقول لو كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء لكن ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها كما يجب بالشروع فتقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء الشروع والنذر في هذا الحكم

المسموع لا تنازل الخطابي البحث بوساطة بعد كل من المعلل السائل عما كان خيره وضلالها عما هو طريق التحقيق والمقصود بناء على انقلاب حالها وانطماس ابصار الحال بكل ساعة والثاني هو الصحيح في الدليل من غير تعرض للدليل اما ان يكون البحث الدليل او هو مكابرة لا يلتفت اليه اما بالمقابلة الدليل على خلافه وهي المعارضة يجري في الحكم بان تقيم دليلا على نقيض الحكم الاول في علته بان تقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله الاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيما يعني المناقضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال الدليل المعلل اذ الدليل المجرد لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت لا كذلك فقد يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظن بان لا تعارض للاخر قصد ابطاله فان قلت نفي كل معارضة يعني المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله لضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تعارض الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الدليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فتقلت وان كان على ما يلتزم منكم والما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة التي لعقته اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينها او بغيرها كل منهما عجالا او المقرراة والمعارضة في المقدمة ان كان بحيث علة المستدل معلولا لما المعلول علة فما معارضة فيما يعني المناقضة والمناقضة خالصة هي قد يكون نفي علته ما اثبت المستدل عليه قد يكون لاثبات علة علة اخرى اما حاضرة واما مستقبلة الى مجهل عليه او مختلف فيه يقبض بنفيه الاقسام مردودة واشتملت عليه كورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظهر ظهور التاثير ربما يجاب بوجه على الوجه ما يظن معارضة اقلت ليس بذلك لمناقضة اعني من التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على العقل والقائل بذلك يدعي هذا الوضع فتقضيه بانه لا يكون بعد ثبوت التاثير محالا لجواز ان يكون بزيادة شئ عليه يعني زيادة تقييد او تقرير او تغيير لا يكون قياسا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهر البطن كقلب العرب سمي بذلك لان الاقرض جعل العلة شاهد الله عكسا كان شاهد اعليه عكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فتقول لو كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك باطل بشمول العدم او بشمول الوجود فالاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو يقتضي حكم المعلل فالمعارض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني اذا ادعى المعلل ان كان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند افساده ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي فيها عند افساده لا يجب المضي بالشروع وهذا منتشر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب نظيره قوامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الايفاء وقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع غرم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنتهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم اذ كان كذلك لزم

والاول اقوی من حیث ای التقابل اقوی من العکس لان بحکم آخر بحکم محمل وهو الاستواء ای التعرض جاء فی احکم آخر فی التقابل یتعقبه حکم یعلیه المحل فالتقابل اقوی لانه فی العکس یشتغل بمحاربة حکم المحل بحکم آخر وفی التقابل یشتغل به ایضا لکن بحکم محمل وهو الاستواء لکون طرفی التعرض لم یتبین ان المراد بها واثبات الحکم المبین اقوی من اثبات الحکم المحمل وایضا الاستواء الذی فی الفرع غیر الاستواء الذی هو فی الاصل فهذا هو قوله لان الحکم مختلف فی الصورتین ففی الوضوء بطریق شمول العدم وفی الفرع بطریق شمول الوجود وما بالبیل آخر عطف علی قوله فانا یبین المحل وقوله معارضة مقابلة وهو اما ان تثبت النقیض حکم المحل بعینه او بتغییر او حکما یلزمه منه ذلک النقیض کقوله المسح رکن فی الوضوء مع قولنا فیه تثلیثه کالغسل فقولنا المسح رکن تثلیثه یستلزم ان یکون المسح فی صورة ونهذا ای الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة وهذا اقوی الوجوه فقوله المسح رکن نظیر الوجه الاول وکقوله لنا فی صورة لا اب لها صورة فتنکح کالتی لها اب فیقال صورة فلانیه لی علیها ولایة الاخوة کالمال محل شریف مطلق الولایة بل ولایة بعینها لکن اذا انضمت بی سبق سائر ما بالاجماع ای لعدم المحل بالفصل فان کل من نفی الاجبار بولایة الاخوة نفی الاجبار بولایة الامومة ونحو بها فهذا نظیر الوجه الثانی من المعارضة وهو کالتی نظیر الوجه الثالث سمی الیها زوجها فتکلمت وولدت تم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحیح فیقال الثانی صاحب فراش فاسد فتحق النسب استواء النذر والشروع فی هذا الحکم ای فی عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم بطل الوجوب بهما بالنذر اجماعا والملزوم وهو کون الاعراض عن قبول العکس الا ان فیه تغییر فصالی ان هذه معارضة فیها معنی المناقضة لتضمنها ابطال علیة الوصف لکن لا دلیل علی ان عدم وجوب المضی فی الفاسد لو کان علة لعدم وجوب الشروع لکان علة لعدم الوجوب بالنذر. قوله الاول ای التقابل اقوی من العکس لوجوه الاول ان المتعرض بالعکس جاء بحکم آخر غیر یقیض حکم المحل وهو اشتغال بمحاربة بعینه بخلاف المتعرض بالتقابل فانه یجیء الاثبات مثل حکم المحل الثانی ان العاکس جاء بحکم محمل وهو الاستواء والتحمل شمول الوجود وشمول العدم والمتقابل جاء بحکم مفسر هو نفی دعوی المعلل الثالث ان من شروط القیاس اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع وقد یراع هذا فی العکس الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فی الاصل ای فی الوضوء انما هو بطریق شمول العدم ای عدم الوجوب بالنذر ولا یاتی فی الفرع ای فی صلوة النفل انما هو بطریق شمول الوجود ای الوجوب بالنذر والشروع جمیعا فلا تماثل بینهما التقریر کلام المصرح وفی بعض النسخ الخاطر کلام فخر الاسلام لما فیه من الاضطراب وذلک ان قوله العارضة نوعان معارضة فیها مناقضة ومعارضة لا مناقضة فیها اما الاول فالتقلب وقد یقال له العکس والتقلب نوعان احدهما ان یجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشیء جعلته منکسیا وفیه ان یجعل الوصف شاهدا لک بعد ما کان شاهدا علیک من قلب الشیء ظهر البطن واما العکس فلیس من باب المعارضة لکنه لما کان یعمل فی مقابلة التقلب ویقال هذا الباب وهو نوعان احدهما ان یجعل الشیء علی سنة الاول وهو یصلح لترجیح المعلل له لدلالته علی ان الحکم زیادة تعلق بالعلة حیث یتعقبها وذلک کقولنا ما یتعقبه بالنذر یلتزم بالنذر کالجمع بین الصلوتین فی الحضر یعنی ان ما لا یلتزم بالنذر لا یلتزم بالشروع وثانیهما یجیء الشیء علی خلاف سنة الاول وهو یصلح لترجیح المعلل له لدلالته علی ان الحکم زیادة تعلق بالعلة حیث ینتفی بانتفائها وذلک کقولنا ما لا یتعقبه بالنذر لا یلتزم بالنذر وهو کالجمع بین الصلوتین فی السف

کمن تزوج بغیر شهود وقولدت فالمعارض وان اتحد حکما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثانی لکن یلزم من ثبوته من الثانی نفیه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبیل الترجیح بان الاول صاحب فراش صحیح وهو اولی بالاعتبار من کون الثانی حاضرا واما الثانیة فمنها ما فیه معنی المانعة وهو ان یجعل العلة معلولا والمعلول علة وذلک قد یکون لفظا واما یرد ابتداء اذ الکلام بعد العلة حکما لا وصفا لانه ان کان وصفا لا یمکن جعله معلولا واذا حکم علته نحو الکفاءة جنس یجلب بکرا مع ثیبة فرجح بهم کالمسلمین لان جلد الانثی غایته حد الثیب فاذا وجب فی البکر غایته وجب فی الثیب غایة ایضا فان الفقیه کل کانت اکمل فالخیاة علیها یکون اخرس فجر او بالکون لفظ فاذا وجب فی البکر الماریة یجب الثیب اکثر من ذلک لیس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تکررت فرضا فی الاولیین فکانت فرضا فی الاخریین کالرکوع والسجود فنقول المسلمون اذا جلد بکرهم مائة لانه یرجم ثیبهم یعنی جعل المعلل جلد البکر علیة لرجم الثیب فنقول لا سلم بل رجم الثیب علیة لجلد البکر به انما تکرر الرکوع والسجود فرضا فی الاخیرین لانه تکرر فرضا فی الاخیرین والمخلص عن هذا ای التعلیل بوجه لا یرد علیه هذا القلب ان لا نذکر علة بل یستدل بوجود احدهما علی وجود الآخر اذا ثبت الساوات هنا نحو ما یلزم بالشروع اذا صح کالحج صحیح الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفیه خلاف الشافعی رح فقالوا الحج انما یلزم بالنذر لانه یلزم بالشروع فنقول الغرض الاتم لان من لزوم النذر علی لزوم الشروع فی التطوع التساوی بینهما بل الشروع اولی لانه لما وجبت علیه ما هو سبب لقربة وهو النذر فلان یجب علیه ما هو سبب لقربة اولی بخلاف التیب الصغیرة تولی علیها فی مالها فکذا فی نفسها کالبکر الصغیرة فیثبت اجبار الثیب الصغیرة علی النکاح وفیه خلاف الشافعی رح قلنا انما یولی علی البکر فی المال لانه یولی فی نفسها فنقول الولایة شرعت للحاجة والنقص فی المال والثیب فی البکر فیهما سواء اما نقول ان الولایة فی المال علة للولایة فی النفس بل نقول کلتاهما شرعتا للحاجة فکانا متساویین فیثبت احدهما بثبوت الاخری لان حکم المتساویین واحد وهذا الساوات غیر ثابت فی المسئلتین لانا لم نجد فی مسئلة رجم الکفاءة والقراءة فی الشفع الاخیر فاردنا ان یبین لکن لنا فی مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد لیس سواء فی نفسهما لان احدهما تقتل والآخر ضرب لا فی شروطهما حیث یشترط للاحد ما لا یشترط للآخر فلا یکون الاستدلال بوجود احدهما علی وجود الآخر وامافی مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثانی لیسا بسواء فی القراءة لان قراءة السورة ساقطة فی الشفع الثانی وایضا الجهر ساقط فیه فیقوله علی ما ذکروا اشارة الی هذا وسنها خالصة فان اقامة الدلیل علی نفی علیة ثبوته المعلل قد یعبر ان اقامة علی علیة شیء آخر

ولایة الاتمام فوق فی تعریض الحکم تغییر علی تقدیر ثبوت العلة ولزم نفی حکم المعلل من جهة ان الاتم اقرب الی بعد الولادة منفی ولایة الاتم ونحوه وهذا الاعتبار یصلح لهذا النوع من الممانعة وهو صحیح جاوی کون الاول ذا فراش صحیح اولی بالاعتبار من کون الثانی حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش یوجب حقیقة النسب فالفاسد شبهته وحقیقة الشیء اولی بالاعتبار من شبهته وهو بما یقال بل فی الحضور حقیقة النسب لان الولد من ماء قوله وهی قلب البضع من تجلیت الاناء وجلاته اعلاه سفله لان العلة اصل وهو علة والمعلول فرع وهو اسفل فقلب بیانا لمنزلة جعل الکفر مسکوکا لکن هذا انما یکون ممانعة اذا قام المعترض دلیلا علی علیة ما ادعاه المعلل علیه والا فهو مجاذفة مع السند علی ما صرح به عبارة المصرح نعم لو ثبت کون العلة حاولا لزم نفی علیته لان معلول الشیء لا یکون علة له وما یقال من ان ممانعة فی الحکم من جهة ان السائل عارض تعلیل المستدل تعلیل آخر لزم منه بطلان تعلیله فیلزم بطلان حکمه المرتب علیه فقیه نظر لان بطلان التعلیل لا یدل علی انتفاء الحکم بجواز ان تثبت بعلة اخری قوله والمخلص لا یرد به بالمخلص الجواب عن هذا الانتاج نحو بل الاخراج عن عهدته وهو ذلک بان لا یورد الحکمین بطریق تعلیل احدهما بالآخر بل بطریق الاستدلال بثبوت احدهما علی ثبوت الآخر لارتفاع فی جعل المعلول دلیلا علی العلة بان یصیر التصدیق بثبوته کما یقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متضمخ الاطلاع لانه مجوم وهذا المخلص لم یکون عند تساوی الحکمین بمعنی ان یکون ثبوت کل منهما مستلزما لثبوت الآخر لیصح الاستدلال لان کما فی النذر والشروع وکما فی الولایة علی النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة فی الاولیین والاخریین فان قیل ان اراد المساوات من کل وجه فغیر متصور کیف والمال متبذل والنفس مکرمة وان اراد المساوات من وجه فالفرق لا یضر اجیب بان المراد المساوات فی المعنی الذی بنی الاستدلال علیه لا الحاجة الی التصرف فی الولایة فان قیل قد تتحقق الحاجة الی التصرف فی المال فی الحال کیلا یاکل الصدقة بخلاف النفس فانها تبقی الی ما بعد البلوغ اجیب بانه قد یکون بالعکس فتحتاج فی النفس ولم تکفو

قوله والاتمام الخ الاولیین الخ قوله وهی قلب البضع الخ قوله والمخلص الخ

فان علامات مخاصرة لاتقبل عندنا وكذا الكائنة متعدية الى محل عليه كما ايضا عندنا بان العلة الطردية والاذخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا التحكم على البعض بعدم العلية وهي لا تفيده لانك ان تحكم قد تثبت بالعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيقبل عندنا هل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر لا عند الغفلها الا انه ليس بصحة احدهما تاثير في فساد الآخر فصل في وضع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة موثرة وهي المستنبطة عندنا واما علة تثبت عليها بالدوران دون التاثير وهي مستنبطة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزم من العلل مع بقاء الخلاف وهو يجيء للعلل منقطا الى القول بمعنى مؤثر يرتفع الخلاف ولا تكون المعنم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه مثل الوجه فنقول ليس عندنا ايضا لكن نفرض البعض بقوله تعالى برؤسكم وهو ما يربع او اقل

بعده ذكر ما يحتاج في المال الكثرة فانتظر **قوله** فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لما يكون الا للشعبة نية ودلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد يوزن مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا لانه مذروب فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رح لان مقصوده المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر تحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي اوجى المعترض علية لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته فهو ان يحمل آخر بعد ان يدفع ما ذكر في ابطال المعارضة باثبات علة متعدية الى محل عليه من ان يجوز ان تثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل جنيئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لان القول الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف فقط تاييده لا ما تقول نعم ولكن قد علم ما سيجيء ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا زوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان تعدى الى آخر الذي ادعى المعترض علية الى فرع مختلف فيه لكما اذا قيل الجص يكيل توجد فيه جميع ما تقدم فيعارض بان العلة هي الطعم فتتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بحفنتين في جريان الربوا فيها مختلف فيه فيمثل هذا لا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة اما هي احد الوصفين فقط فاذا دل استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدي العلة كما ذكرنا وعدم ان علة الربوا الكيل والوزن ثم يلتزم من الاقتيات والادخار لغير علة لا تعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاييده فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهم يستلزم انتفاء علية الآخر ظنيا على ان العلة واحد لا غير فلما صح الحكم بعلية احدهما لم يصح وليس المراد ان يطلب علية وصف علية وصف المعلل وتثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما بجواز استقلال العلتين فما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا لعينه يعني فيه الصحة الآخر لكل منهما الصحة والفساد تعليقا لهما على وجوه وقيد النظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي ان يكون كل منهما لتحصيل الصحة وانما فاد الكلام فيما ثبت علية فلذا لا فطا لانا نقول لا نفي لفساد العلية الا انه اذا هو انه لم يتحقق النظر بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله فصل** في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا علية تاثير علما بل يكتفي فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا او عدما وتبين ان يراد بالطردية ههنا ليست بموثرة ليعم المناسب والعلامة فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من يراد الفصل تخصيص كل من العلل فان الكلام صريح في اشتراكها في المعانقة والمنافضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصرح به من اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يجيء لاهل الى العلة المؤثرة وانت خبير بما حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل لم يصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع وملازمته مع انه لا يكون محل النزاع

فالاستیعاب بتثلیث وزیادۃ فان غیر وقال لیس تکرارہ ممنوع وذلک فی الاصل بل المسنون فی الرکن التکمیل کما فی ارکان الصلوۃ بالاطمار لکن لما استوعب المحل لا یمکن التکمیل الا بالتکرار اردہ بنا المحل متسع ای فی مسح الراس المحل وہو الراس متسع یمکن الافعال بہ دون التکرار علی ان التکرار ربما یفضی الی ما لیس من مشروع، لا عتراض علی التقدیر الاول قول موجب العلۃ وعلی تقدیر التغییر، بقولہ فانما حاصل ان نقول ان اوردتم بالتثلیث جملۃ بثلثۃ امثال الفرض فنحن قائلون بہ لان الاستیعاب بتثلیث وزیادۃ وان اوردتم بالتثلیث التکرار ثلث مرات فنمنع بہذا فی الاصل ای الاسلم ان الرکنیۃ یوجب بہذا الی الرکنیۃ یوجب بالکمال کما فی ارکان الصلوۃ فالاعتراض علی تقدیرین یرادبالتثلیث جملۃ بثلثۃ امثال ان الفرض یکون فرضا موجب العلۃ وعلی تقدیر التغییر وہو ان یرادبالتثلیث التکرار فالاعتراض ممانعۃ ولقولہ صوم فرض فلا یتادی الا بنیۃ منقسم موجب للتعیین وکقولہ المرفق لایدخل فی الغسل لان الغایۃ لاتدخل تحت المغیا قلن نحن لکنہا غایۃ للاسقاط فلایدخل تحت الثانی المماثلۃ وہی امافی الوصف ای بیمنع الوصف الذی یدعی المعلل علیتہ کقولہ فی مسئلۃ الاکل والشرب عقوبۃ متعلقۃ بالجماع فلایجب بالاکل والشرب عند الرمانا فلا نسلم تعلقہا بالجماع بل ہی متعلقۃ بالفطر کقولہ فی بیع الفضاحۃ بالتقاحتین بیع مطعوم مطعوم مماثلۃ فجہم کالحبۃ بالحبۃ فنقول ان اراد المجازفۃ بالوصف او بالاجزاء یجب الاجزاء وہی جائزۃ بجواز الجیب یا الربوی بنا والدلیل علی جواز المجازفۃ بالوصف والجہل عنہ تفاوت الاجزاء نہا وان اراد المجازفۃ بالاجزاء لا یجب الاجزاء وہی جائزۃ بجواز المجازفۃ بالوصف والجہل عنہ تفاوت الاجزاء نہا والدلیل علی جواز المجازفۃ بالاجزاء وان اراد بہا ای المجازفۃ بجنب المعیار المحض بما یدخل فیہ ای فی المعیار وامافی الحکم عطف علی قولہ وہی امافی الوصف کما فی ہذہ المسئلۃ ان اوجبت حریۃ مقتضی بالمساواۃ لا تسلم امکانہا فی الفرع

ولا ملازمۃ اما البدیع عبارۃ المعلل کما اذا قال المتقل بالمتقل قتل بما یقتل غالبا فلا یقتص کالمثقل بالمحدد فنجاب بانا لا نسلم عدم المفاوتۃ بل فی ایجاب القصاص لا اجمل المعترض عبارتہ علی ما لیس مرادہ کما فی مسئلۃ تثلیث المسح تعیین النیۃ فان المعلل یریدبہ بالتثلیث اصابۃ الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعیین تعیینا قصدیا من جہۃ الصائم والسائل یحمل التثلیث علی جملۃ ثلاثۃ امثال الفرض والتعیین اعم من ان یکون بقصد الصائم او تعیینیۃ او تعیین الشارع حتی لو صرح المعلل بمرادہ لم یکن القول بالموجب بل تعیین المعانقۃ والثانی ان یلزم المعلل تعلیلہ بابطال غایۃ وہم انہ اخذ الخصم کما انفاقا فی السرقۃ اخذ بالید الغیر بلا اعتقاد اباحۃ وتاویل فیوجب الضمان کالنصف فیقابل نعم الا ان یستفاد الوجہ فیلزمہ الایراد امنی استقاط الضمان بالثالث ان یکتفی المعلل عن بعض المقدمات بشہرتہا فالسائل یسلم المقدمۃ المذکورۃ ویبقی النزاع فی المطلوب فی المقدمۃ المطوۃ ورد بما یحمل المقدمۃ المطویۃ علی ما یتیح مع المقدمۃ المذکورۃ نقیض حکم المعلل فیصیر قلبا کما فی مسئلۃ غسل المرفق فان المعلل یریدبان الغایۃ المذکورۃ فی الآیۃ غایۃ للغسل وغایۃ لایدخل تحت الیہا فلایدخل المرفق فی الغسل السائل یریدبہ انہا غایۃ للاسقاط فلایدخل فی الاسقاط فینتج دخلتہ فی الغسل فلو صرح بالمقدمۃ المطویۃ لتعین منعہا نم لایخفی ان ہذا المقال لیس من قبیل القیاس فضلا ان یکون العلۃ طردیۃ وفیہ تنبیہ علی ان الاعتراضات لا تخص القیاس بل تعم الادلۃ فان قلت کیف یکون ہذا المقال من القول بالموجب المعلل انما یلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا یلزم ذلک قلت المعتبر فی القول الموجب التزام ما یلزم المعلل تعلیلہ من حیث انہ معلل وہہنا لا یلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما ہو غایۃ له قد التزم السائل فظہر جاز ذکرنا ان المصرح لہ اورد مکان مسئلۃ تعیین النیۃ مسئلۃ ضمان السرقۃ ونحوہا لیکون تنبیہا علی الاقسام الثلثۃ لکان انسب **قولہ** فالاستیعاب بتثلیث وزیادۃ لان التثلیث فہم الثلثین وفی الاستیعاب بضم ثلث الامثال ان قدر محل الفرض بالربع والکثران قدر باقل من الربع واتحاد المحل لیس من ضرورۃ التثلیث بل من ضرورۃ التکرار والنص الوارد فی الرکن انما یدل علی سنیۃ الاکمال دون التکرار وہو حاصل بالاطاقۃ کما فی القراۃ والرکوع والسجود بخلاف الغسل فان تکمیلہ بالاطاقۃ فی غیر محل الفرض فلایدل من التکرار والمسح فی محل الراس من غیر تعیین موضع دون موضع وہو متسع یزید علی مقدار الفرض فیکون تکمیلہ فی محل الفرض بالاطاقۃ والاستیعاب **قولہ** علی ان التکرار ربما یصیر سببا زیادۃ توضیح وتحقیق لکون السکون ہو التکمیل بالاطاقۃ دون التکرار لیس بامر عرض آخر علی ہذا القیاس لانہ لانیاسب المقام **قولہ** الثانی المانعۃ وہی منع ثبوت الوصف فی الاصل او الفرع او منع ثبوت الحکم فی الاصل او الفرع او منع صلاحیۃ الوصف للحکم او منع نسبۃ الحکم الی الوصف فان قیل تعلیل انما ہو لاثبات الحکم فی الفرع فمنع الحکم فی الفرع یکون منا لا لول من غیر فرق فی الدلیل فلا یکون موجبا قلنا الراد منع

ان التعیین غیر ممتنعۃ اما تسلم فی الصورۃ فمقولہ کما فی ہذہ المسئلۃ اشارۃ الی مسئلۃ مع التفاوتین فی المالیۃ فی الحکم ان منع ثبوت الحکم الذی یکون الوصف علۃ لہ فی الفرع وقولہ فلا نسلم امکانہا فی الفرع اشارۃ الی ہذا المنع ثبوت الحکم الذی ہو یسمی المعلل بالوصف المذکور فی الاصل وقولہ لا نسلم فی الصورۃ اشارۃ الی ہذا او مقولہ الصوم فرض فلا یصح الا بتعیین النیۃ کالقضاء فمقول اما لا نسلم ان الصوم فی الاصل او قیاسہ فلا نسلم فی الفرع ای لا نسلم ان الصوم لا یصح الا بتعیین النیۃ لجواز صیرورتہ متعینا فلا نسلم ہذا فی القضاء وان اوعینہم ان الصوم لا یصح الا بتعیین النیۃ قبل صیرورتہ متعینا فلا نسلم ہذا فی التتابع لان تعیین النیۃ قبل صیرورتہ متعینا لا تفتض لان الصوم متعین فی التتابع بتعیین الشارع فلا یکون صحۃ الصوم فی التتابع متوقفۃ علی تعیین النیۃ قبل صیرورتہ متعینا لانہ لا یکون صحیح صوم رمضان متوقفۃ علی تعیین النیۃ قبل صیرورتہ متعینا فلا نسلم ہذا ایضا فی نسبۃ الحکم الی الوصف فقولہ الخ

الاتفاق علی اخیہ بعطم بصبغیۃ کابن العم فلا نسلم ان العلۃ فی الاصل ہذا ای لا نسلم ان علۃ عدم عتق ابن العم ہی عدم البعضیۃ فان عدم البعضیۃ لا یوجب عدم العتق

بجواز ان یکون علۃ عدم عتقہ اخری للعتق بل امام الشیخ ابن العم لعدم القرابۃ المحرمۃ لقولہ لا تثبت النکاح بشہادۃ النساء مع الرجال لانہ لیس بمال کالحدود فلا نسلم

ان العلۃ فی الحد عدم المالیۃ وکذا فی کل موضع یستدل بالعدم علی العدم فانہ یمکن ان یقول عدم تلک العلۃ لا یوجب عدم الحکم فان الحکم یمکن ان یثبت

بعلۃ اخری الثالث فساد الوضع وقد مر تفسیرہ وہو فوق المناقضۃ او یمکن الاحتراز عنہا بتغییر الکلام اما ہو فیبطل العلۃ اصلا فان المعلل اذا تمسک

بالعلۃ بالطردیۃ ویرد علیہا مناقضۃ فرجع بتغییر الکلام ویجعل علۃ مؤثرۃ فحینئذ یدفع المناقضۃ کما یاتی فی المناقضۃ فی قولہ الرضوء والتیمم طہارتان ابدا فساد الوضع

فانہ یبطل العلۃ کلیتہا اذ لا یمنع بتغییر الکلام لتعلیلہ لایجاب التفرقۃ بالسلام احد الزوجین الآخر الزوجین المسلمین قبل الدخول فعند الشافعی ح

بانت فی الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثۃ اقراء فوقعت جعل الاسلام علۃ لایجاب التفرقۃ وعندنا یعرض الاسلام علی الآخر فان اسلم فہی زوجتہ ان ابی یفرق

بینہما فی الحال سواء کان قبل الدخول وبعدہ ولا بقاء النکاح مع ارتداد احدہما ای اذا ارتد احد الزوجین قبل الدخول بانت فی الحال وبعد الدخول

بانت بعد ثلثۃ اقراء عندنا خلافا لہ فجعل الردۃ علۃ لابقاء النکاح یعنی انہ لا یجعلہا فالمعتبر للنکاح وعندنا نعتبر منع الحال او بعدہ ثم فی المتن تعلیل الدخول قبل الدخول بقولہ لانہ لا عدۃ

بقاء بالوضع بقولہ فان الاسلام لا یصلح فلطفا للتہیۃ والردۃ لا تصلح عفوا وقولہ او جمع باطلاق النیۃ یعنی عن الفرض فلذا نیۃ صلاۃ الظہر تصلح لہا حلوا لمطلق علی المقید فانہ یحمل

بامکان ثبوت الحکم فی الفرع فیکون متعلق شرائط القیاس لان من شرط القیاس ان کان الحکم فی الفرع اوسع ثبوتا منہ فی الاصل فلما یقال سم الراس جلدۃ

مسح فیسن تثلیثہ کالاستنجاء فیعترض بان الاستنجاء لیس طہارۃ مسح عن النجاسۃ الحقیقیۃ وانما فی الفرع فلما یقال کفارۃ الافطار عقوبۃ متعلقۃ بالجماع

فلا یجب بالاکل کما فی الزنا فیقال لانہ انما عقوبۃ متعلقۃ بالجماع بل بنفس الافطار علی وجہ یکون جنایۃ شکاملۃ فالاصل عدم الزنا والفرع کفارۃ الصوم والحکم بالوجوب

فی الاکل والوصف المعقولیۃ المتعلقۃ بالجماع وقد منع السائل صدقہ علی کفارۃ الصوم فلہذا قال فساد ان ہذا منع لنسبۃ الحکم الی الوصف بمعنی ان وجوب الکفارۃ لا تتعلق

بالجماع بل بالافطار وکما یقال بیع التفاحۃ بالتفاحتین بیع مطعوم بمطعوم مجازفۃ فیحرم کبیع الصبرۃ بالصبرۃ مجازفۃ فیقال ان اردتم المجازفۃ مطلقا فہی فی الصفۃ

اعنی لذات یجب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمۃ بہا فان بیع الجبۃ بالردی جائز وکذا بیع القفیز بالقفیزین عند جہات احدہما الکثرۃ وان اردتم المجازفۃ بحسب المعیار

فلا نسلم شمولہا فی الفرع انمی بیع التفاحۃ بالتفاحتین فانہا لا تدخل تحت الکیل والمعیار فمنع الوصف فی الفرع فی المثال الاول متعین جدلی فی الثانی مبنی علی اختلاف

التقادیر **قولہ** وان ادعیتہما ای ان ادعیت مرتہ غیر تنابہ بالمساواۃ فلا نسلم ثبوت الحکم فی بیع الصبرۃ بالصبرۃ مجازفۃ فانہا اذا کیلا ولم یفضل احدہما علی الآخر

عادا لعقد الی الجواز فان قیل المراد مطلق الحرمۃ من غیر اعتبار التناہی ورد بانہ یجب بان یثبت طرد القیاس فی مسائل الحکم بن الغائب فی الاصل ہو احد نوعی الحرمۃ المطلقۃ عن التناہی بالمساواۃ

وہو غیر ممکن فی الفرع **قولہ** الثالث فساد الوضع وہو ان یرتب علی العلۃ نقیض مقتضیہ وجہ یبطل العلۃ بالکلیۃ بتغیرہ فساد الاداء فی الشہادۃ اذا رتبی الحاکم علیہ النقیض

فلا یمکن الاحتراز عنہ بتغییر الکلام بخلاف المناقضۃ فانہ یمکن ان یحترز عن ورود ہا بان یغیر الکلام بنوع تغییر کما یقال الوضوء وطہارۃ کاملۃ یتم فیشترط فیہ النیۃ فیتناقض

بطہارۃ التیمم فیجاب ان المراد بہما طہارتان حکمیتان یبطل بہما الفرض بالحدث المرتد الاحتراز عن ورودہا لمناقضۃ ان یقال الکلام بحیث لا یصح ان یورد علیہ المناقضۃ والا فدفع المناقضۃ لا یرد ہا

یمکن بوجوہ اخر سوی تغییر الکلام علی ما سبق **قولہ** ولا بقاء النکاح عطف علی قولہ لایجاب التفرقۃ وصل عن الباء الی لفظ مع حیث لم یقل باتحادہما فلہذا قال

النیۃ علی المطلق وہو باطل کقولہ للمعلوم شیئا خطر فی بالہ ثم تذکرہ بالزیادۃ وجعل الکبری ہکذا کل ما خطر فی بالہ فہو معلوم فیقال لہ الحاجۃ الیہ کانت حاصلۃ للمعلوم الرابع الناتجۃ وہی حجی جعلہ المطرزی الی المؤنث کقولہ الوضوء انصف طہارتان فیستوی ان فی النیۃ فینتقض بتطہیر الخف فیقال الی ان یقول الوضوء تطہیر حکمی کالتیمم خلاف تطہیر الخف فنقول نعم ای الوضوء تطہیر حکمی یعنی ان النجاسۃ حکمیۃ ای حکم الشرع النجاسۃ فی حق الصلوۃ فجعلنا کالحقیقۃ فتزیلہا الماء کما تزیل الحقیقۃ وہی جاریۃ مجری التصویر یرجع الی النجاسۃ وہذا الخف ہو الذی احالہ فی فصل شرائط القیاس لکن فی فصل المناقضۃ لکن تطہیرہ بالماء معقول فلا یحتاج التراب فلا یحتاج الی النیۃ فی ذلک ای فی تطہیر فیحصل الطہارۃ سواء نوی او لم ینو بل فی صیرورۃ قربۃ ای یحتاج الی النیۃ کالتیمم فاجاب بان مسح الراس یلحق بالغسل وظیفۃ الراس کانت بحیث الغسل لکن لدفع الحرج اقتصر علی المسح فیکون خلفا عن الغسل فاعتبر فیہ احکام الاصل فان قیل غسل الاعضاء الاربعۃ غیر معقول ہذا اشکال علی قولہ لکن تطہیرہ بالماء معقول قلنا لما اقتصر البدن بہا اقتصر علی غسل الاطراف فی المعتاد وفی الحرج واقر علی الاصل فی غیر المعتاد کالمنی وہو الحیض ای لما اقتصر البدن بالنجاسۃ تحکم الشرع وجب غسل جمیع البدن لان الشرع حاکم بسرایۃ النجاسۃ ویمس بعض الاعضاء الا الی السرایۃ من البعض وجب غسل جمیع البدن لکن سقط البعض فی المعتاد وفی الحرج وبقی غسل الاطراف الاربعۃ التی ہی امہات الاعضاء فلا یکون غسل الاعضاء الاربعۃ غیر معقول فلا یجب النیۃ

الثانی ای قولہ بالی علیہ بقاء المنکاح ای الاستدامۃ ویقول ان الارتداد لا یقطع النکاح قبل انقضاء العدۃ وعدم کون الردۃ ناقلۃ للملک لا ینافی کونہ صحیحۃ بقاء وصحیح ای فی شرح الجامع الصغیر للشافعی رح حمل الردۃ علیہ بقاء النکاح فیہ یعنی انہ لا یحبط ما طاعتہ النکاح وانت خبیر بانہ لا تحلیل ای خلف فساد وضع منہم موقوف علی قبول النکاح یعنی علی صحتہ والردۃ تنافیہا لما فیہ کون منافیۃ للنکاح ولا بقاء للشیء مع المنافی فکان یستند للناسد علی بطلان بقاء النکاح مع الاتیان بہ لکنہ لا یتاتی ہہنا لان الکلام لیس من مناسبین بل الکلام فی صحۃ النکاح بعد الردۃ لا فی بقاء النکاح بعد الردۃ فلا یتاتی ہذا الاعتراض لتقضیہ کذا سئلۃ الجمع بینہ وبین الفعل قال الشافعی رح ذہب الی ان یقع عن الفرض لما ان وقع بنیۃ مطلقۃ لان طلق النیۃ فی العبادۃ ما تناول جمیع ما یقع علی الوضوء من الفعل بنیۃ الی الفعل کما فی الصلوۃ وصوم غیر رمضان حاذا اعنی بطلق الفرض علی استحقاق بنیۃ الفعل الفرض لیشمل بہا فساد الوضع یعنی انہ رتب علی العبادۃ ما تقتضیہ فی الجملۃ بمعنی ان ترتیب علی المطلق وہذا لما لم یقل بہ احد وانما وقع الخلاف فی حمل مطلق علی المقید فنحن نقول بموجبہ لکن نقول ان الفساد لیس علی خلاف مقتضی الادلۃ من الکتاب والسنۃ والاجماع بل بناء ہما کون الوضوء عبادۃ بشعر بخلاف الحکم الذی ربطہ کما مر وہو ضعف مشعر بالتخفیف فی رکوم التخفیف وبالتکثیر الاعراض عن الماء الی التیمم المذکورین من النوع الاول قولہ للمعلوم شیئا ذو خواطر تعلق بہ قوام النفس بقاء شخصہ کالنکاح یعلق بہ بقاء النوع فلا شک ان نظر بمعنی کونہ الاحتیاج الیہ بالاطلاق والتوسعۃ اسبغ منہ بتحریمہا التضییق ولہذا کان طریق الوصول الی الماء والہواء امیر لکون الحاجۃ الیہما اکثر فضیق ترتیب اشتراط القدرۃ بقدر تلک الحاجۃ علی کونہ خطر فی بالہ الوضوء لانہ لا تقتضی من التعبد والنیۃ فیقول لہ الوضوء والتیمم طہارتان نقل عن الشافعی رح فی شرح اوائل النیۃ فی الوضوء ان الوضوء لیتطہر بہ لیصلی تکلیف افترق ولما کان معنی بینا ان مراده بانکار الافتراق وجوب النیۃ فی الشافعی رح فی شرائط النیۃ صرح بالمعرض ونقض تطہیر الخف عن النجاسۃ الحقیقیۃ فانہ لا نیۃ طہارۃ فی النیۃ فلا ینقض عن المناقضۃ بان یقول المراد بہا تطہیر حکمی ای قصدی غیر معقول لان معنی تطہیر ازالۃ النجاسۃ لیس من علی اعضاء المتوضی مجاشۃ زوال وہذہ الازالۃ یحصل الطہارۃ واما علیہا امر مقدر اعجز الشارع عما فعلت الصلوۃ عنہ بعدم القدرۃ وحکم بان الوضوء طہارۃ فی نیۃ طہارۃ النیۃ تحقیقا اعتقد بخلاف تطہیر الخف فانہ تحقیقی لما فیہ من ازالۃ النجس بالماء سواء نوی او لم ینو فنقول المعترض ان اردتم ان فعل المکلف یرجع الحدیث وازالۃ بالماء حکم غیر معقول فممنوع کیف والماء مطہر بطبعہ کما ازالۃ مبرد وقد خلق آلۃ للطہارۃ فی اصلہ فیحصل بہ ازالۃ النجاسۃ حقیقۃ کانت او حکمیۃ نوی او لم ینو بخلاف التراب فانہ فی نفسہ یلوث لا یصیر مطہرا الا بالقصد والنیۃ وان اردتم ان الوضوء تطہیر حکمی بمعنی انہ ازالۃ النجاسۃ حکمیۃ حکم بہا الشارع فی حق جواز الصلوۃ بمعنی ان ازالۃ کالنجاسۃ الحقیقیۃ نسلم لکنہ لا یوجب اشتراط النیۃ فی رفعہا وازالتہا بالماء الذی خلق طہورا فانہ امر معقول ولما کان لہم فی اشتراط النیۃ طریقۃ

اعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى النجس غير مسقول وقوله في المقنع فهي غير مقبولة اشارة الى انه اورد عليه انه لما كان غير مقبول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان المؤثر في خروج النجاسة هي زوال الطهارة فالمقبول على تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم مقبولا ينبغي ان يقاس سائر الماهيات على الماء في تعدية هذا الحكم كما تقدم تبيين تطهير النجس وجوابه انه انما قيس في النجس باعتبار انها ماهية لا باعتبار انها مطلقة فلا يقاس في الحدث وعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير مقبول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه مقبولا انه اذا علم ان الوصف الخ

اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة هي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص فتصير الوضوء بالنية قربة يتقرب بها الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة اشارة الى الجواب بانه ان اريد بان كل وضوء قربة فموجه فان مس الوضوء ما يوجب نقاض الصلاة نقطة نميزه فغسل البدن عن الجنب وان اريد ان بعض الوضوء لا يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء موقوف عليه تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو اسم للغسل هو فعل اختياري سابق بالقصد فلا يحصل الانفعال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا ارادت الدخول على الامير فتوضأ يوجب عناء ناهب لغة فكيف يعني الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لانك تعلم ان الكلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل به بدون النية لكن صحة الصلوة لا تقف عليه بل الوضوء غير مقصود به ما هو المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يفيد طهر الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام ويقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء ما يؤدي لغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء لغير النية ليس بعبادة ولكن العبادة وهي لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كما لو سعى الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير وجد الاصابة غير مقبول لوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالمحل جزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل وفعل الخرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستنثاء وعن النية الثالث ان الاصابة حصلت تبعا لازالة النجاسة الحدث وازالة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية يخاف النجس فلا بد من تحقيق عينية وهي الراس بذلك تعبيرا وهو فعل الخرج فان قيل يجب ان تطهير النجاسة الحكمية يكون مقبولا لكنه لا يفيد يستغنى الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الاربعة ومسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير مقبول لان التصدق بالنجاسة الحكمية اعني الحدث يعين البدن بحكم الشرع لجاز التحاء وتطهيره عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير خارج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمقبولة فيجب ان لا يحصل به دون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير مقبول فان رفع الحدث بامساط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكراره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي مظنة اصابته حدوا للاعضاء ونهايتها طولا وعرضا ومظنة لاصابة الحدث لها وانها تامة لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مغلظة لاصابة النجاسة ومظنة لسهو اية الغسل المقبول الغسل الشامل بقبول الا ترى ان تيمم يستغني عن النية واحترز بالمتعدي عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفي بالبعض قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية وجواب الاشكال على كل من الكلامين ثم رفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغيير وصف محل الغسل المتقدم من الطهارة الى النجس غير مقبول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة مقبول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل مقبولا المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر الماهيات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث

قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم لحكم التعقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو المراد من الاول فانه قد عرف عن قولنا فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وجوابه بقوله لان الاصح فيما يتعلق بالسبيلين على السبيلين

اذا جامع سوى صدم معقولية النص وامامه وجه جمع بين الكلامين فتح المغاث فنحمل مراد فخر الاسلام بوجوه معقولية زوال الطهارة عن محل الفعل ان التعقل لا سبيل الى ادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تتنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية ان الشارع الحكيم زوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ان يدرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وليس يتجه بحمل التعقل على التعقل على سببه ملائما مناسبا بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين اوراكه اياه بعد ورود الشرع به واما حمل الاشكال على ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فتبين قياس غير السبيلين في الثاني ان قياس المائعات على المارفي دفع الجنث اخرج جامعا انما مائعة وطاهرة لتغير المار وهو الا يوجد في الحدث تلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على المارفي تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي حمل المار مطهرا عن الحدث غير معقول اذ لا معنى في اعضاء الوضوء عين النجاسة لزوال واذ لا ازالة حقيقة عقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الجنث فان ازالة بالماء امر معقول فتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا ناقض لما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وانما التمايز بالمعقول ولهذا المحج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية جاز التمايز معقول في الجنث والحدث الا ان العلة في الجنث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير الذي لا يعقل وجوده لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو القلع وجوده لا يوجب صحة قياس الماء المائعات الاترى ان في الجنث وان كان وصفا غير وجب ان يتبين حتى نظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا بعد ان لم يوجد فيها لم يجز التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما ولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بين كلا الامرين فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يثبت بلا نية فبين ان النية لا تجب لكون التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما عينى بالنص الذي لا يعقل وصف تغير محل بنفسه من النجاسة الى الطهارة الى الجنث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والقضية واحدة ولا خفاء في ان المغير في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانما الاهتمام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه تعبدي ضرورة تعدي الاول وهذا لا يأبى ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما مبنيا من الثاني لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير انما المتنجس الماء بملاقاة الجنث او الحدث لمكان الضرورة او الحاجة بل السراية الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقة جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك فالى هذا اشار بقوله

السبيلين غير ماذوق محتضابل كون موجب الدم الخارج من غير السبيلين متنجسا على ما مر وان ما ذكر في ازوال الطهارة من جهة البدن معقول في مخالفة فخر الاسلام لصاحب الهداية ١٢

وفی ہذا الفصل فروع اخر طویتہا مخافۃ التطویل فصل فی الانتقال ای الانتقال من کلام الی آخر وہو اما ان یکون الانتقال لئلا یتم اثبات الحکم الاول فلا یخلو اما ان ینتقل الی علۃ اخری لاثبات علیۃ الاولی او لاثبات احکام الاول اولاثبات حکم اخر یحتاج الیہ الحکم الاول او ینتقل الی حکم کذلک ای حکم یحتاج الیہ الحکم الاول والانتقال منحصر فی ہذہ الاربعۃ لانہ اما فی العلۃ فقط او ہو علی قسمین لاثبات علیۃ وہو الاول او لاثبات حکمہ وہو الثانی حتی لو لم یکن لشیء منہما کان کلاما حشوا واما فی الحکم فقط دون العلۃ او ہما فان کان الحکم الاول والاکان کلاما حشوا واما فیہما وہو الثالث فیثبتہ بالعلۃ الاولی الاول صحیح کما اذا قال الصبی الموضع اذا استہلک الودیعۃ لا یضمن لانہ مسلط علی الاستہلاک فانما انکرہ الخصم احتاج الی اثباتہ فہذا لیس بمنتقل فعلا حقیقۃ لان الانتقال ان یترک الکلام الاول بالکلیۃ ویشتغل باخر کما فی قصۃ الخلیل علیہ السلام وانما اطلق الانتقال علی ہذا القسم لانہ ترک ہذا الکلام واشتغل بکلام اخر وان کان ہو دلیلا علی الکلام الاول . کذا الثانی عند البعض لقصۃ الخلیل صلوات اللہ علیہ حیث قال فان اللہ یاتی بالشمس من المشرق وان العرض اثبات الحکم فلا یاتی لما تی دلیل کان لا یعید البعض لانہ اثبت الحکم بالعلۃ الاولی بعد انقطاعہ فی عرف النظار

بقولہ النصف البدن بالنجاسۃ بحکم الشرع واما التالتۃ فلان ہہنا حکمین احدہما زوال الطہارۃ بخروج النجس من السبیلین الثانی زوال الحدث بنفس الاربعۃ فمن ذہب صاحب الہدایۃ الی ان الاول منقول والثانی حتی جاز الحاق غیر السبیلین بہ سبیلین ولم یجز الحاق سائر المائعات بالمائع یرد علیہ شیء من الاشکالین واما کان یرد علیہ الاشکال الاول لو کان الحدث اثبات بخروج النجس من غیر السبیلین بنفس الاعضاء الاربعۃ بطریق التعدیۃ من السبیلین فاجاب بان ہذا الحکم وان کان غیر معقول الا ان تعدیتہ انما ثبت فی ضمن تعدیۃ حکم معقول وہو ثبوت الحدث بخروج النجس وہذا جائز کالستولہ الجید مسم الردی فی باب الربوا استعدی فی ضمن الحکم المعقول الذی ہو حرمۃ التبسیم عند التفاضل وانما حتاجنا عند التساوی وتحقیق ذلک ان من شرط القیاس تماثل الحکمین وقد ثبت بخروج النجس من السبیلین مدت یرتفع نجس الاعضاء الاربعۃ فیجب ان یثبت بالخارج من غیر السبیلین حکم کذلک تحقیقا للمماثلۃ وہو کما لا یخفی علی المصرح حیث ذہب الی ان تغیر محل النجس من الطہارۃ الی النجاسۃ غیر معقول وان تطہیر الاعضاء الاربعۃ معقول لانہ المراد بعدم المعقولیۃ ان الفعل لا یستقل بدرکہ ہذا لا ینافی جواز القیاس لانا نقول ح لا ینطبق الجواب علی وجہ السؤال لان المعتبر فی الاحتیاج الی البینۃ والاستغناء عنہا ہو کون الحکم ثابتا بنفس تعدیۃ او معقولا بحیث لو لم یرد بہ الشرع لاستقل العقل بادراکہ ای علی وجہ لو ادرک العقل لاستقل بالحکم وہذا لا یتحقق فی الحکم المتعدیۃ بل ما ہو معقول ان الحکم متعلق بالحدث بما ہو جامع مستقل بالتعلق بالحدث ولا خفاء فی فساد ذلک قولہ وفی ہذا الفصل ای فصل فی الفعل الصریح وقولہ فروع جمع فرع وہو کما مر فی اصول الحدیث ما یعرف بالمقایسۃ علی المذکور فی الاصول لیس بمرفوع قولہ ای الاحکام یعنی فی توضیح المطالب ومثالہ قولہ فصل فی انتقال القیاس الخ قیاس الحکم الی اخر فالکلام منتقل الیہ لکن غیر علۃ وحکم فخرج عنہ القیاس خارج عن المبحث الا فاما ان یکون فی العلۃ فقط او فی الحکم فقط او فی العلۃ والحکم جمیعا والانتقال فی العلۃ فقط اما ان یکون لاثبات علۃ القیاس او لاثبات حکمہ لو کان لاثبات حکم آخر کان انتقالا فی العلۃ والحکم جمیعا والانتقال فی الحکم فقط کان ایضا کذلک لانہ یحتاج الیہ حکم القیاس فخرج عن المتن وان کان لاثبات علۃ القیاس فہو حشو فی القیاس والانتقال فی العلۃ والحکم جمیعا والانتقال فی العلۃ والحکم یحیلان یکون فی حکم یحتاج الیہ حکم القیاس والانتقال فی العلۃ فقط اما ان یکون لاثبات علۃ القیاس او لاثبات حکمہ لو کان لاثبات حکم آخر یحتاج الیہ حکم القیاس فلا یدرن ان یکون اثباتہ لعلۃ

واما قصة الخليل فخان المحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضة بامر ملبس وهو قوله انا احيي وأميت
فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث لقوله لنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
الصرف الى الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار واذا جازه في زمان عبد الشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة
وكذا اذا آجر عبدا نم اعتقه بنية الكفارة ؛ فان قيل عندي لا يمنع هذا لان العقد بل لقصان الرق اي لنقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة
فنقول الرق لم ينقص وتثبيت هذا اي عدم نقصان الرق ؛ بقوله الاخرى ؛ كما لو قول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصان الرق ؛ بعلة
وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الربا لم كما لو قول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيح اذ الرابع احق لان العلة التي ذكرها يكون
تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه والى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل ؛ فحاصل ما في الحجة الفاسدة
الاستصحاب حجة عند نا حجة للدفع اللاثبات لان ابقاء الشرائع بالاستصحاب ولنا ان اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي
العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان مكاتبا للمدعي فانه حجة هو لنا لان الدليل الموجب للعمل بقاء وهذا ظاهر فيكون للشرائع بعده وفاته عليه السلام
ليس بالاستصحاب بل لانه للنسخ بشريعته في حياته فهي حجة مرجوعة في النسخ والتغيير والتبديل وهو واجب حكما نسمعه الى زمان ظهور رسالة فيكون
البقاء الدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عنا لان الارث من باب الاثبات فيثبت به ولا يورث لان عدم الارث من
باب الدفع فيثبت به

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا ابطل دليل المحل وانتقل الى دليل آخر اذا اذا صح وليله وكان قطع
المعترض فاسدا لانه اشتمل على تلبيس بما يشبه به على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت
باطلة لان اطلاق السجون وترك ازالة حيوة ليس باحياء لان سمناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا واذا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل آخر وهو حجة
ابهر ليكون نورا على نور واضافة غب اضافة ومع ذلك لم يحصل انتقاله خلوا عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح كما قال المرء بالاحياء اعاد الروح الى
البدن فالشمس تشرق روح العالم اضافة بها فلا مرد وبها فان كنت اقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليها ان باتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل
عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة انها
تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير معالجة التمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم بتقاء امر كان في الزمان الاول لم لم يظن عدمه وحجة هذا الشاهد
في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثابت بوجوده اي بتحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل الدليل قائم لكن
على كونه حجة لزم شمول الوجود عني كونه حجة للاثبات ولدفع والا لزم شمول العدم جيب بان مبنى الدفع الى التثبيت حكم عدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى
يظهر دليل الوجود كذكر البعض الشافعية ان التحقق وجوده وعدمه في زمان لم لم ينظر معارض نفيه فان لزوم ظن بقائه امر ضروري فهذا ترسل المتقلدا بالهم على ما هم كما كانوا الشاهد
ويعرفون الولاية والهدايا ويعاملون بمقتضى ذلك من التجارات القرض والديون والآخرون يستعبدونه اذ عوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا الوجهين احدهما ان الاستصحاب
لو لم يكن حجة لما وجد لزم بل الظن بقاء الشرائع احتمال طريان الناسخ والامر بط للعظم بقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لقاء شرعا بادنا ثبوتها الاجماع
على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما ثبت لك وقع الشك في طريان المصدر واجيب عن الاول بانا لم لا لا نسلم الاستصحاب الجميل الخبر مقاء الشرائع
بل يجوز ان يحصل الجزم بقاءها ولقطع بعدم نسخها بدليل آخر وسيوفي تمريره عيسى عليه السلام قلنا لعقدا والواجميع قوله على السمع بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على ان شرعه لم ينسخ
فان قيل هذا التاسيخ فيما يدرك بالسماع لا بالدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو لا استصحاب غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النسخ في اصطلاح الشرعية موجب قطعا الزمان ذوال التابع وعدم
بيان النبي صلى الله عليه وسلم على عدم زواله وان لم يسبقه قطعا الوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفرع المذكور ليست سببية على الاستصحاب بل الحق ثبوته بالسمع والخبر وحذف ذلك حيث
الحكام ممتدة الى زمان ظهور الناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع بالوطي وذلك بسبب الشارع فبقاء سببه والحكام مستندان الى تحقق هذه الاحوال مع عدم ظهور المناقض

كتبه الراجي عفو ربه الغني محمد عبد الحكيم عفي عنه
الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
الحمد لله الذي وفقني لاتمام هذا الكتاب
الحمد لله الذي وفقني لاتمام هذا الكتاب
الحمد لله الذي وفقني لاتمام هذا الكتاب

والصلح علی الانکار لایصح عندہ جعل براءۃ الذمۃ وہی الاصل حجۃ علی المدعی فلا یصح الصلح کما بعد الیمین وعندنا یصح لما قلنا
ان الاستصحاب لایصلح حجۃ الاثبات فلا یکون براءۃ الذمۃ حجۃ علی المدعی فیصح الصلح ۔ وتجب الشفعۃ علی الشفیع عندنا علی ملک المشفوع اذ الثابت المشتری
لان ملک الشفیع الدار المشفوع بہا ثابت بالاستصحاب فلا یکون حجۃ علی المشتری فیجب التسلیم علی الشفیع علی ملک المشفوع بہا لاعندنا واذا قال
لعبدہ ان لم ادخل الدار الیوم فانت حر والید یری انہ دخلہا لاقالقول قول المولی عندنا فان العبد تمسک بالاصل وہو ان الاصل عدم الدخول
فلا یصلح حجۃ لاستحقاق العتق علی المولی ومنہا ای من الحجج الفاسدۃ التعلیل بالنفی لما ذکرنا فی شہادۃ النساء الی فی الممانعۃ فی دفع العلل
الطردیۃ والا فانہ یمکن الوجودۃ بعلۃ اخری الا تری انہ یثبت بالاجماع ان لہ علۃ واحدۃ فقط کقول محمد رحمہ اللہ فی الدار الغصب انہ غیر مضمون
لانہ لم یغصب الولد ومنہا الاحتجاج بتعارض الاشباہ کقول زفر رحمہ اللہ ان غسل المرفق لیس بفرض لان من الغایات ما یدخل والا یدخل فالید دخلت بالشک فکان
ہذا جہلا فلم یعلم بہذہ من ای القسمین بالمعارضۃ والترجیح اذا اورد دلیلان یقتضی احدہما عدم بقضیۃ الاخر فی محل واحد فی زمان
واحد فان تساویا قوۃ او یکون احدہما اقوی بوصف ہو تابع فیہما معارضہ القوۃ المذکورۃ رجحان وان کان القوی بما ہو غیر تابع لایسمی
رجحانا فلا یقال النص راجح علی القیاس من قولہ علیہ السلام من وارث وراجح والمراد بالفصل العلیل لایلزم الربوا فی فضاء الدین فیجعل ذلک عفوا لانہ

العلۃ فی حکم العدم بالنسبۃ الی المقابل

لانا لانسلم کون الاصل فیما ہو البقاء مالم یظہر المزیل والمنافی علی ما ہو فضیۃ الاستصحاب وہذا ما یقال ان الاستصحاب حجۃ لابقاء ما کان علی ما کان لالاثبات
مالم یکن ولالازالۃ الغیر واستدل علی ان الاستصحاب لایصلح حجۃ لاثبات بان الدلیل الموجب للحکم لابد لہ علی البقاء وہذا ظاہر ضرورۃ ان بقاء الشیء غیر وجودہ
لانہ عبارۃ عن استمرار الوجود بعد الحدوث وبما یکون الشیء موجبا لحدوث شیء دون استمرارہ واعترض علیہ بان ارید بعدم الدلالۃ بطریق القطع فلانزاع
وان ارید بطریق الظن فہم ودعوی الضرورۃ والظہور فی النزاع غیر مسموع خصوصا فیما یدعی الخصم بداہتہ تقیضہ وایضا لایدعی ان موجب الحکم یدل علی البقاء
بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافی المدفع یدل علی البقاء بمعنی انہ یفید ظن البقاء والظن واجب الاتباع وہذا ظاہر ان قولہ کلاسانعا لادلیل علی البقاء غیر مستقیم
لان کلام المنصف یسیء ذلک وکیف یحکم بالشیء بدون دلیل وانما الکلام فی ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافی والمدافع ہل ہو دلیل علی البقاء ام لا قولہ والصلح علی
الانکار ای مع انکار المدعی علیہ لایصح عند الشافعی رحمہ اللہ لان کون الاصل براءۃ الذمۃ حجۃ علی المدعی بمنزلۃ الیمین فان قبل بنا حجتہ لدفع المدعی فینبغی ان یکون مسموعا
بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعی واثبات براءۃ ذمۃ المدعی علیہ قولہ ومنہا التعلیل بالنفی کما یقبل الاثبات النکاح بشہادۃ النساء مع الرجال لا یقبل بدونہا ولیس بحال فالحد وکما
یقال الاخر لا تتفق علی اخیہ عند الدخول فی ملکہ لعدم البعضیۃ کان العدم فان عدم الملایۃ لایوجب الحکم بعدم الثبوت بشہادۃ النساء مع الرجال وکذا عدم البعضیۃ
لایوجب الحکم بعدم العتق لجواز ان تحقق کل منہما علۃ اخری اللہم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلۃ واحدۃ فقط فحینئذ یلزم من عدم احدہما عدم الحکم کما یقولہ والد المعصوب لابنہ
لیس بمعصوب اذ لا یصح ان یثبت الضمان بعلۃ اخری للاجماع علی ان علۃ الضمان ہہنا ہو الغصب لا غیر وہم انہ لا قائل بان التعلیل بالنفی احدی الحجج الشرعیۃ بمنزلۃ
الاستصحاب حتی یعد فی ہذا الفصل بل ہو تمسک بقیاس فاسد بمنزلۃ الاقیسۃ الطردیۃ وغیرہا بمنزلۃ التمسکات الفاسدۃ بالکتاب والسنۃ اذا ثبت نفی او اجماع ان
العلۃ واحدۃ فہو استدلال صحیح مرجع الی النص او الاجماع کما اذا ثبت بین ملزوم ونقاض ملازمۃ وتناف فیستدل من وجود الملزوم الی وجود الازم ومن انتفاء الازم علی انتفاء
الملزوم او ثبوت احد المتنافیین علی انتفاء الآخر وکذا الکلام فی تعارض الاشباہ فانہ ترجیح فاسد لاحد القاسین لاجل حجۃ بل اسما قولہ بالمعارضۃ والترجیح لما کانت
الاولۃ النظنیۃ قد تتعارض فلا یمکن اثبات الاحکام بہا الا بالترجیح بامور قد جہا یعقب مباحث الاولۃ بمباحث التعارض والترجیح تمہا للمقصد ومعارض الدلیلین کونہما
بحیث تقتضی احدہما ثبوت امر والآخر انتفاءہ فی محل واحد فی زمان واحد بشرط تساویہما فی القوۃ او زیادۃ احدہما بوصف ہو تابع وحینئذ بالاتحاد المحل عما تقتضی حل
المنکوحۃ وحرمۃ امہا وبالاتحاد الزمان عن مثل حل وطی المنکوحۃ قبل الحیض وحرمۃ عند الحیض وبالقید الاخیر عما اذا کان احدہما اقوی بالذات کالنص والقیاس او لوصف التابع
بینہما وقال ابن یقول ان ارید اقتضاء احدہما عدم ما تقتضیہ الآخر بعینہ حتی یکون الانکار وارد اعلی ما ورد علیہ النفی فلا حاجۃ الی اشتراط اتحاد المحل والزمان

والعمل بالاقوی وترک الآخر واجب فی الصورتین ای فیما اذا کان احدہما اقوی بوصف ہو تابع وفیما اذا کان احدہما اقوی بامر غیر تابع واذا تساویا وہو اعلم ان الاقسام ثلثۃ الاول ان یکون احد الدلیلین اقوی من الاخر مما ہو غیر تابع کالنص ومع القیاس الثانی ان یکون احدہما اقوی بوصف تابع کخبر الواحد الذی یرویہ عدل فقیہ مع الخبر الواحد الذی یرویہ عدل غیر فقیہ الثالث ان یکونا متساویین قوۃ ففی القسمین الاولین العمل بالاقوی وترک الآخر واجب واما الثالث فیاتی حکمہ ہہنا وہو قولہ واذا تساویا قوۃ فالمعارضۃ تختص بالقسم الثانی والثالث اما الاول فیمتنع ہہنا وان کان العمل بالاقوی واجبا لکن لایسمی ذلک ترجیحا فالترجیح انما یکون بعد المعارضۃ فیختص بالقسم الثانی ففی الکتاب والسنۃ ای فی معارضۃ الکتاب والسنۃ یکمل ذلک علی النسخ احدہما الاخر ازالۃ لما تناقض بین اولۃ الشرع علی ما ہو دلیل الجمل واعلم ان فی الکتاب والسنۃ التعارض غیر متحقق فتعاریف حل المنکوحۃ وحرمۃ امہا وکذا الحل قبل الحیض وعندہ والاغلب من اشتراط المہر اخر مثل اتحاد المکان والشرط ونحو ذلک مما لابد منہ فی تحقق التناقض وجواز ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زیادۃ توضیح وتنصیص علی ما ہو ملاک الامر فی باب التناقض فان کثیرا ما ینبہ فیہا اختلاف المحل والزمان ثم التعارض لایقع بین القطعیین لامتناع وقوع المتنافیین والتصور الترجیح لان فرع التفاوت فی احتمال النقیض فلا یکون الامران الظنیین وفی قولہ ان تساویا قوۃ اشارۃ الی جواز تحقق التعارض من غیر ترجیح علی ما ہو الصحیح اذ لا مانع ذلک والحکم حینئذ ہو التوقف وجعل الدلیلین بمنزلۃ العدم ولا یلزم اجتماع النقیضین او ارتفاعہما او التحکم کما لا یلزم شیء من ذلک عند عدم شیء من الدلیلین والترجیح فی اللغۃ جعل الشیء راجحا ای فاضلا زائدا ویطلق مجازا علی اعتقاد الرجحان وفی الاصطلاح بیان الرجحان ای القوۃ التی لاحد المتعارضین علی الاخر وہذا معنی قولہم ہو اقتران الدلیل الظنی بما یقوی بہ علی معارضۃ وشرط ان یکون تابعا حتی لو قوی احدہما بامر غیر تابع لہ لایکون رجحانا فلا یقال النصر اجح علی القیاس لعدم التعارض وہذا ما خوذ من معناہ اللغوی وموہم لظہور زیادۃ احد المثلین علی الآخر وصفا لا اصلا من قولک رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتی مالت کفتہ فلابد من قیام التمائل الا ثم ثبوت الزیادۃ بما ہو بمنزلۃ التابع والوصف بحیث لایقوم بالمماثلۃ ابتداء ولابد خل تحت الوزن منفردا عن المزید علیہ قصدا فی العادۃ قال الامام السرخسی لایسمی زیادۃ درہم علی العشرۃ فی احد الجانبین رجحانا لان المماثلۃ لایقوم بہا عادۃ وہذا من قولہ علیہ السلام الموزان حین اشتری سراویل بدرہمین وزن راجح فانما معاشر الانبیاء لم نؤمر فعنی ارجح دلیلہ فضلا قلیلا یکون بالعدم بمنزلۃ الاوصاف کزیادۃ الجودۃ لاقدر یقصد بالوزن عادۃ للزوم الربوا فی قضاء الدین اذ لایجوز ان یکون بغیر بطلان ہبۃ المشاع فطریق جعلہ بمنزلۃ الجودۃ اولی من جعلہ فی حکم العدم علی ما ذہب الیہ المصرح لانا وفی تحقیق معنی البینۃ یقولہ والعمل بالاقوی یعنی اذا دل لیل علی ثبوت شیء والآخر علی انتفائہ فاما ان تساویا فی القوۃ او لا وعلی الثانی اما ان یکون زیادۃ احدہما بامر ہو بمنزلۃ التمائم او لا وعلی الصورۃ الاولی معارضۃ ولا ترجیح وفی الثانیۃ معارضۃ مع ترجیح وفی الثالثۃ لا معارضۃ حقیقۃ فلا ترجیح لاعتبار التعارض المبنی عن تماثل حکم الصورتین الاخریین ان یعمل بالاقوی ویترک الاضعف لکونہ فی حکم العدم بالنسبۃ الاقوی ولما الصورۃ الاولی عنی تعارض الدلیلین المتساویین فی القوۃ سواء تساویا فی العدد کالتعارض بین ایتہ او لا کالتعارض بین ایۃ وآیتین او بہ وسنتین او قیاس فان لک البعض من قبیل المتساویین اذ لا ترجیح ولا قوۃ بکثرۃ الادلۃ حتی لا یترک الدلیل الواحد بالدلیلین فحکمہما ان کان التعارض بین قیاسین یعمل بہما شاء وان کان بین آیتین او قرءتین او سنتین قولیتین او فعلیتین او مختلفین او آیۃ وسنۃ فی قوتہا کالمشہور والمتواتر فان علم المتاخر منہما فانہ ناسخ اذ لو لم یعلم المتاخر تاخرا نسخ الخبر الواحد المتاخر عن الکتاب والسنۃ المشہورۃ فہو لیس من قبیل تعارض المتساوی بل المتقدم راجح والا فان لکن الحجۃ منہما باقیا تخلص من الحکم والجمل والزمان فیترک والا یترک العمل بالدلیلین وحرمان اکل المصیر التیمم الی السنۃ ومنہا الی القیاس قول الصحابی الصیار الیہ والا لصیر الحکم علی ما کان علیہ قبل ورودہ وہذا معنی تقریر الاصولیین فی الکلام شارۃ الی ان النسخ لا یجری بین القیاسین فلا تصور فیہما المتقدم والمتاخر ولا یقع التعارض بین الاجماع وبین دلیل آخر قطعی من نص او اجماع اذ لا یتصور اجماع مخالف للقطعی وانما الترتیب بین القیاس وقول الصحابی بل ہما فی مرتبۃ واحدۃ یعمل احدہما عند فقد الآخر کما فی القیاسین وعند ابی حنیفۃ یجب تقلید الصحابی ولو لم یدرک بالقیاس یجب المصیر الیہ لانہ کما ذکر فخر الاسلام فی شرح التقویم ان اذا وقع التعارض بین سنتین قالیس الی قول الصحابی وان وقع بینہما فالمیل الی القیاس والتعارض بین القیاس الصحابی نحو تعارض الآیتین عند تعارض الآیتین نحو قولہ تعالی واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا

لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس مقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا نا سخا للاول لكنا لما جعلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لاتعارض فقوله يحمل لك الاشارة الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم مايقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اى يكون المتاخر نا سخا للمتقدم الا يطلب المخلص اى يذم المعارضة ويحرم بينهما بالممكن ويسعى عملا بالشبيهين فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنهما الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ماكان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه يمسح ورروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة تبقى الحكم على ماكان

تعارضا فصرنا الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ماروى السمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله تعالى عنها انه عليه السلام صلاها اربع ركعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وهنا هو انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل العبرة حتى لو كان في جانب آيتان وفي جانب آية وفي جانب حديث واحد تعارضا فصرنا الى القياس لان الآخر حديثان لايترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة وبلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لايجوز تقويته بما هو مثله وانكان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية الشاملة عن المعارضة وكذا في السنة وغاية مايكون في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة العدم للاقوى فيرجح بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان تساقطا ويقع العمل بالمتاخر والى هذا اشير كلام شمس الائمة السرخسي قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ماسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان المتكلم بالقضيتين وانما المراد زمان بسنة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر فلو علم كان المتاخر نا سخا للمتقدم ولاشك ان الدليلين المتدافعين لايصدران عن الشارع الا كذلك قوله كما في سور الحمار قيل الشك في الطهارة تتعارض عنده الآثار في ذلك على ماروى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهم وتتعارض الاخبار كما روى عن جابر رضى الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان توضا بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضى الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر المخالطة اللعاب المتولد من لحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لا في الطهارة لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاستشفاء في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان اباحة الاستشفاء للضرورة لاتدل على الطهارة والنجاسة حتى ان حرمته مما يكاد يحيم عليه كيف ولو تعارضا كان دليل التحريم راجحا كما في الصيد حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه لاخلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشاء من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين التوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما يحكم بقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك ولا معنى للطهورية الا هذا فكيف تعد الدليلين بالكلية لا التقرير للاصول وانا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ماذا الحكم ببقاء الطهورية والى ماذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة والطهورية وعد بعضهم كلام المصنف حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال لايزيل الحدث فالوقوع

وہو ان المانع کان ظاہرا فیکون ظاہرا ولا یزیل الحدث لوقوع الشک فی زوال الحدث فلا یزیل بالشک وہو معنی التعارض فی الکتاب والسنۃ اما بین آیتین او قرائتین او سنتین او آیۃ وسنۃ مشہورۃ والمخاطب امامن قبیل الحکم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان یوزع الحکم کقسمۃ المدعی بین المدعیین او بان یحمل علی تغایر الحکم کقولہ تعالی لا یواخذکم اللہ بالغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم وفی موضع آخر ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارۃ الآیۃ اللغو فی الاولی عند کسب القلب ای المسہور بدلیل قرائنہ ای کسبت القلب حیث قال لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم وفی الثانیۃ عند العقد ای فی الآیۃ الثانیۃ وہی قولہ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان اللغو عند العقد بدلیل قرائنہ بالعقد تم الحلف قول یکون لہ حکم فی المستقبل کالبیع ونحوہ قال اللہ تعالی یا ایہا الذین اٰمنوا اوفوا بالعقود فاللغو بہذہ الآیۃ ما یخلو عن الفائدۃ وقد جاء ہذا اللغو بہذا المعنی کما ذکر فی المتن فاللغو یکون شاملا للمنعوس فی ہذہ الآیۃ فیقتضی بہذہ الآیۃ عدم المواخذۃ فی المنعوس والآیۃ الاولی یقتضی المواخذۃ فی المنعوس لان المنعوس من کسب القلب والمواخذۃ ثابتۃ فی کسب القلب فوقع التعارض فی المنعوس وہذا ما قال فی المتن فاللغوفی الآیۃ الثانیۃ تشتمل المنعوس وہو ما یخلو عن الفائدۃ کقولہ لا واللہ بلی واللہ فیہا اللغو فاوجب عدم المواخذۃ فوقع التعارض بینہما بیان المراد من المواخذۃ والاولی فی الآخرۃ بدلیل القرائن کالکسب فی الثانیۃ فی الدنیا بالکفارۃ فتعارضا فکفارۃ الثانیۃ یحمل المواخذۃ فی الاولی علی المواخذۃ فی الثانیۃ ای فی الآخرۃ والاولی علی المواخذۃ فی الدنیا حتی وجب الکفارۃ فی المنعوس والعقد فی الثانیۃ علی کسب القلب المذکور فی الاولی ای یحمل ان فی رحم العقد فی الآیۃ الثانیۃ علی کسب القلب حتی یکون اللغو ہو عین اللغو المذکور فی الآیۃ الاولی وہو المنعوس فلا یکون التعارض کما قلنا اولی من ہذا لان علی ہذہ یلزم ان لا یکون العقد مجری علی معناہ الحقیقی وایضا الدلیل دال علی ان المواخذۃ فی الآیۃ الاولی ہی المواخذۃ الاخرویۃ بدلیل اقترانہا بکسب القلب وہو یحملہا علی الدنیویۃ واما علی ہذا یبقیان فان اللغو جاء بمعنیین فیحمل فی کل موضع

الشک فی زوال الحدث فظہر ان لیس معنی الشک ان الحکم غیر معلوم والا لتعارض الادلۃ ووجوب الوضوء بسور المحار حیث لا ماء سواہ ثم ضم التیمم الیہ فانہ حکم معلوم وکذا الحکم بطہارۃ ذکر شیخ الاسلام فی المبسوط ان الاختلاف فی الطہارۃ والنجاسۃ لا یورث الاشتباہ کما اخبر عدل بطہارۃ ثوب وآخر بنجاستہ فانہ ظاہر ولا اشکال فی حرمۃ تلمیذ الجانب الحرۃ الا انہ لم یحبس المار لما فیہ من الضرورۃ والبلوی اذ المحارم تربط فی الدور والاغنیۃ فیشرب من الاوانی الا ان الہرۃ تدخل فی المضائق فیکون الضرورۃ فیہا اشد فلما لم یبلغ فی الضرورۃ حد الہرۃ حتی حکم بطہارۃ سورہ ولانی عدم ضرورۃ حد الکلب حتی یحکم بنجاسۃ سورہ فبقی امرہ مشکلا وہذا احوط من الحکم بالنجاسۃ لانہ لا یضم الی التیمم ضم وجود الماء الطہور احتالا قولہ وہو اما بین آیتین او قرائتین یعنی فی آیۃ واحدۃ اقترنت الجر والنصب فی قولہ وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین فان الاولی تقتضی مسح الرجل والثانیۃ تسلبہا علی ما ہو المذہب فان قیل الجر محمول علی الجوار وان کان علی المنسول توفیقا بین القرائتین کما فی قولہم جحر ضب خرب مار شن بارد وقول ہمیر سفت الرماح بہا وغیرہا بلدی سوانی المرا والقطر فان القطر معطوف علی سوانی والجر للجوار وقول الفرزدق فہل انت ان مانت انا نکلک الی آل لبطام بن قیس مخاطب تخصص خاطب علی الجوار ثم عطفہ علی الکعبین رض بان النصب محمول علی العطف علی المحل جمعا بین القرائتین کما فی قولہ یذہبن فی نجد وغورا غائرا علی ما ہو اختیار المحققین من النحاۃ وہو ان الجار والمجرور اذا وقع بعد الفعل یجوز فیہ اعتباران باعتبار العطف علی الاقرب وباعتبار العطف علی المحل والوجہ الثانی ہو المختار ل

على ما يليق به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق بين الدنيوية والاخروية والاقوال المتعارضة متساقطة واللغو في الصورتين واحد وهو ضد المكسب لايليق من الشارع ان يقول لايؤاخذكم بالعقوبة والمؤاخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية وسكت عن العقوبة وذكر المنعقدة واللغو قال الامام الذي في المنعقدة تبيت بالكفارة فالان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو المسهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لايليق من الشارع ان يقول لايؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يقع الدنيا بل قوله اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لايؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لايدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة ليستكره اي الاثم الحاصل بالمنعقدة ليست بالكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين المسهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فلا دفع التعارض وثبت الحكم على وفق ههنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو المخلص عن قبيل الحمل فبان يحمل على تعارض المحل كقوله لعم ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف بين سعيدين يجتهدا فتانيهما التعارض بان بين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاول يوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لان منه كسب القلب اي القصد والثانية يوجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو لايكون له حكم وفائدة او فائدة اليمين الشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لايتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الاخرة والتي ينفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لايؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المنعقدة ثم ضمير الكفارة لقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان ارتفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب بان عقدت على كذا اعزمت عليه فيشتمل الغموس ليصير معنى الآيتين واحد ويتفق الكفارة عن اللغو اثباتا على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فحمل على المفسر ويندفع التعارض وردود ذلك بوجوه الاول ان فيه عدول عن المتيقن من غير ضرورة لان انعقاد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من عقد احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز انما حمل على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط بالشيء وجعله ثابتا عليه شهرة في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فاين من محترزات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بهما المؤاخذة الاخروية او الاعم منها ومن الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق المحضة الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة وهو لاشك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصرح في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد والمؤاخذة المؤاخذة الاخروية في الآخرة والغموس في المكسوبة لافي المعقودة والافي اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لانفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح حيث جعل نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثباتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وانتهائي المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف رح حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم نظرا على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق وضع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجد دفعه وستره اطعام عشرة مساكين وهو واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لايؤاخذكم الله بكذا ان يكون ايؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا لما قبل من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في المعقودة ولا وجه للجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة فلا فائدة في التكرار قلنا ان الاطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم المعنى المنفي يكون المعنى لايؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث

فبالتخفیف یوجب الحل بعد الطہر قبل الاغتسال وبالتشدید یوجب طہرۃ قبل الاغتسال فحملنا المخفف علی العشرۃ والمشدد علی الاقل وانما یحمل علی العکس لو انما اذا طہرت لعشرۃ ایام حصلت الطہارۃ الکاملۃ لعدم احتمال العود واذا طہرت لاقل منہا احتمل العود فلم یحصل الطہارۃ الکاملۃ فلا یصح الی الاغتسال لیتاکد الطہارۃ واما التالف ای المخلص من قبیل الزمان فانہ اذا کان صریح اختلاف الزمان یکون الثانی ناسخا للاول فلذا اذا کان

دلالتہ کتفصیل احدہما بحرم والاخر بحیث یحل المحرم ناسخا لان قبل البعثۃ کان الاصل الاباحۃ والمبیح ورد لبقائہ ثم المحرم ناسخ ولو جعلنا علی العکس یتکرر النسخ ای لو قلنا ان المحرم کان متقدما علی المبیح فالمحرم کان ناسخا للاباحۃ الاصلیۃ ثم المبیح یکون ناسخا للحرم فیتکرر النسخ فلا ثبوت التکرار بالشک فیہ نظر لان الاباحۃ الاصلیۃ لیست حکما شرعیا فلا یکون الحرمۃ بعدہ نسخا وبیانہ انا لا نسلم ان المحرم لو کان متقدما کان ناسخا للاباحۃ فانہ انما کان ناسخا لما ان قدر فی الزمان الماضی دلیل شرعی دال علی الاباحۃ جمیع الاشیاء فیلزم ح کون المحرم ناسخا لذلک المبیع لکن ورود الدلیل المذکور غیر مسلم فلا یکون محرم ناسخا لذلک المبیع لما عرفت من تعریف النسخ ویمکن تمام الدلیل المذکور علی وجہ لا یرد علیہ ہذا النظر وہو ہذا اذا انتفع الانسان بشیء قبل ورود ما یحرمہ کالمسیح فانہ لا یعاقب لانتفاعہ بہ لقولہ تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا ولقولہ تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا فان ہذا الاخبار یدل علی ان الانسان انتفع بما فی الارض قبل ورود محرم ما وبمجرد ما یسمیہ لا یعاقب لانہ اذا ورد المحرم فقد تغیر الامر المذکور وہو عدم العقاب علی الانتفاع ثم اذا ورد المبیح فقد نسخ ذلک المحرم فیلزم ہہنا تغیران واما علی العکس فلا یلزم الا تغییر واحد فاندفع الابراد وہذا التقریر یفتقر الی دلیل ہذا الطریق ونقول عسینا یتکرر النسخ ہذا بالمعنی لا بالنسخ بالتفسیر الذی ذکرتم وقد قال فخر الاسلام ہذا ای تکرر النسخ بناء علی قول من جعل الاباحۃ اصلا وسنا نقول ہہنا فی الاصل لان البشر لم یترکوا سدی فی شیء من الزمان وانما ہذا ای کون الاباحۃ اصلا بناء علی زمان تحقق قبل شریعتنا فان الاباحۃ کانت ظاہرۃ فی الاشیاء بحکمہا بین الناس فی زمان فترۃ وذلک ثابت باق الی ان یوجد المحرم وانما کان کذلک لاحتمال الشرائع فی ذلک الزمان ووقوع التحریفات فی التوریۃ فلم یبق الاعتماد والوثوق علی شیء من الشرائع وظہور الاباحۃ بالمعنی المذکور وہو عدم العقاب علی الاتیان بما لم یوجد المحرم المبیح

قولہ فبالتخفیف ای قرأۃ یطہرن بتخفیف التاء والہاء یوجب حل القربان بعد حصول الطہر سواء حصل الاغتسال ام لا یحصل وفی ہذہ العبارۃ مشوبۃ الحل مستفاد من قولہ حتی یطہرن قولا بمفہوم الغایۃ فانہ متفق علیہ ویحتمل ان یرید بان الحل کان ثابتا والنہی قد نقضی بالطہر فنفی الحل الثابت لعدم تناول النہی لہ فصیر عن عدم رفع الآیۃ الحل بایجابہا ایاہ تجوزا فان قیل لو کان المراد بقرأۃ التخفیف حقیقۃ الطہر لکان المناسب فاذا تطہرن فاتوہن فما تعلق القرار علی تطہرن ای اغتسلن یدل علی ان المراد بقولہ حتی یطہرن یغتسلن لما علی قرأۃ التشدید فحقیقۃ وما علی التخفیف فمجاز باطلاق الملزوم علی اللازم ضرورۃ لزوم الغسل عند الانقطاع فیکون حرمۃ القربان عند الدم معلومۃ من قولہ فاعتزلوا النساء فی المحیض ویکون قولہ ولا تقربوہن الایۃ لبیان انتہاء الحرمۃ وعود الحل حینئذ بان تفعل بمعنی فعل کتکبر وتعظم فی صفات اللہ تعالی فیحمل علیہ فی قرأۃ التخفیف وفی الانقطاع علی العشرۃ لا یجوز تاخیر حق الزوج الی الاغتسال وقیل معناہ توضعان ای صرن اہل للصلوۃ وفی شرح التاویلات ان الآیۃ محمولۃ علی ما دون العشرۃ صرفا للخطاب الی اما ہو الغالب وانتہاء الحرمۃ فیما دون العشرۃ انما یکون بالاغتسال فقولہ تعالی حتی یطہرن بالتخفیف ایضا معناہ یغتسلن مجازا ولا یخفی ان فی الکل عدولا عن الظاہر وما ذکرہ الشافعی رح لیس ببعید من ذلک قولہ لان الاباحۃ الاصلیۃ لیست حکما شرعیا فان قیل ہی حکم شرعی ثبت بقولہ تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا قلت انما یصح ذلک لو ثبت تقدم ہذہ الآیۃ علی النصین المفروضین اعنی المحرم والمبیح والی ہذا اشار بقولہ فانہ ای المحرم انما یکون ناسخا للاباحۃ الاصلیۃ ای قدور دانہ کان قدور دواحد علی تقدیرین قدور دفی الزمان الماضی ای الزمان المتقدم علی زمان ورود النص المحرم والمبیح دلیل شرعی دال علی اباحۃ جمیع الاشیاء لکن ورود ہذا الدلیل متوقف علی ورود النصین المبیح والمحرم لیتسلم علی الاطلاق وفی جمیع الصور بل قد ورد ہذا الدلیل بوجہ لا یرد علیہ النظر علی ما ذکرہ المصنف لیس بتام لان عدم العقاب علی الانتفاع انما یصیر حکما شرعیا بعد ورود النصوص الدالۃ علی اباحۃ جمیع الاشیاء وتغیرہ بالنص المحرم لا یکون نسخا بالمعنی المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دلیل اباحۃ الاشیاء وہو لیس بلازم وبالجملۃ المعتبر فی النسخ کون الحکم شرعیا عند ورود الناسخ ولا ثبوت ذلک الا اذا تقدم دلیل الاباحۃ الاشیاء علی دلیل تحریم ذلک الشیء المخصوص عسینا یتکرر النسخ ہذا المعنی ای تکرر التغییر سواء کان تغیر حکم شرعی او لا فان تکرر التغییر زیادۃ علی نفس التغییر

واعلم ان الشئ الذی لا یوجد له محرم ولا سبیح فان کان الانتفاع به ضروریا کالنفس ونحوه غیر ممنوع اتفاقا وان لم یکن ضروریا کالاکل الفواکه فعند البعض الفقهاء علی الاباحة فان اراد به الاباحة ان الله تعالی حکم بالاباحة فی الازل نهذا غیر معلوم وان اراد به عدم العقاب علی الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة علی الحظر فان اراد ان الله تعالی بحکم بحظره فغیر معلوم وان اراد به العقاب علی الانتفاع فباطل لقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا وقوله تعالی وخلق لکم ما فی الارض جمیعا وعند الاشعری علی الوقف فنفسر الوقف تارة بعدم الحکم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالی عن الانتفاع به او لیس بممنوع والاول خطر والثانی اباحة ولا خروج عن النقیضین، جاب فی المحصول عن هذا بان المباح هو الذی اعلم الشارع فاعله او دق علی ان لا حرج علیه فی الفعل والترک وهذا الجواب لیس بشئ لان الخلاف فی شئ لم یعلم الشارع بالحرج فی فعله وترکه وعدم الحرج فمعنی کلامه ان الشئ الذی لم یعلم الشارع بالحرج فی فعله وترکه یعلم الحرج لم یعلم الشارع بعدم الحرج وهذا کلام مشهود لا خلاف هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناک حکما ام لا واخری بان حکم فلا نعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم بان هناک حکم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالی حکما اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحکم خطر او اباحة فحق فالحق عندنا اما لا نعلم ان الحکم عند الله تعالی خطر او اباحة ومع ذلک لا عقاب علی فعله وترکه فعلم انه لا خلاف بین من یقول انا لا نعلم ان الحکم عند الله تعالی الخطر او الاباحة وبین من یقول بالاباحة اذ لا معنی للاباحة الا انه لا یعاقب علی الفعل والترک وهذا حاصل عند من یقول لا نعلم ان الحکم ایهما

التغیر فلا تثبت بالشک. قوله واعلم ان الشئ الذی لا یوجد له محرم ولا سبیح اشارة الی مسئلة حکم الافعال قبل الشرع فان قلت مالا یوجد له محرم ولا سبیح قد یکون واجبا او مندوبا او مکروها قلت المراد بالسبیح ما یقابل المحرم فان الاباحة قد یطلق علی عدم المنع عن الفعل سواء کان بطریق الوجوب والندب او الکراهة وکما قال الشئ الذی لم یوجد له دلیل المنع ولا دلیل عدمه ای لم یعلم تعلق حکم شرعی به بنار علی عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هی لبیان حکم الافعال قبل البعثة فانحصار الشئ فی الاباحة بمعنی عدم العلم بالحکم الشرعی فیه ظاهر. قوله کالتنفس ونحوه مما لیس بممنوع الا عند من جوز تکلیف الملجأ والمکره علیه وانکار الاباحة عند البعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفیة والشافعیة والحرمة عند المعتزلة البغدادیة وبعض الشیعة والتوقف عند الاشعری والصیرفی ومحل الخلاف هی الافعال الاختیاریة التی لا یقتضی العقل فیها بحسن ولا قبح واما التی یقتضی فیها العقل فهی عندهم ینقسم الی الواجب والمندوب والمحظور والمکروه والمباح لانه لو استوی احد طرفیه علی مفسدة فاما فعله فحرام او ترکه فواجب وان لم یشتمل علیها فان اشتمل علی مصلحة فاما فعله فمندوب او ترکه فمکروه وان لم یشتمل علی المصلحة ایضا فمباح وهذه المسئلة تورد فی اصول الشافعیة والاشارة علی النزل الی مذهب المعتزلة فی ان العقل حاکما بالحسن والقبح والافالفعل قبل البعثة لا یوصف عندهم بشئ من الاحکام اذا تقرر هذا فیقع علی المبین ان اردت بالاباحة الاحرج فی الفعل والترک فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع فی الازل بذلک فلیس بمعلوم بل لیس مستفیدا لان الکلام فیما یحکم به العقل بحسن والاقبح فی حکم الشارع فان استدل بان الله تعالی خلق العبد وما ینتفع به فالخلق یقتضی اباحة تحصیلا لمقصد خلقهما والا لکان عبثا خالیا عن الحکمة وهو نقص فجوابه المعارضة بانه ملک الغیر فحرم التصرف فیه والحق بانه شبهة یشتبه فیه عینه فیثبت به ما یلزم من عدم الاباحة حتی یقال علی المحرم ان اردت حکم الشارع بالحرمة فی الازل فغیر معلوم او التقدیر ان لا محرم ولا سبیح بل هو غیر مستقیم لان المفروض انه لم یدرک العقل حسنه ولا قبحه فی حکم الشارع وان اردت بقاء الحرمة بعد ورود الشرع بالاباحة فممنوع بل ثبت رسولا فانه یدل علی نفی التعذیب علی ما صدر قبل البعثة فان قلت الحکم بالحظر والعقاب علی الانتفاع یستلزمان فکیف جزم بطلان الثانی دون الاول قلت الحکم بالحظر لا یستلزم العقاب لجواز العفو وقد یقال علی المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان ملک الغیر لا ینفرد وهو فی غایة الوجود اذ معلوم ان قدرة من ذلک الغیر لا یدرک العقل تحریرها فان هناک من یتصرف فی ملک الغیر بمنزلة فیحرم احیانا بان حرمة التصرف فی ملک الغیر لغیره اذ ته عقلا ممنوعة فانها یبتنی علی السمع ولم یسلم ذلک نعم یمکن علیه نزه بانا ملک التصرف فی ملکه والمالک قد یخالف فیه عنزه عن الضرر فان قلت اذا کان الخلاف فیما لا یدرک العقل حسنه ولا قبحه علی ما ذکرتم فکیف یصح القول بحرمة او اباحة قلت المراد بالاباحة خالیا عن الاثارة الانتفاع بالحرمة عدم وهذا لا یمنافی عدم ورود العقل فیه بخصوصیة مادته فتحقق او یجیز واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحکم وتارة بعدم العلم بالحکم لا بمعنی انفی التصدیق بثبوت الحکم ای لا یدرک ان هناک حکما ام لا والا بمعنی انفی التصور للحکم علی التعیین مع التصدیق بثبوت حکم فی الجملة ای لا یدرک ان الحکم خطر او اباحة وهذا هو المختار عند المصرح الا اول وهو المتوقف بمعنی عدم الحکم فبطل من وجوه احدها انه حرم بعد الحکم لا توقف والقول بانه سمی توقفا باعتبار العمل بمعنی انه یقتضی عدم العمل بالفعل تکلف وثانیها ان الحکم قدیم عند الاشعری فلا یتصور عدمه والتکلیف بالمحال جائز

وقولہ علیہ السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحدیث الا وقد غلب الحرام علی الحلال اما اذا کان احدہما مثبتا والاخر نافیا فان کان النفی یعرف بالدلیل کان مثل الاثبات وان کان لا یعرف الا بنار علی العدم الاصلی فالمثبت اولی لما قلنا فی المحرم والمبیح وان احتمل الوجہین یتظر فیہ ای ان احتمل النفی ان یعرف بدلیل وان یعرف بغیر دلیل بنار علی العدم الاصلی ینظر فی ذلک النفی فان تبین انہ بدلیل یکون کالاثبات وان تبین انہ بنار علی العدم الاصلی فالاثبات اولی فاروی انہ علیہ السلام تزوج میمونۃ وہو حلال مثبت وما روی انہ محرم نافٍ فانہ اتفق علی انہ لم یکن فی الحل الاصلی والاحرام حالۃ مخصوصۃ مدرک عینا ما فکلاہما سواء فیہ رجح بالکثرۃ او بوجہ آخر وروی انہ محرم ابن عباس رضی اللہ عنہ ولا یعدلہ یزید بن الاصم وجہ ہذا نظیر النفی الذی یعرف بالدلیل اعلم ان نکاح المحرم جائز عندنا تمسکا بما روی انہ علیہ السلام تزوج میمونۃ وہو محرم وتمسک الخصم بما روی انہ علیہ السلام تزوج وہو حلال واتفقوا علی انہ لم یکن فی الحل الاصلی فالخلاف فی انہ کان فی الاحرام او فی الحل الذی بعد الاحرام فمعنی

عنہ فلا یتوقف تعلق الحکم بالفعل علی البعثۃ اذ لو وجب للتوقف سوی التحرز عن تکلیف الملم ورد بان تجویز تکلیف الملم لا یستلزم القول بوقوعہ ولو سلم فلا یلزم منہ ثبوت تعلق الحکم بالفعل قبل البعثۃ بجواز ان یبتنی بسبب آخر وتجویز التکلیف قبل البعثۃ لیس مذہبنا بل مذہب الاشعری بل ہو مبنی فی الحسن والقبح ولا یصلح الزاما ردا لہما ان الفعل اما ان یعلم فی حکم اللہ تعالی او یجہل او یغلب ظن احدہما او یحاب الامام بانا لم نعلم ان عدم المنع فی حکم اللہ تعالی یستلزم الاباحۃ فان المباح ما اذن الشارع فی فعلہ او ترکہ علی سبیل التخییر وہذا معنی قولنا اعلم الشارع نصا او دلالۃ بانہ لا حرج علی فاعلی الفعل والترک وعدم المنع اعم من ذلک کما فی افعال البہائم واعتراض المصرح علیہ لیظہر تحقیقہ ان ہذا لا اختلاف انما ہو علی تقدیر التنزل الی ان للعقل حکما فی الافعال قبل البعثۃ ثم لا یجوز ان یراد بالاباحۃ اذن الشارع فی الفعل والترک بل معناہ جواز الانتفاع خالیا عن المفسدۃ واما عدم الحکم الشرعی قبل البعثۃ فمما لا یتصور فیہ خلاف وسنشیر ہذا الاعتراض مع الکلام علی السند عند تحریر محل النزاع وتحقیق مرادہ الامام فالمحل المتنازع فیہ ہو الفعل الذی لم یرد حکم من الشارع بعدم البعثۃ ولم یعدم کذا فیہ یعنی جمیع ما ذکرہ کالمفوضۃ مثلا فہل للعقل ان یحکم حکما عاما بانہ فی حکم الشارع ماذون فیہ ادعم عنہ وما راد الامام ان لم یعلم عنہ نہی لم یدرک العقل انہ ممنوع فی حکم الشارع لا یلزم ان یکون مباحا ای ماذونا فیہ من الشارع المبدء بعقلہ ای انہ یدرک ذلک فلا یکون معنی کلامہ ان الشیء الذی لم یعلم الشارع بالحرج فی فعلہ وترکہ وعدم الحرج لم یعلم الشارع بعدم الحرج فیہ لیکون حشوا علی ما ذکرہ المصرح بل یکون معناہ ان ذلک الفعل لا یلزم ان یدل الشارع فاعلہ علی انہ لا حرج علیہ فی الفعل والترک ان یدرک ذلک بعقلہ وہذا کلام لا غبار علیہ واما الثانی وہو التوقف بمعنی عدم العلم بان فی ذلک الفعل حکما للہ تعالی ام لا فنقطع ان للہ تعالی فی کل فعل حکما اما بالمنع او بعدم المنع ولخصم ان یمنع ذلک ولا تناقض بین الحکم بالمنع والحکم لعدم المنع حتی یمتنع ارتفاعہما وانما التناقض بین الحکم وعدم الحکم وہو لا یوجب الاباحۃ واما الثالث وہو التوقف بمعنی عدم العلم بان حکمہ الاباحۃ والنظر فیہ اذا التقدیر انہ لا دلیل من الشارع ولا مجال من العقل وہذا کالساہی عن القول بالاباحۃ من جہۃ انتفاعہا علی انہ لا عقاب علی الفعل ولا علی الترک ولا خلاف بینہما فی المعنی وفیہ نظر لان مذہب المتوقف ہو انہ لا علم بالعقاب عند عدم القول بالعقاب لا ہم من القول بعدم العقاب فکیف یتساویان فتطہر ان قولہ ومع ذلک فلا عقاب لیس بمستقیم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحۃ لا نعنیہا علی ما فسرہا فلا توقف **قولہ** ولقولہ علیہ السلام دلیل آخر علی حمل المحرم اسخا للمبیح وہو عطف علی قولہ لان قبل البعثۃ کان الاصل الاباحۃ **قولہ** فالمثبت اولی اذ لو جعل الثانی ولا یلزم تکرار المنسخ تتغیر المثبت للنفی الاصلی ثم النافی للاثبات ایضا المثبت یشتمل علی زیادۃ علم کما فی تعارض الجرح والتعدیل یجعل الجرح اولی ولان المثبت مؤسس والنافی مؤکد والتاسیس خیر من التاکید وعن عیسی بن ابان ان النافی کالمثبت وانما یطلب الترجیح من وجہ آخر وقد دل بعض المسائل علی تقدیم المثبت وبعضہا علی تقدیم النافی فلہذا احتاج المعالی بیان ضابط فی تساویہما وترجیح احدہما علی الآخر وہو ان النفی ان ہو مبنیا علی العدم الاصلی فالمثبت مقدم والا فان تحقق انہ بالدلیل فتساویا ان احتمل الامرین ینظر ایتبین الامر وعلی ہذا الاصل الذی ذکرہ فی باب الروایۃ یتفرع الشہادۃ علی النفی بان یتساوی النافی والمثبت ان علم ان النفی بدلیل ویقدم المثبت ان علم ان النفی بحسب الاصل والا ینظر فیہ لیتبین **قولہ** والنقوا علی انہ لم یکن فی الحل الاصلی کانہ یرید اتفاق الفریقین والا فقد روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر اربعا وروی حجا

قولہ والثانی ثابت — قولہ والثانی ثابت

تزوجہا فی الاحرام انہ لم یتغیر الاحرام بعد وعنی انہ تزوجہا فی الحل الذی بعد الاحرام تغیر الی الحل فالاول ناف والثانی ثبت لکن الاحرام حالۃ مختصۃ مدرکۃ عیانا فیکون کالاثبات فرجحنا بالراوی وہو ابن عباس ونحوہ اعتقت بریرۃ وزوجہا حر ثبت واعتقت بریرۃ وزوجہا عبد ناف وہذا النفی مما یعرف بظاہرہ الی الحال فالمثبت اولی ہذا نظیر النفی الذی لا یکون بالدلیل اعلم ان الامۃ التی زوجہا حران اعتقت ثبت لہا خیار العتق عندنا خلافا للشافعی رحمہ اللہ انہا اعتقت بریرۃ وزوجہا حر وہو روی انہا اعتقت وزوجہا عبدہ الاول ثبت والثانی ناف لان معنا وان رقیۃ لم تتغیر بعد وہذا نفی لا یدرک عیانا بل بقاء کان علی ما کان فالمثبت اولی واذا اخر بطہارۃ الماء بحاستہ فالطہارۃ واکان نفیا لکنہ مما یحتمل المعرفۃ بالدلیل فیسال فان بین وجہ لیلا کان لاثبات وان لم یبین فالنجاسۃ اولی ہذا نظیر النفی الذی یحتمل معرفتہ بالدلیل ویحتمل بنا ما علی العدم الاصلی ان طہارۃ الماء قد تدرک بظاہر الحال وقد تدرک عیانا مان غسل الثانیۃ بالماء السماء او بالماء الجاسی طاہر واحدہما ولم یغب عنا لصلاۃ ولم یلاقہ شیء نجس فاذا اجتمع واحد نجاسۃ الماء والاخر بظاہرہ فان تمسک بظاہر الاول فاخبار النجاسۃ اولی وان تمسک بالدلیل کان بمثل الاثبات فالحرم اولی لقولہ علیہ السلام واذا اجتمع الحلال والحرام الحدیث وعلی ہذا الاصل یخرج الشہادۃ علی النفی واما فی القیاس عطف علی قولہ ففی الکتاب وسنۃ وضعناہ واذا تعارض نبیاسان فاحمل علی السنۃ وقول الصحابی فیما یدرک بالقیاس کالقیاس فیما خالفہ بہا تسار من القیاسین یؤخذ بما شاء من قول الصحابی رضی اللہ عنہ لمجتہد بہما شاء من قولہ علیہ السلام فیسقطان بالتعارض کما یسقط النصان حتی یعمل بعدہ بظاہر الحال وفی الاول فی النصین اما وقع التعارض للجمل المحض فی الناسخ منہا فلا یصح عملہ لمجتہد بہما مع الجہل بہما اعنی فی القیاسین لیس فی التعارض بجمل محض للمجتہد وہو ما یذکر لعظاما مع لالۃ فی کل واحد من الاجتہادین عسیب بالنظر الی الدلیل وان لم یکن بالنظر الی المدلول علی ما یاتی فکل واحد دلیل فی حق العمل فصل ما یقع بہ الترجیح فعلیک بتحصیل اجزاء ہذا الفن بمباحث الکتاب والسنۃ ستنا ومنہا اما المتن فکیفیۃ ترجیح النص علی الظاہر والمفسر علی النص والمحکم علی المفسر والحقیقۃ علی المجاز والصریح علی الکنایۃ والعبارۃ علی الاشارۃ والاشارۃ علی الدلالۃ واما السند فکیفیۃ ترجیح المشہور علی خبر الواحد والترجیح لفقہ الراوی وکونہ موافقا بالروایۃ والقیاس عطف علی الکتاب والسنۃ فما عرف علیۃ نصا صریحا اولی مما عرف ایماء وما عرف ایماء فبعضہ اولی من البعض ثم ما عرف ایماء اولی مما عرف بالسنۃ وایضا ما عرف بالاجماع تاثیرہ غیر معرفی نوعہ اولی مما عرف بالاجماع تاثیرہ الجنس فی النوع وہذا اولی من عکسہ وکل منہا اولی من الجنس فی الجنس ثم الجنس القریب اولی من غیر القریب ثم المرکب من ہذہ الاقسام اولی من المفرد واقسام المرکبات بعضہا اولی من بعض ومن التفت المباحث السابقۃ لا یخفی علیہ شیء من ذلک

من الانصار فزوجاہ سیمونۃ بنت الحارث ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ قبل ان یحرم کذا فی معرفۃ الصحابۃ للمستغفری قولہ واما فی القیاس فلا یحمل علی النسخ اذ لا مدخل للرای فی بیان انتہاء مدۃ الحکم قولہ بعد شہادۃ قلبہ ای قلب طالب الحکم ومن ہو بصدد معرفتہ وانما اشترط ذلک لان الحق واحد فالمتعارضان لا یتیقن حجۃ فی اصابۃ الحق وتقلب المومن نوید رک بہ ما ہو باطل لا دلیل علیہ فیرجع الیہ قولہ فکل واحد یعنی لما کان المجتہد فی کل واحد من الاجتہادین عسیبا بالنظر الی الدلیل ضرورۃ ان القیاس وضعہ الشارع للعمل بہ غیر عسیب بالنظر الی المدلول ضرورۃ ان الحق واحد لا غیر کان کل واحد من القیاسین دلیلا فی حق العمل وان لم یکن دلیلا فی حق العلم وہذا بخلاف النصین فان الحق واحد منہائی العمل والعلم جمیعا لجواز النسخ قولہ فصل ما یقع بہ الترجیح کثیر یعرف بعضہا مما سلف لا سیما وجوہ الترجیح فی النصر والاجماع اما ترجیح المنصوص فیفقہ بالمتن والسند والحکم والامر الحازم والمراد بالمتن ما یتضمنہ الکتاب والسنۃ والاجماع من الامر والنہی والعام والخاص ونحو ذلک والسند الاخبار عن طریق المتن من تواتر ومشہور واحاط مقبول ومردود فالاول اکثر ترجیح النص علی الظاہر والمفسر علی المجمل ونحو ذلک والثانی یقع فی الراوی کالترجیح بفقہ الراوی فی الروایۃ کترجیح المشہور علی الاحاد وفی المروی کترجیح المسموع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ما یحتمل السماع کما اذا قال احدہما سمعت وقال الآخر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی المروی کترجیح ما لم یثبت انکار روایۃ علی ما ثبت والثالث کترجیح الحظر علی الاباحۃ والرابع کترجیح ما یوافق القیاس علی ما لا یوافقہ ولکل من ذلک تفاصیل مذکورۃ فی موضعہا واما القیاس فیقع ترجیحہ بحسب علۃ وفرعہ وعلتہ وفرعہ بحسب تفصیل ذلک مطلب من اصول الدین لکن قد اشار المصنف ہہنا الی بعض ما یقع بہ الترجیح بحسب العلۃ کترجیح قیاس عرف علیۃ الوصف فیہ بالنص الصریح علی ما عرف علیۃ بالایماء ثم فی الایماء ترجیح بما یفید ظنا اغلب وقرب الی القطع

والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رح يقول يرق ماؤه مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي سمع حرة تلفنا فاذا نكاح بملكه العبد باذن مولاه اذا وقع اليه مهر البعيط للحرة والامة وقال تزوج من شئت بملكه الحرة وهذا اقوى اثرا اي تاثيرا من قياس الشافعي رح اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر تقلب التشرع ولكن نعم الميسر بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف ونكاح الامة لم يشرع جائزا مع وجود ما ذكر من العلة

على غيره وما عرف بلا يمار مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيهما من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ولا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب يترك راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس البعيد في النوع وفي المركبين اللذين يتقابل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وبهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور راجعة بترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله مما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة الاثر يقدم على القياس والا فان نفوذ التاثير اذا بعز للتاثير وقوة دون النوع او الجنس لا يقدم على القياس بهذا التاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس هذا بخلاف الشهادة فانها لما لم تصر حجة بالعدالة اختلف باختلافها بل الولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا تختلف بالشدة والضعف لانه ان اثر في جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدالة الاقل قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغنا والقدرة على تزوج الحرة وان صل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الجر ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي نه طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رح قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارتفاق المناكحة مع الاستغناء والارتفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارتفاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارتفاق المناكحة بل استمتاع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارتفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح بملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا قوي تاثيرا من الارتفاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من الاوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع المحل الذي هو من باب الكرامة العبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربعة وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من نظفة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييعه والمراد اشارة الى وجهي ضعف في قياس الشافعي رح الاول ان الارقاق الذي هو الاهلاك حكما دون تضييع المال بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه اوربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا استمتاع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يقتضي الى الهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ المال لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد سنه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب الوجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق المال مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية اوام ولد مع جواز نكاح الامة وفيه نظر لان المولى كان قادرا على ان يتسرى امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رح فكيف اذا كان له سرية او ام ولد

وکما فی نکاح الامۃ الکتابیۃ فانہ یقول الرق من الموانع وکذا الکفرۃ فاذا اجتمعا بصیر کالکفر الغلیظ وھو الکفر بالکتاب فلا یجوز للمسلم ولان الضرورۃ
تندفع بحلال الامۃ المسلمۃ وقلنا ھو نکاح بالملک للعبد للمسلم فکذا الحر المسلم علی ما مر وایضا ھو دین یصح معہ للمسلم نکاح الحرۃ فکذا نکاح الامۃ ای دین
الکتابیۃ دین یصح للحر المسلم نکاح الحرۃ التی ھی علی ھذا الدین فکذا یصح للحر المسلم نکاح الامۃ التی ھی علی ھذا الدین فھذا اقوی اثرا لان الرق منصف
لا محرم کما فی الطلاق والعدۃ والقسم والحد ولان الرقیق اشبہ بالحیوانات والجمادات بواسطۃ الکفر فمن ھذا الشبہ قلنا زال ثم اشبہ الحر من حیث
الذات فاوجب ھذان الشبھان التنصیف فی استحقاق انعم التی تختص بالانسان فطرف الرجال یقبل التنصیف بالعدد بان یحل للحر اربع وللعبد
ثنتان لاطرف النساء فینصف باعتبار الاول فحل الامۃ متقدم علی الحرۃ لانہ مؤخرۃ فاما فی المقارنۃ فقد غلبت الحرمۃ تماما فی الطلاق والقرای لما کان
الرق منصفا وطرف الرجال یقبل التنصیف بالعدد فی حل النکاح بان یحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا یقبل التنصیف بالعدد بان یحل للحر والعبد
لا یحل لھما الا زوج واحدۃ ولا یمکن تنصیف الزوج الواحد فاجبنا بالتنصیف بالاحوال بانھا لو کانت متقدمۃ علی الحرۃ لصح نکاحا وان کانت متاخرۃ لا یصح
وان کانت مقارنۃ لا یصح ایضا تغلیبا للحرمۃ کما فی الطلاق والاقرار فثبت بھذا ان کل نکاح یصح للحرۃ فانہ یصح للامۃ لکن متاخرۃ عن الحرۃ او
مقارنۃ لما فیصح للحر المسلم نکاح الامۃ الکتابیۃ اذا لم یکن علی الحرۃ وقولہ کما فی الطلاق فیہ نظر فان کون طلاق الامۃ اثنین لیس لتغلیب الحرمۃ
بل لتغلیب الحل لان الزوج اذا کان ملکا للطلقتین علیھا فان الحل یکون اکثر مما کان ملکا للطلقۃ الواحدۃ ثم عطف علی قولہ وکما فی نکاح الامۃ
الکتابیۃ قولہ وکما فی مسح الراس فان المسح فی التخفیف اقوی اثرا من الرکن فی التثلیث والثانی قوۃ بناء علی الحکم والمراد منہ کثرۃ اعتبار الشارع
ھذا الوصف بہ ھذا الحکم کالمسح فی التخفیف فی کل تعلیق غیر مستقل کالتیمم مسح وخف والجبیرۃ والجورب بخلاف الرکن فان الرکنیۃ لا توجب التکرار کما فی ارکان الصلوۃ
بل الاکمال ونحن نقول ای بالاکمال وھو الاستیعاب ولکنا نافی صوم رمضان انہ متعین فلا یجب التعیین وھذا الوصف اعتبرہ الشارع فی الودائع
والغصوب ورد المبیع بعیبا فاسدا والایمان

قولہ وکما فی نکاح الامۃ الکتابیۃ فانہ لا یجوز للمسلم عند الشافعی قیاسا علی نکاح المجوسیۃ وعلی ما اذا کان تحتہ حرۃ اما الاول فلان الرق اثر فی تحریم النکاح فی
الجملۃ کما فی نکاح الامۃ علی الحرۃ وکذا الکفر کما فی نکاح الجزیۃ للمسلم فاذا اجتمع الرق والکفر تقوی المنع لکفر المجوسیۃ فلم یحل للمسلم واما الثانی فلما مر من
ارتفاق المارع الاستغناء اذ الضرورۃ قد ارتفعت بجواز نکاح المسلمۃ التی ھی اطہر من الکافرۃ وعندنا یجوز قیاسا علی العبد المسلم وعلی الحرۃ الکتابیۃ
وھذان القیاسان اقوی تاثیرا اما الاول فلما سبق واما الثانی فلان اثر الرق انما ھو فی التنصیف دون التحریم فان قلت ھذا لا یستقیم فی المراۃ
فان حلھا مبنی علی الملکیۃ والرق یزید فیھا والا یدری انھا قبل الاسترقاق لم یکن الا بالنکاح وبعدہ حلت بملک النکاح وملک الیمین جمیعا قلت حل النکاح
نعمۃ من الجانبین فیتنصف بہ قطعا کما یتنصف برقھا وحل الوطی بملک الیمین انما ھو بطریق العقوبۃ دون الکرامۃ وھذا الاضطراب لا یورث الا تعذرا
علیہ شیئا قولہ وانما فی المقارنۃ فقد غلبت الحرمۃ فان قیل الاباحۃ الی ذلک لا مکان حقیقۃ التنصیف بان یقال لنکاح الامۃ حالتان حالۃ الانفراد
عن الحرۃ وذلک بالسبق وحالۃ الانضمام وذلک بالمقارنۃ او التاخر فحلت فی احدی الحالتین فقط تحقیقا للتنصیف قلنا المقارنۃ والتاخر حالتان
مختلفتان متعددتان حقیقۃ لا بصیران واحدۃ مجردۃ لتعبیر عنھا بانضمام فلا بد من القول بالتثلیث ثم الحاق المقارنۃ تبالتاخر تغلیبا للحرمۃ حیاطا کما جعل
نصف الطلاق واحدا متکاملا حیث جعل طلاق الامۃ تطلیقتین لا واحدۃ حیاطا لان الحل کان ثابتا بیقین فلا یزول الا بمثلہ یقینا بنصف التطلیقات الثلث وذلک اثنتین
دون الواحدۃ فالتحق بالطلاق انما ھو خروج تکمیل النصف بالواحدۃ وحصل نصف الثلاثۃ اثنین الی ھنا حل طلاق الامۃ تنین تغلیبا للحرمۃ حتی یرد الاعتراض بان
ھذا تغلیب للحل دون الحرمۃ وسیجیء ایراد المستزید لزیادۃ تحقیق فی فصل العوارض قولہ وکما فی مسح الراس یعنی علی تقدیر تسلیم تاثیر الرکنیۃ فی التثلیث فتاثیر المسح فی التخفیف
اقوی منہ لان الاکتفاء بالمسح حضوصا مع بعض المحل مع امکان الغسل او مسح الکل لیس الا للتخفیف واما التثلیث فقد یوجد بدون الرکنیۃ کما فی المتنفلۃ
والاستنشاق مع بالعکس کما فی ارکان الصلوۃ قولہ والایمان ھو فی الشرع اصول فمن الاسلام رح بکسر الھمزۃ یعنی لا یشترط فیہ التعیین فی الایمان بالبعث تعین بان یعین انہ

ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب التعيين في رد الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيانا لما هو كذلك في الايمان
ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه تعيين انه فعله لاجل البر وكما في الغصب فانه يقبل الضمن بالعقد بصفين بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل التقريبي الجواز الخلاف
فيه فضل فهو على المدعى اي امكان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في تحقيقة يكون المثل
التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم
على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الاهدار لكون الممانعة تامة وان اوجبنا
الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها و
الصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المغصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم حاز في الجملة كاتلاف العدو المال الباغي والحربي
قال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيلزم منه اي من الفضل على المتعدي
نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه لحة تاز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
عند الله تعالى والتفاوت انما يقع بغير ناعن معرفة ذلك الواجب فان وقع جور فهو منسوب الى العبد الذي هو مستلزم التفاوت في نفس ذلك الواجب لا الى المال
المتقوم لا يمال المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجز ناعن الدرك اي لو قلنا بوجوب الضمان
فانما نقول به لعجز ناعن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اسقاط الوصف الخ بقوله ولان
الوصف وان قل فانت اصلا بابدال الاصل وهو المنافع وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول اتلافا وتقريره ان
الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا التفويت
تاخير والاول وهو فوت الوصف اتلاف فالتاخير اولى اوضمان العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو قولنا يضمن بالمثل
يضمن بالاتلاف فالاشتراك بثلاثة المذكورة هي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب اورد بالترجيح القياس على القياس
بكثرة اعتبار الشرع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه رجح على قياس الشافعي رح وهو قوله لكن قيدنا تثليثه بالكثرة باعتبار الشرع المسح
في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء
لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين فقياسنا ايضا وبيان التقييد بالمثل وجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن عامة المشائخ غير ممكن في
المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ايضا يضمن بالعقد لكثرة اعتبار الشارع بالمماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوها وجميع العبادات وبالثالث كثرة
يؤدي الفرض مع اداء القوي الفروض بل على اداي حرباني يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وصحيح المصر وصحيح على الايمان يقع جميع ما مر قوله ونحوها
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة والطلاق البتة في الحجر قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال العين التفاوت الحاصل بالعينية والوصفية مجبور بكثرة
الاجزائي جانب المنفعة ظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستوفيا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الخطة من حيث الحيلة واللون
وهذا يعني المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة والاحتمال ان يقال ان الضمان يجب قضاء القاضي وهو نائب
الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف وان كان تاثير وصف المسح في التخفيف بعد جنس المسح الخف وهي بقية قرحه على ما شرح وصف الكثرة
في التثليث لان في المسح فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال فيصير مشهورا مع ان الخبر هو الخبر لكثرة الرواة وهذا قريب من الشبهي اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم ان يوجد في صور كثيرة قال التفتازاني
ان الثالث راجع الى قوة التاثير لكن شوهد الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول انما تنظر الى الاصل فلا تصلح الا بحسب الاعتبار ولذا قال
محمد الاستحسان نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الاستحسان وامكان تقرير النوعين الاخرين فيه قال المصنف اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف نوعا

الاصول وهو قريب من الثاني والرابع هو العكس اي العدم عند العدم ✤ اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف **كقولنا** مسح اسے مسح الراس مسح فلايسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس ✤ فان كل مالايسن مسحه لايسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ماهو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن فانه ليس يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انا نما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ماهو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لايصدق كل حيوان انسان اذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد هذا الوصف ومن لوازم هذا الكلام ان يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا ✤ وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مثلا بمثل يشترط قبضه اي كل مبيع مثلين لايشترط قبضه كسائر المبيعات المتعينة وينعكس بسبب الصرف والسلم ✤ فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم ✤ فانه اولى من قوله كل مبيعين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل ✤ اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه ✤ فانه لاينعكس لاشتراط قبض رأس المال المسلم في غير الربوي ✤ وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لايحرم ربوا الفضل فانه لايشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم لايشترط قبضه والكلام مالا لو قوبل بجنسه لايحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال الكلي بشهادة هذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح فانه اذا وجد وصفان يؤثران احدهما بحيث يفيد الحكم عند عدمه فان الظن بعلية اغلب من الظن بعلية مالا يكون كذلك اما كونه من وجوه الترجيح فانه اضعف لان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم ثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم ✤ **مسئلة** ✤ اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي كما اذا تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم ينيته اي اذا لم ينو الصوم من الليل فانه لايصح الصوم عند الشافعي رح ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فانه ترجيح بالكثرة ترجيح بالذات في نوم الحكم فهو مستلزم لثبوته اذ الاصل وقوة الثبات مما يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار عكس الوصف وانوعدي بعكس الحكم فاحدهما لايستلزم الظاهر فيفيد عموم من وجه وذا يقال هو قريب من الثاني **قوله** الرابع العكس معنى الطرد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصرح بين المناسبة فيه بازلازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك بالعكس اي كلما كان انسانا كان ضاحكا فعقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم يستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله** مبيع عين اي متعين فلايشترط قبضه الوصف هو تعيين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي تتعين في العقود وكان ذيابا بدين وفي السلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد تعين المبيع في الصرف والسلم كمبيع اتاهن فتعته بانار مخضخض وبسلم في الخلطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لايشترط القبض قلنا نعم الا ان مرة ما يتعين ولا يتعين مرة فيحتاج عند التجار فادير الحكم سهما تيمما مما لدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط التعين فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو مسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس مبيعا اجيب بوجهين احدهما ان المراد من كل مبيع متعين لايشترط قبضه مثل وينعكس له قولنا كل مبيع لايكون متعينا يشترط قبضه من مبيع وثانيهما ان المراد من كل مبيع يتعين فيه المبيع والثمن لايشترط فيه القبض صلا وينعكس له قولنا كل مالا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان القبض شرط صحة العقد او شرط لبقاءه على الصحة والى كل اشار محمد رح ويتوجه على الاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون متقارنا للعقد كالشهود في النكاح لامتاخرا فما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على المال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين مرجح من جنسه فيقدم المرجح بالذات على المرجح

وذلک بالجامعی وذلک لان بعض الصوم وقع فاسد البعدم النیة فانه لاعبادة بدون النیة والبعض وقع صحیحا الوجود النیة لکن الصوم ایجزی فاما ان یفسد الکل وامان یصح الکل فلابد من ترجیح احدهما علی الآخر فالشافعی رح رجح الفاسد علی الصحیح بوصف العبادة فان وصف العبادة یوجب الفساد وهو وصف عارضی لان وصف العبادة للامساک عارضی لان الامساک من حیث الذات لیس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالی وهو امر خارج عن الامساک ونحن رجحنا الصحیح علی الفاسد یکون النیة واقعة فی اکثر النهار والترجیح بالکثرة ترجیح بالوصف الذاتی لان الکثرة وصف یقوم بالکثیر بحسب اجزائه فیکون وصفا ذاتیا اذالمراد بالوصف الذاتی وصف یقوم الشیئ بحسب بعض اجزائه والوصف العارضی وصف یقوم بالشیئ بحسب امر خارج عنه وذکر له امثلة اخری وفیما ذکرنا کفایة فصل ومن المرجح الفاسدة الترجیح بغلبة الاشباه کقول الشافعی رح فی ان الاخ الشقیقی لایحجب عنده الاخ لاب لان الولد یوجد وهو المحرمیة وابن العم یوجد لکل الزکوة وحل ذبیحته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة فی وصف واحد مؤثر فی الحکم المطلوب قوی منها ای من المشابهة فی الف وصف غیر مؤثر ومنها الترجیح بکون الوصف اعم کالطعم فانه یشمل القلیل والکثیر ولا اعتبار لهذا اذا التاثیر بالصورة ومنها الترجیح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولی من ذات جزئین ولا اثر لهذا مسئلة یرجح بکثرة الدلیل عند البعض بغلبة الظن بها ای لاجل حصول غلبة الظن بالحکم بسبب کثرة الدلیل وان ترک الاقل اسهل من ترک الکل او الاکثر اای اذا تعارض دلالة الکثیرة والقلیلة ولایکن الجمع بینهما لامتناع اجتماع الضدین فامان یترک الجمیع والاکثر او الاقل وترک الدلیل خلاف الاصل فترک الاقل اسهل من ترک الکل او الاکثر لاعند ابی حنیفة او ابی یوسف رحمهما الله تعالی

بالحال او بجهین احدهما ان الحال یقوم بالغیر ومایقوم بالغیر فله حکم العدم بالنظر الی مایقوم متفسدة ثانیهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فیقدم به الترجیح اولا فلا یتغیر بما یحدث بعده کاجتهاد امضی حکمه فان قلت هذا انما یصح ذات الشیئ وحاله لانی مطلق الذات والحال فقد یتقدم حال الشیئ علی ذات شیئ آخر کحال الاب وذات الابن قلت الکلام فیما اذا ترجح احد القیاسین بما یرجع الی وصف یقوم بجسب ذاته او اجزائه والآخر بما یرجع الی وصف یقوم بذلک الشیئ بحسب امر خارج عنه کوصفی الکثرة والعبادة للامساک فان الاول بحسب الاجزاء الثانی لایحصل الشارع وبهذا قال الی الترجیح بالوصف الذاتی اولی من الترجیح بالوصف العارضی والاظهر ان العبادة حال للامساک فکذلک الکثرة قوله وذکر له امثلة اخری منها مسئلة انقطاع حق المالک من العین الی القیمة بصنعة فی المغصوب خیاطة او صباغة او طبخا بحیث تزداد بها قیمة المغصوب فان کلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولاسبیل الی البطال احد الحقین ولا الی اثبات الشرکة لاختلاف الجنسین فلابد من تملک احدهما بالقیمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقیق ذلک ان الصنعة قائمة من کل وجه ومضافة الی فعل الغاصب لم یلحق حدوثها تغیر ولا اضافة الی المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالک من وجه حیث العدم صورته وبعض معانیه اعنی المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الی الغاصب من حیث هو هو الوجه الذی به صار هالکا بمعنی ان الفعل الغاصب به خلفا عن وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجیح ابن الاخ علی العم فی العصوبة لان رجحانه فی ذات القرابة اخوة ورجحان العم فی حال القرابة وهی زیادة القرب لانه یتصل بواسطة واحدة هو الاب وشتان هذا الکثیر فی باب المیراث قوله فصل کانتم مباحث الادلة الصحیحة بالادلة الفاسدة تکمیلا للمقصد کذلک ختم مباحث الترجیحات المقبولة بالترجیحات المردودة والمذکور منها ههنا ثلثة الاول الترجیح بغلبة الاشباه لانه افاد زیادة الظن لکثرة الاصول والثانی الترجیح بعموم الوصف لزیادة فائدة والثالث الترجیح بسیاطة الوصف لسهولة اتباته والاتفاق علی صحته والکل فاسد لان العبرة فی باب القیاس لمعنی الوصف وهو قوته وتاثیره لا بصورته بان یکثر الاوصاف او ینکثر محال الوصف او یقل اجزاءه والبیض الوصف مستنبط من النص فیکون فرعا له وقلة الاجزاء فیه بمنزلة الایجاز فی النص ولا خلاف فی عدم ترجیح النص الموجز علی المطنب ولا العام علی الخاص بل العام الشافعی یقدم الخاص علی العام ولقائل ان یقول الکلام انما هو علی تقدیر تساوی الوصفین فی التاثیر والملایمة وح لم لایجوز ترجیح احدهما بما یفید زیادة یظن او یکون بعید اعن الخلاف واما عند تاثیر احدهما دون الآخر فلا نزاع فی تقدیم المؤثر وان کان الآخر اکثر اواعم او ابسط ثم لایخفی ان فی قوله علة ذات جزء ترسا محا اذلا ترکیب من اقل من جزئین وکانه من قبیل المشاکلة والمراد ان یکون بسیطا واحدا او جنسه

لہما ان کل دلیل مع قطع النظر عن غیرہ مؤثر فوجود الغیر وعدمہ سواء وایضا القیاس علی الشہادۃ ✣ فانہ لا یرجح بکثرۃ الشہود واجماعا فقولہ والقیاس عطف علی قولہ ان کل دلیل ثم عطف علی القیاس قولہ ✣ والاجماع علی عدم الترجیح ابن عم ہو وجہ اواخ لام فی التعصیب فانہ لا یرجح بحیث یستحق جمیع المال علی ابن عم لیس کذلک بل یستحق بکل سبب علی الفراد ہ ✣ ولو کان الترجیح بکثرۃ الدلیل ثابتا کان الترجیح بکثرۃ دلیل الارث ثابتا والازم مختلف خلافا لابن مسعود رضی فی الاخیر اعنی فی ابن عم ہو اخ لام فانہ راجح عند ابن مسعود رضی اللہ عنہ علی ابن عم لیس کذلک ای یستحق جمیع المیراث ویحجب الاخر بحمل ما فی الاخ لاب ام فانہ یرجح علی الاخ لاب بالاخوۃ لام لان ہذہ الجہۃ ✣ ای جہۃ الاخوۃ لام ✣ تابقۃ للاولی ✣ ای الاخوۃ لاب والجہۃ متحدۃ ✣ ای جہۃ الاخوۃ لاب ستحد لان للاخوۃ لاب والاخوۃ لام کل منہما اخوۃ ✣ فیحصل بہا ✣ ای بالاخوۃ لاب والاخوۃ لام ✣ ہیئۃ اجتماعیۃ بخلاف الاولین فیصیر محبوبا علی الاخوین قرابۃ واحدۃ قویۃ ترجح علی الاضعف ✣ فلا یرجح بکثرۃ الرواۃ مالم یبلغ حد الشہرۃ فانہ یحصل ہیئۃ اجتماعیۃ ✣ ہذہ تفریعات علی عدم الترجیح بکثرۃ الدلیل فالرواۃ اذا لم یبلغوا حد التواتر لم یحصل ہیئۃ اجتماعیۃ اما اذا بلغوا فقد حصل ہیئۃ اجتماعیۃ تمنع التواطؤ علی الکذب وقیل بلوغ ہذا الحد یحتمل کذب کل واحد منہم واعلم انا نرجح بالکثرۃ فی بعض المواضع کالترجیح بکثرۃ الاصول وترجیح الصحۃ علی الفساد بالکثرۃ فی صوم غیر بیت والارجح بالکثرۃ فی بعض المواضع کسالم نرجح بکثرۃ الادلۃ ولنا فی ذلک فرق دقیق وہو ان الکثرۃ معتبرۃ فی کل موضع یحصل بہا ہیئۃ اجتماعیۃ ویکون الحکم منوطا بالمجموع من حیث ہو المجموع وانہا غیر معتبرۃ فی کل موضع لا یحصل بالکثرۃ ہیئۃ اجتماعیۃ ویکون الحکم منوطا بکل واحد منہا لا بالمجموع واعتبرہ ہذا بالشاہد فان امر منوط بالکثرۃ ثم الکثرۃ تکون بالاثقال والمرجوب ونحوہما فان الاکثر فیہ راجح علی الناقل ونحو ما امر منوط بکل واحد کالمصارعۃ مثلا فان الکثیر لا یغلب القلیل فیہا بل واحد قوی یغلب الالوف من الضعفاء فکثرۃ الاصول من قبیل الاول لانہا دلیل قوۃ تاثیر الوصف نہی راجعۃ الی القوۃ فتعتبر وکثرۃ الادلۃ من قبیل الثانی فان کل دلیل یوجد مؤثر نفسہ لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحکم منوط بکل واحد لا بالمجموع من حیث ہو المجموع بخلاف الکثرۃ التی فی الصوم فان ہذا الحکم تعلق بالکثرۃ من حیث ہو الکثرۃ لا بکل واحد من الاجزاء فتکون من قبیل الاول ہذا ہو الاصل فاحکمہ وفرع علیہ الفروع وقولہ ✣ والقیاس من قیاس حر عطف علی المضمر المرفوع فی قولہ ولا یرجح یعنی انہ اذا کان العلۃ فی احد ما سماعۃ فی الآخر فکما یؤدی الی حکم واحد کما ان علۃ الربوا عند الشافعی رضی اللہ عنہ الطعم وعندہ مالک الطعم والاد خار فکل واحد من العلتین یوجب حرمۃ بیع الحنطۃ بحنطتین منہا اذا کان العلۃ فیہا شیئا واحدا لکن

قولہ فی بعض المواضع مثل ان یکون احد الدلیلین یفید الحکم بالاصالۃ والآخر بالتبعیۃ او یکون احدہما یفید الحکم بالاصالۃ والآخر بالتبعیۃ او یکون احدہما یفید الحکم بالاصالۃ والآخر بالتبعیۃ او یکون احدہما یفید الحکم بالاصالۃ والآخر بالتبعیۃ

قولہ وایضا القیاس علی الشہادۃ ای ایضا یدل علی ان الترجیح بکثرۃ الدلیل لا یعتبر القیاس علی الشہادۃ

قولہ ولنا فی ذلک فرق دقیق ای فی ان الترجیح بکثرۃ الدلیل فی بعض المواضع دون بعض

المقاصد علية متعددة فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياس واحد من كثرة الاصول وبداصل المعتبر هو الاول لا الاخير ثم ان ما ذكر في كل اصيل علة الاصيل جميعا وكونه اذا خرج احد بها عاجزة انما الذي عشرة انما الذي نصفان وكذا الشفيعان يستلقيان شفاعة ومن واشفاعي رح لا يخرج ضاحا

الكثير ايضا ينبغي ان يكون هو المستحق دون الاخر هو لكن نقيض بعد الملك ان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد تقول حكم العلة لا تبولد سنتا وكما عليها والمراد بالعلة هنا العلة الغائية وهي التي تحصيل المعلول بها فان المعلول غير متوقف بها وغير متقدم عليها بخلاف العلة الباعثة وهي التي تحصيل المعلول متوقف بها متقدم عليها كالولد والثمر فانهما يستحقان الشفعة غير متولدين من الدار المشفوع بها بل بثوابت بها لا بها قال عليها في باب الاجتهاد وشرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه متعلقه وشرعا وقسامه المذكوره وعلم ستة سنادا وجوه القياس كما ذكرنا

قوله وعلى هذا النبي كما ان كل تصحيح وليلا مستقلا على الاحكام لا تصحيح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا تصحيح مرجحا لانه لا مستقلا لا تصحيحا الى الاخر والا تجد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الشرعية التي وقع الاجماع فيها على عدم ترجيحه بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخبار بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الحاملين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل سبب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناية قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلا يعتبر تعدد ها وجعل التجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي ما اذا بين ثلثة لاحدهم نصفها والاخر ثلثها والثالث سدسها باع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم ترجح جانب صاحب الثلث بحيث يأخذ منه ثلثا الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع فلم يترجح جانب صاحب الثلث الاكثرة العلل وهي ما لا تصح الا بترجيح فلا يكون النصف المبيع بينهما انصافا بل الترجيح الحكم على العلة المتحققة في كل جانب عن الشفعة وترجح اثلاثا فيكون لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلثة لان حق الشفعة من مرافق الملك كما مر فهو وثمرته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فيتقسم تقسيم الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية ثبت بها الشفعة لا علة مادية تتولد منها المعلول كما نزل الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان علة الحاجة الغائية في المعلول ليس الطريق التوليد بل ايجاد الباعث عليه فلا يكون نسبة حق الشفعة الى الملك كنسبة الثمر الى الشجر والولد الى الحيوان ومشايخ جعلوا مجموع الملك علة للحكم فيتقسم الحكم على اجزاء العلة بجعل كل جزء من العلة علة بجميع المعلول فيصير الشفيع شفيعا بالسدس وثلثاه لصاحبه وهذا كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام وطرق ذلك هو الاجتهاد وتمامه في مباحث الادلة بباب الاجتهاد وسمي بذلك لما تحمل الجهد في المشقة في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وبدل المجهود لفيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بدل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه عن معرفة حكم شرعي وبدل الفقيه وسعه عن معرفة حكم شرعي قطعي او ظني لا بحكم شرعي وشرط الاجتهاد ان يعلم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب اي القرآن بان يعرف ما يتعلق بالاحكام من الآيات وهي مائة او خمسمائة اما التعيين بعدد معين فلا لان المفردات والمركبات وجوه المعاني لا نهاية لها فيتعذر الاحاطة بها والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شرعية فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف ان قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء ان علة الحكم خروج النجاسة على بدن الجنابة عن بدن الانسان او مباشرة الرجل المرأة بالفرج والعام والمشترك المجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك من الاقسام التي ذكرها في مسئلة المعاني والبيان والكتاب في ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمتعين العلم منها حيث يمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم الاحتفاظ عن الخطأ في الثاني في السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرف منها ما ينسخ وما ينسخ وسند كل حديث وطريق وصوله الى الناس ليتوصل بتوثيق رواته او احدهم الى الحكم بصحة حال الرواية والجرح والتعديل الان البحث عن احوال الرواة في زماننا بالكلية متعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة المتوفين بعلم الحديث كالبخاري ومسلم والنسوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد بمعرفة ما يتعلق بالسنة معرفة متون الاحاديث وشروحها اما

ولما قوله لهم فقهنا ما سليمان وقوله عليه السلام ان اعيت فلك عشر حسنات وان احطات حسنة ومحى حسنة فعشر جميل للمصيب اجران وللمخطئ واحد او قال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان احطات فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النقل ان ورد نصان ضمنى جازانه لا يجوز ولحق العالما فكلف اذا ورد المعنى اى كيف تجوز الحق اذا ورد المعنى نظير على النساء فانا القول بوجوب الزكوة فيها قياسا على الفرد والسائمة مع لزوم وجوب الزكوة قياسا على الشياب فان كلا منها مصروف الى الحاجة فمعنى القياس ان المبقى الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن وارد احرفيا فلو كان النصان واردين صريحا كان الحق احدهما لان لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وبما النص الوارد في المعروف والنص الوارد في الشياب واردين في المثلي من حيث الكمي لابد ان على حصة بدلي كل منا واولا انتهاء على لا مرد على دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما ×

معنى بالطريق الاول ودلان الجمع بين الخطر والاباحة ممتنع وكنا مالنسبة الى قومين في شرعتنا

ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التشرع لغيره وهو واجب اعلى آخر وعلى مقابله عدم اضطلاع لفقاكون بحقيقة فذهب بعض الشافعية الجميع في الحقيقة وبعضهم الى كون النصب الحق اى اكثر تواباً بمعنى ان من اداى اجتهاده وجوب اتى فهو احق واكثر ثواباً مما من اداى اجتهاده الى عدم وجوب مع حقيقة الحكيمين استدل للاول بان الله كمل الدليل على قصد الحق في المسائل الاجتهادية وهو يلزم الخطاء بالاطاعة على الله عدم التعذيب لوجب انتفاء ثواب الحكيمين مع الحقيقة ويرد بان الاجر لا يجب على الله تعالى وبقوله تعالى ففهمناها سليمان دل على ان الحق مع احدهما لان الله تعالى مدح كلا منهما بالعلم والحكم والاصل عدم الاشتراك والاستدلال بالآية على ان الحق مع احدهما لا يستلزم ان يكون الاخر مخطئا لجواز ان يكون كل منهما مصيبا وانما يستلزم ذلك لو ثبت ان الحكم المشترك بينهما لا يتعدد وهو ممنوع فان الحكم الشرعي قد يتعدد بتعدد الوجوه والاعتبارات كما في الصلاة في الدار المغصوبة فانها واجبة وحرام باعتبارين مختلفين وكما في الصوم الواجب والحرام في يوم النحر فان الحكم الشرعي في الحقيقة للامر المعتبر لا يسري الى كل مجتهد ما دام الواجب وغيره غير الايجاز ان يختار غيره الا ان ترك الاجتهاد ليقيد بحسب الامر والا لكان ملغى بتقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد ما دام لم يجتهد ولم يقدم فحينئذ من اختيار الحق اذ ليس كل مسألة اجتهادية مما يتعين فيه الحق بل قد يتحتم الاداء الى حكم واحد فيكون الحق احد الجانبين فقط والاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف الزمان المجتهدين وهو بدون الاتيقيد واعلم ان مراد المستدل بانه لو لم تكن الحقوق لتشعب الى آخره ان الحق لو لم يتعين بل تعدد لكان كل مجتهد مخيرا في اختيار ما يؤدي اليه رأيه من غير مزاحمة في الطلب والاصابة لتساوي ما ثبت الطلب ما ثبت الى ما يؤدي الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد وهو باطل بدليل قوله تعالى ففهمناها سليمان والفهم هو الادراك الخاص المتعلق بالمدرك بعد الطلب والتأمل وكل من هذا الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير لحكومة داود فقوى دليل على ان داود عليه السلام حكم بالاجتهاد لان الحكم بالوحي لا يكون التفهيم الحرث لسلوم بهما لقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى رجح كل فريق على الآخر وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد ودون الوحي والا لما خاف سليمان حكمه وذلك لان الحق عند الله واحد ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن التخصيص سليمان بالفهم حجة فان الدليل دل على ان الحق مع احدهما وهو سليمان بالاجماع وقد ثبت بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول ان الحق لا يتعدد فلا يكون كل منهما مصيبا للحق وقد اخطأ داود في حكمه بالاجتهاد وهو المطلوب ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحق لا يتعدد بل يجوز ان يتعدد بتعدد الوجوه والاعتبارات كما في الصلاة في الدار المغصوبة فانها واجبة وحرام باعتبارين مختلفين وكما في الصوم الواجب والحرام في يوم النحر فان الدليل دل على ان الحق مع احدهما وهو سليمان بالاجماع والكتاب والسنة والمعقول فان الكتاب والسنة والاجماع والمعقول دل على

والتكليف بالاجتهاد بعد حصول الصواب لبعض المجتهدين كما كلفوا الاستناد اخطأ هو نصيب لقول الدليل ولا اجر ولا مسكة ١ لقلة فان صنا وصلوه من خالف الامام عالما خالفه بدل على مدينا فاعلم اعاده المحلي للكعبة فلا يهاغير مقصوده لكن الشرع جعلها وستبدا بي المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم علة عبر اصابتها مقام اصابتها اصلف علما نا رحمه الله في المحلي فقد البعض محلي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الدليل بالنظر الى الحكم اروتيا لقوله عليه السلام اي اخطأ من الطريق الخطاء في الحديث القدوة عليه السلام في اسارى بدر عن اهون ولا حساب من الدرس الآية اهون بل الاعمر نا بهذا القول لقوله عليه السلام فعل هذا الحديث على ان المجتهد المحلي محلي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لمرذل العذاب وقد م هذا الحديث وقد مر في الاصول الثاني في السنة المبحث مصيبا ابتداء محلي انتهاء وبنا ما قال الوحنيفة رح كل مجتهد مصيب والى عنه الله تعالى واجد فاذا كان الجمع عند الله تعالى واجد الامر ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بالنظر الى الدليل يعني انه قد اقام الدليل كما هو حقه ستجماع شرائطه واركانه فيكون اتيانه كما كلف من الاصابة وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في السرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة لقوله تعالى فنفضنا المسلمان الآية يسمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سلطان

حصه باجتهاده

ثانيا بالقياس ولغوه من الادلة النظية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد المحل وتعدده جار في الجمع فلا اجماع على اتحاد المحل الا فيما لم يقع فيه خلاف ولا المعقول فلا يكون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا فاسدا وواجبا وغير واجب معا لاستلزام الاضداف التي بالتقيضين والجمع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان الناقض لا يكون الاعتقاد الحال الحاصل ان الجمع الشافعين بالنسبة شخصين ايضا ممنوع في شريعتنا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة وواجب علم الحق بصريح النصوص او معانيها بل غيره من الاشخاص لا يخلو في الغالب عن السهو فلا تحقق ان اتباعه الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص فان الحكم لا اجتهاد والتعليل بالنصوص واجد اجماعا والاصوب ان يقال بانه لم يجز بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد معا اذا استفتى عاميا لم يلزم تقليد مذهبين مجتهدين حنفيا وشافعيا فاجاه احدهما بالنفي والآخر بالاثبات لم يجز له ترجيح احدهما عنده ولم يستقر عملا على شئ منهما وايضا اذا تعارض اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم التكليف بما ليس في الوسع ولغوه ما لا يلزم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد وقد وجده وان لم يجد له تقليد الاجتهاد حتى ينظر الى عاقبة شرائط بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف ليفيد الامر به ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما مور به فهو حق اجيب بانه لا يكفي في المامور ان يكون خطأ بالنظر الى الدليل بحسب ظن المجتهد والا كان خطأ بالنظر الى الله تعالى لان المجتهد مكلف على خلاف اي المجتهد المكلف عليه والا لسقط الواجب عنه بالعمل بما ادى اليه ظنه فاذا قام الدليل على خلاف ما ادى اليه اجتهاده وجب عليه العمل بمقتضاه ولا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما مور به فهو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف ليفيد الامر به ووجوب العمل بموجبه فل

وتضعیف الاجر یدل علی ہذا ایضا ای علی انہ مصیب من وجہ دون وجہ واما قولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق فان الحکم فی ہذہ الاسارٰی من قبل کان اما القتل او المن ورخص النبی علیہ السلام بالفداء ایضا فلولا الکتاب السابق باباحۃ الفداء وہو الرخصۃ لمسکم العذاب علی ترک العزیمۃ ✤ فنزول العذاب کان واجبا علی تقدیر عدم سبق الکتاب لکن سبق الکتاب کان واقعا فلا یستحقون العذاب بسبب الخطاء فی الاجتہاد بعد سبق الکتاب والمخطی فی الاجتہاد لا یعاتب الا ان یکون طریق الصواب بینا واللہ تعالی اعلم بالصواب القسم الثانی من الکتاب فی الحکم ویقتفرا ے الحاکم ✤

قولہ وتضعیف اجر المخطی فی الاجتہاد یقولہ علیہ السلام ان اصاب فلہ اجران وان اخطأ فلہ اجر واحد یدل علی انہ مخطی انتہاء لا ابتداء فان الاجر انما یکون علی الصواب فلما کان ثوابہ نصف ثواب المصیب کان ثوابہ ایضا کذلک توزیعا للاجر علی الاستحقاق وہذا ضعیف لان اجر المخطی انما ہو علی کدہ فی الاجتہاد واشتغال الامر **قولہ** واما قولہ تعالی القائلون بان المجتہد المخطی مخطی ابتداء وانتہاء تمسکوا بوجہین احدہما اطلاق الخطاء فی قولہ علیہ السلام ان اخطأت فلک حسنۃ ومن حکم المطلق ان یتصرف الی الکامل وہو الخطاء ابتداء وانتہاء وثانیہما قولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم الآیۃ ای لولا ما کتب فی اللوح ان لا یعذب اہل بدر وان یحل لہم الغنائم وان لا یعذب قوما الا بعد تاکید الحجۃ وتقدیم النہی لمسکم عذاب عظیم فی اتباع الاجتہاد والخطاء الذی ہو اخذ الفدیۃ فلو کان صوابا من وجہ لما استحقوا بہ اتباعہ العذاب العظیم لوجود اشتغال الامر فی الجملۃ ولما کان ضعف الوجہ الاول بینا اذ الاستدلال بالاطلاق علی الکمال مما لا یعتد بہ فی مسائل الاصول لم یتعرض لجوابہ واجاب عن الثانی بان العزیمۃ فی حکم الاسارٰی کان بالمن والقتل وقد رخص النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الفداء ایضا فالمعنی لولا سبق الحکم باباحۃ الفداء والرخصۃ فیہ لمسکم العذاب فی ترک العزیمۃ فوجوب العذاب معلق لعدم سبق الکتاب لکن المعلق علیہ غیر واقع فلم یتحقق سبق الکتاب فلا یتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء فی الاجتہاد ہذا تقریر کلامہ وفیہ نظر لان لولا لانتفاء الثانی لوجود غیرہ فیدل علی ان انتفاء العذاب علی الخطاء فی الاجتہاد انما کان لوجود سبق الکتاب باباحۃ الفداء حتی لو لم یتحقق ذلک لکان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وہذا یدل علی کونہ خطاء من کل وجہ وعدم وقوع العذاب لا ینافیہ لانہ مبنی علی وجود المانع وہو سبق الکتاب **قولہ** والمخطی فی الاجتہاد لا یسمی عاصیا ولا فاسقا لانہ لا ذنب لہ اذ لیس فی وسعہ ولو ماجورا اذ لیس علیہ الا بذل الوسع وقد فعل فلم یبق الحق لخطاء دلیلا الا ان یکون الدلیل القاطع الوصول الی الصواب یسمی فاعلہ مخطئا لتقصیرہ منہ وترک مبالغتہ فی الاجتہاد فانہ یعاتب وما نقل من طعن السلف بعضہم علی بعض فی مسائل الاجتہادیۃ کان مبنیا علی طریق الصواب بین فی نعم الطاعن وانما قال المخطی فی الاجتہاد دلان المخطی فی الاصول والعقائد لیعاتب بل یفسق او یکفر لان الحق فیہا واحد اجماعا والمطلوب الیقین الحاصل بالادلۃ القطعیۃ اذ لیعقل حدوث العالم وقدمہ وجواز رویۃ الصانع وعدمہا فالمخطی فیہا مخطئ ابتداء وانتہاء وما نقل عن بعضہم من تصویب کل مجتہد فی المسائل الکلامیۃ اذا لم یوجب تکفیر المخالف کمسئلۃ خلق القرآن ومسئلۃ الرویۃ ومسئلۃ خلق الافعال فمعناہ نفی الاثم وتحقق الخروج عن عہدۃ التکلیف لا حقیۃ کل من القولین **قولہ** القسم الثانی من الکتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلۃ فہذا شروع فی مباحث الاحکام وقد سبق تفسیر الحکم ومباحث الحاکم فرتب الکلام ہہنا علی ثلثۃ ابواب مباحث الحکم لنفسہ مباحث الحکم بہ وہو المحکوم بہ وابتدأ بالحکم لان النظر فیہ من المقاصد الاصلیۃ ثم بالمحکوم بہ لان الخطاب یتعلق بہ اولا وبواسطتہ انہ مضاف الی المکلف وعبارۃ عن فعل الصبی المکلف محکوما علیہ ومحاولی فی الباب الاول اقتراح تقسیم حاصر یضبط بہ ما یعرف من اقسامہ ما یطلق علیہ لفظ الحکم واما التقسیم الحاصر یعنی کونہ دائرا بین النفی والاثبات مفیدا للتکثیر مفہوم واحد اما یحتمل ان لا تقسام المتقابلۃ فلا یصح فی ہذا المقام لان من ہذہ الاقسام ما ہی متداخلۃ کالفرض مثلا بالنسبۃ الی العزیمۃ والرخصۃ وبینہما ما لیس بمتباین بین النفی والاثبات کالتقسیم لے ما یکون صفۃ لفعل المکلف والی ما یکون اثرا والا لقی علیک ما یحصل الباب ایضا لان الحکم اما حکم تعلق بنفس الشیء اولا فان لم یکن فالحکم اما صفۃ لفعل المکلف او اثرا فان کان اثرا کالملک فلا بحث ہہنا عنہ وان کان صفۃ فاما معتبر فیہ اعتبار اولیا اما المقاصد الدنیویۃ او المقاصد

وہو اللہ تعالیٰ العقل علما مرفیا بالامر والمحکوم بہ ہو فعل المکلف والمحکوم علیہ ہو المکلف والدور والایحاث فی ثلثۃ ابواب + اعلم انی قد اخترعت تقسیما حاصرا اعلی وفق مذہبنا وعلی ہذا ہو المذکور فی کتبنا من الاقسام المتفرقۃ باب فی الحکم + وہو قسمان اما ان لا یکون حکما یتعلق شی بشیء اخر او یکون کالحکم بان ہذا رکن ذلک وسبب لذلک ونحوہ + اعلم ان المراد تعلق زائد علی التعلق بالحاکم والمحکوم بہ کقولنا شیء رکنا لشیء وعلۃ او شرطا فان ہذا التعلق حاصل فی جمیع الاحکام اما القسم الاول فاما ان یکون صفۃ لفعل المکلف کالوجوب والحرمۃ وامثالہا فانہا صفات لفعل المکلف والثانی کالملک فان الملک ہو اثر لفعل المکلف ومایتعلق بہ + کملک المتعۃ وملک المنفعۃ وہو ثبوت الدین فی الذمۃ والاول اما ان یعتبر فیہ المقاصد الدنیویۃ اعتبارا اولیا او الاخرویۃ فان صحۃ العبادۃ کونہا بحیث توجب تفریغ الذمۃ فالمعتبر فی مفہومہا اعتبارا اولیا انما ہو المقصود الدنیوی وہو تفریغ الذمۃ وانکان یلزمہا الثواب مثلا وہو المقصود الاخروی لکنہ غیر معتبر فی مفہومہا اعتبارا اولیا والوجوب کون الفعل بحیث لو اتی بہ یثاب ولو ترکہ یعاقب فالمعتبر فی مفہومہ اعتبارا اولیا ہو المقصود الاخروی وان کان یتبعہ المقصود الدنیوی کتفریغ الذمۃ ونحوہ لا الاول ای الذی یعتبر فیہ المقاصد الدنیویۃ فالمقصود الدنیوی فی العبادات تفریغ الذمۃ

الاخرویۃ فالاول ینقسم لفعل المکلف بالنظر الیہ تارۃ الی صحیح وباطل وفاسد وتارۃ الی معتقد وغیر معتقد وتارۃ الی نافذ وغیر نافذ وتارۃ الی لازم وغیر لازم والثانی اما ان یکون اداء او غیر اداء فالاداء اما ان یکون اصلیا او فی حکم من الترک والترک اما ان یکون احدہما او ہما جمیعا اعنی فعلا وترکا فالاول اما ان یکون مع منع الترک بقطعی فرض او لقطعی فواجب والا فان یکون الفعل اطلب لقطع مسکوت عنہ بین السنۃ والاختلاف وندب والثانی اما ان کان مع منع لفعل فحرام والا فمکروہ والثالث مباح وغیر الاداء اعنی الحصۃ وہی اما حقیقۃ او مجازا والحقیقۃ اما ان تکون اولی او احق بمعنی المشترک لہ والاولی اما ان یکون اقرب الی الحقیقۃ او لا فیصیر باقی اقسام الحکم الشرعی فالمتعلق اما ان یکون فعلا فی الشیء فحرکۃ او لا فلا یکون فعلا فی الشیء فحرکۃ او لا فلا یکون فعلا فی الشیء فحرکۃ او لا فلا

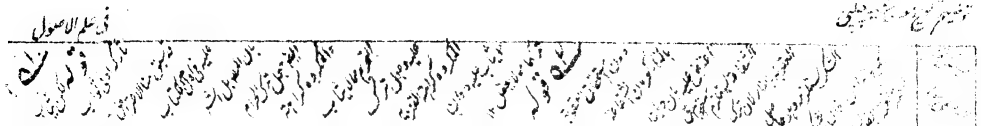
وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية تكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي ليسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا ليسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي ارتفاع ما كان شرائط الا يوصل اليه لا اوصافه الخارجية ليسمى فسادا ثم في المعاملات احكام آخر منها الانفساخ وهو ارتباط احد التصرفات شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم الترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لانا فدنم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما التالي اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون بانا الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل او من الترك مع منع اي منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل او من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض والترك حرام وان لم يكن بدليل قطعي فان كان الفعل طرفيه مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان الترك اول من الفعل مع منع الترك فان كان بدليل قطعي فحرام وان لم يكن بدليل قطعي فان كان الفعل طرفيه مسلوكة في الدين فكراهة تحريم والا فكراهة تنزيه وان لم يكن الفعل او من الترك مع منع الترك بدليل قطعي ولا ظني فان كان الفعل طرفيه مسلوكة في الدين فاباحة والا فنفل ومندوب وان كان الترك اول من الفعل فان كان الفعل طرفيه مسلوكة في الدين فاباحة والا فنفل ومندوب وان كان الترك اول من الفعل مع منع الترك بدليل قطعي فحرام وان لم يكن بدليل قطعي فان كان الفعل طرفيه مسلوكة في الدين فكراهة تحريم والا فنفل ومندوب وان كان الترك اول من الفعل مع منع الترك بدليل قطعي فحرام وان لم يكن بدليل قطعي فان كان الفعل طرفيه مسلوكة في الدين فكراهة تنزيه

فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بانكار الاحاد اما ما ولا فلا يكفر تارکها اي تارک الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى والشافعي رح لم يفرق بين الفرض والواجب فجبر الواحد فرض ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم يقل كذلك يوجب التفاوت بين ما لو نفيا فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا قطعا والحكم الذي دل عليه بحكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا اي اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترک مع منع الترک اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام في قاعدة وقيام وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رح وعندنا تقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

علامة اليمن صفاة اذا انتفاع والوطي فعل المكلف ولا صفاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف والثاني لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يتبنى على اعتبار العباد اليه متصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى لتخصيص ما المعنى الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم علما اعتقادا وحقيقة والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا واعتقادا كان كافرا والواجب يلزم اعتقادا وحقيقة لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارک العمل به اثنان ولا ينفسق والفاسق الذي يتصل الى التاويل في نظائره من سيرة السلف الاخيار كان مستحقا للفضل لان خبر الواحد والقياس مع ان لم يكن ما ولا ولا مستحقا للفسق لخروجه عن الطاعة بترکه لما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ولعاقب تارک الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي ومذهبنا في هذه المسئلة ما دل عليه العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز العفو عند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى قوله والشافعي رضي الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب للنزاع للشافعي رح في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ثبوت بدليل قطعي حكم الكتاب وثبوت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارک العمل بالاول ما ولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان متفقان من حيث معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يحتم فاعله ويذم تارکه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى له لاحتجاج رح بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين ما نفوا لهما او بان الفرض في اللغة هو التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا والمعلوم القطعي ساقطا علينا على ان الخصم ان يقول لو سلم ما ذكرتم من المفهوم اللغوي فلم لا يستساغ ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض في المسح مقدر في الربع والحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بالظني والواجب فيما ثبت بالقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ليس فرضا عمليا او كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك الى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ليفيد فلفظ الواجب ليفيد تقسيما عاما بما يفرض عملا وعلما وعلى صفة وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يسمى تارکه فاسقا ورد شهادته وعلى ظني دون الفرض في العمل وفوق سنة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني دون سنة كتعديل الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب بجنحة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي رح وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا تصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة بهذا يرجح الوجوب من قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المراد اللغوي ولا خفاء في ان المجردين القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلعم وقد راد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي مرفوعا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وعليه يحمل قولهم عيد الاضحى واجب والآخر عن ابي حنيفة

والنفل یثاب فاعله ولا یسیئ تارکه وهو دون سنن الزوائد وهو + الضمیر یرجع الی النفل + لایلزم بالشروع عند الشافعی رحمه الله مخیر قیامه لفعل بعده + ای بعد ما ادی جزء منه + فلا بطال ما اداه تبعا وعندنا یلزم + ای النفل بالشروع + لقوله تعالی ولا تبطلوا اعمالکم ولان ما اداه صار لله تعالی فوجب صیانته ولا سبیل الیها + ای الی صیانته ما اداه + الا بلزوم الباقی فالترجیح بالمؤدی اولی من العکس لان العبادة مما یحتاط فیها ولما وجب صیانته ما صار لله تسمیة وهو النذر فما صار فعلا اولی + ای صیانة ما صار لله تعالی فعلا اولی بالوجوب وقوله فعلا نصب علی التمییز وکذا قوله تسمیة ویجوز ان ینصب تسمیة وفعلا علی الحال لتقدیره حال کونه مسمی وحال کونه مفعولا + والحرام یعاقب علی فعله وهو ما حرام لعینه ای نشأ الحرمة عین ذلک الشیء کشرب الخمر واکل المیتة ونحوهما

قوله والنفل یثاب فاعله ای یستحق الثواب ولا یلام تارکه جعل حکم النفل ولبعضهم تعریفه وادرج فیه صوم المسافر والزیادة علی ثلث آیات فی قراءة الصلوة فان کلا منهما یقع فرضا ولا یلام تارکه واجیب عن الاول بان المراد الترک مطلقا وعن الثانی بان الزیادة قبل تحققها کانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالی فاقرؤا واما تیسر کالنافلة بعد الشروع یصیر فرضا حتی لو افسده یجب القضاء ویعاقب علی ترکها کذا ذکره الولوالجی والنفل دون سنن الروائد لانها صارت طریقة معمولة فی الدین وسیرة للنبی بخلاف النفل **قوله** وهو ای المتنفل لایلزم بالشروع عند الشافعی حتی لو افسد لم یجب فیه لا ایجاب القضاء ولا یعاقب علی ترکه لان حکم النفل التخییر فیه فاذا شرع فهو مخیر فیما مر بعد تحقیقا لمعنی النفلیة اذ النفل لا ینقلب فرضا واتمامه لا یکون اسقاطا لواجب بل ادار النفل ولهذا یباح الافطار بعذر الصیانة واذا کان مخیرا فیما مر یات فلو ترکه تحقیقا لمعنی التخییر وح یلزم بطلان المؤدی ضمنا وتبعا لاقصدا فلا یکون البطلان ادی الیه امر مباح له وهو ترک الفعل قلنا لا سعی للابطال الا فعل یحصل به البطلان کشق ثوب مملوک لغیره مائع لغیره ولا شک ان بطلان ما مر بترک النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم یوجد شیء سواه بخلاف فساد زرع الغیر فانه یضاف الی رخاوة الارض لا الی فعله الذی هو سقی الزرع اشار فی الجزء الذی اداه صار عبادة لله تعالی بقوله فیجب صیانته لان التعرض لحق الغیر حرام ولا طریق الی صیانة المؤدی سوی لزوم الباقی اذ لا صحة له بدون الباقی لان الکل عبادة واحدة تتم بها یتحقق استحقاق الثواب لا یقال صحة الاجزاء المتاخرة وکونها عبادة موقوفة علی صحة الاجزاء المتقدمة فتکون عبادة فلو توقفت ای علیها لزم الدور لانا نقول وجود رکعتین بمنزلة المتضائفین کالابوة والبنوة یتوقف کل منهما علی الآخر وان کان ذات الاب متقدما فکذا بهما یتوقف صحة کل جزء علی صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد یقال ان الجزء الاول منعقد عبادة لکونه نفلا قصد به التقرب الی الله تعالی لکن بقاء هذا الوصف یتوقف علی انعقاد الجزء الثانی عبادة وانعقاد الجزء الثانی عبادة یتوقف علی تحقق الجزء الاول لا علی وصف کونه عبادة فالموقوف علی صحة الاجزاء الباقیة هو بقاء صحة المؤدی وکونه عبادة لا صیرورته عبادة والموقوف علی صحة المؤدی هو صیرورة الاجزاء الباقیة عبادة فلا دور فان قیل بعد الشروع فی الجزء الثانی لم یتم الجزء الاول نفسه فضلا عن صف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعیة حیث ثبت بالنص والاجماع الحکم بالبقاء والاحتیاط وهو ذلک فان قیل فمن مات فی اثناء العبادة ینبغی ان لا یثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدی عبادة قلنا الموت منا لا یجعل العبادة کانها هذا القدر بمنزلة تام عبادة والحی لعدم الدلائل الدالة علی کونه عبادة فان قیل یجب ان صیانة المؤدی یقتضی لزوم الباقی لکن الباقی نفلا یخیر فیه یقتضی جواز ابطال المؤدی فیتعارضان فالجواب الترجیح بالمؤدی اولی من العکس لان صیانة المؤدی و من ابطاله احتیاط فی باب العبادات وصونها عن البطلان والیه المؤدی قائم حکما بدلیل احتمال البقاء والبطلان فیترجح علی ما هو منعدم حقیقة وحکما وهو غیر المؤدی الثالث ان المنذور قد صار لله تعالی تسمیة بمنزلة الوعد فیکون ادنی حالا مما صار لله تعالی فعلا وهو المؤدی ثم البقاء لیس بشیء وصیانة عن البطلان اسهل من ابتداء وجوبه فاذا وجب القوی یلزم وهو ابتداء الفعل لصیانة ادنی الشیئین وهو ما صار لله تعالی تسمیة فلان یجب اسهل الامرین وهو البقاء لفعل لصیانة اقوی الشیئین وهو ما صار لله تعالی فعلا اولی **قوله** الحرام قد یضاف الحل والحرمة الی الاعیان کحرمة المیتة والدماء ونحو ذلک کثیر من المحققین علی انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل



والحرمة لغيره كالعمل بالخبر الضعيف بناء على قيامه مقام المفسد للفعل لكن المحل قابل + اي الحرام لغيره + دون الاول + اي الحرام لعينه + فخرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون مناكحة اي في الحرام لعينه + اصلا والفعل تبعا لقب بالحرمة الى المحل ليدل على قدم صلاحيته للفعل الا اطلاق المحل وليقصد به الحال كما في الحرام لغيره + ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبر حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي الكلام حرام + واذا قيل الميتة حرام معناه والحرمة منشأ الحرمة انتهاء ذكر المحل وقصد به الحال + لجاز تمامه في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اذ اريد بنشأ الحرمة + والمكروه لغة ان كره كراهة تنزيه وهو الى المحل اقرب وكره كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رح لا بل هذا + الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن لغير القطع كالواجب مع الفرض واما الثاني + والمراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من

القسم الاول + اي الذي هو حكم اصلي + في مقابلتها + اي في مقابلة الرخصة + ليسمى عزيمة +

على المحال وهو مبني على حذف المضاف اي حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة المحل على الحذف والمقصد الاظهر على التعيين المحذوف لان المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصد الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف ممنوع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد لتعرفانها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصيب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار يستحقق بهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان بهما اقوى من نفيه اذا كان مقصودا والمراد على هذا الكلام اثار الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد تطلق عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا منه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وهم ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستفيضة جدا كحرمة الميتة والخمر ودون البعض كحرمة خبز الغير رح في ذلك على ما يقف عليه المتدرج + متوسطة + وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست بنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يكلما مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل خرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل ولذا يطلق على غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها مثلا في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف والاطلاق للمحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ حرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا وعلى حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية بجعل تاء ة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجازا عن الاهل اطلاقا للحل على الحال وبما ستقارب ان وذكرنا في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل المكلف لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبتت المحل والحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق الجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك قوله وهو الى المحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن قيل تثاب تارة كما في ثواب وبمعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به مخذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فتركه الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رح ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظني فمنه، ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم كما ان الملزم الايتان به ان ثبت ذلك بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا قوله واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه ولو المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ولمقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانها غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهو بالفرض + والضمير يرجع الى العزيمة + او واجب وسنة او نفل لغير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما حق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر + اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما حق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد عن حقيقة الرخصة من الآخر + اما الاذن اي الذي هو رخصة حقيقة وهو حق بكونه رخصة من الآخر + فنحو التسبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها + اي بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا + لان المحرم الكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا محال لتغاير الاعتبارات لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصرح وهو مخالف اصطلاح القوم والاتجاه فيه لاشتراع التقسيم الحاصر وانما كون الرخصة مما يتعلق به قصد واحد وهي بمجموعها بمعتبر ذلك في مفهومها اعتبارا اوليا رفيقا بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع عن الاحكام بعذر وقيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصلان وليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء ونسخا التحريم وتخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب الوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما ليغير عن الامر الاصلي الى التخفيف وليسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع المكلف فعله لعذر مع قيام المحرم قوله وهي اما غرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا احدا ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحرلا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح لان يبتنا على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو التخيير او التوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تتعلق به العزيمة لابد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي تتعلق به الرخصة اما مساويا له ليكون مباحا او لا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كما ذكره المصرح وفيه نظر اما اولا فلان لانم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبها اذ الندب سببه الايجاب كالاكل مالا عند خوف تلف نفسه وامانيا فلان لانم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ومباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلانم ان الوجوب والندب لابد ان يتناسب سببهما على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب فطر المريض عند بعض الاضرار لانا نقول العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب بوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه وسم ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه الوجوب والترك لا يبقي كونه حرمة والا لا لتفت الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلمة في هذا التقسيم شعر بخصوص حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانتهائها اليها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالمحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة فنعم

لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبدل نفسه حسنة في قرة فاه لي وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا كره على كل مال الغير او على الافطار في رمضان اذا كره على ترك الصلوة ونحو ما في هذه الصور لان العمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبدل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة + اقامة مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار رفيقة ائمة حصر بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب مشهود والشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب لان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين فاولى ليل آخر على ان العزيمة اولى والتقرير ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع للتيسير حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يحتمل بالعزيمة ومتضمن لتيسير يختص بالرخصة فالاخذ بهما اولى الا ان يضعفه الصوم فليس له بدل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو الاستثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول من كونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حق شعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمتان والحكم الاصلي فيه الحرمة ليس فيه شبهة كون استباحة الافطار حكما اصليا فيكون الاول اولى وحكمه رخصة والثالث الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية والبعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا

يتوجه ان يقال يلزم الحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في الصلوة نفلا او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تتق تلك الصلوة معها سنة ونوبة كما اذا خوف بشمل فيكون ترك رخصة اي حكما بنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم والرجحان ح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يحامل ما يباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة تنفى عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تاييد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فحتمل بخلاف اية وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة لقيامها ويدوم بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسنة اي يطلبها الثواب وهو اهم من الاقتصاب فلما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روي ان سمرة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال الاحدهما ما تقول في محمد رح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه نبي فقال انت ايضا فقال انت ايضا فخلاه فقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فما تقول في قال انا صم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابا فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم مع عدم ان يرجح الحرمة الى الفعل كالجزاء كلمة الكفر واولى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما بسيئة باعتبار الاثر كذا خاف على نفسه ان قتل فله ان يستسلم ويصبر اذا فوضت صورة لا معنى بانفاذ ما تعتقده وفيه نظر لان الحرمة باقية قائمة لكن حق الغير لا يفوت الا صورة الاخيار به بالضمان فيستباح عند الاكراه في التمثيل اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفي غيرها حمل الى الغوازين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليها في ذلك اظهار التصلب في الدين ببذل النفس في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رح ذلك كان ما جورا ان شاء الله تعالى واذا كان في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض توجه الخطاب الوكان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى المذكور فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان اللعين بالرخصة اولى عند الشافعي رح وقيده صاحب الكشف بما هو الحق ان الصوم افضل عنده قوله واحد اعتبر عدم التضرر حتى ازه فهو في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعتبر ضياعه عليه بانه لا يظهر رواية تدل على تساوي بهما بل الافطار فضل ان تضرر والا فالصوم من اعتبر اختلاف جائية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم

من الامر والاعلال لبسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة ومن الثالث لسقوط سم كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث لقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين غير مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة بعضا اى فى حال الضرورة مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثنا من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى اما ههنا فالحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فانه استثنا من الحرمة وان الحرمة لصيانة عقله والصيانة عند فوت النفس كذا صلاة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام

بان هذه صدقة الحديث

والمكره فى الصبر يستديم العبادة مستقيم على العلانية غير جر قوله من الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك حتى جعل مثلا للثقل تكليفيها وصوريا مثل الشرائط قبل النفس فى صوم التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة بحكم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئ وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب سعدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا غيرنا فلم يبق مشروعا بالنسبة الينا وقد تخلف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لاغير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففى القسم الثانى ايضا رخصة سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فان كان فى المجازية لبعد اعم الحقيقة قوله كقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم حتى يفسد السلم فى المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا بالتحقيق القدرة على التسليم والنبى عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالئ بالكالئ وفى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلى لتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانا نمنع كون الجهل بالتعيين والاباعة مساوية لمن غير وكيل فى النفس قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور اباحة والحرمة ساقطة لانه حرام خص فيه بمعنى ترك المؤاخذة اتعارا للبقية كما فى جواز كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض انى اكل الميتة فلان نفس المحرم انما تبقى وانما حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى بكون المنفى والاعلى عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك لان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى هو الضمير المستتر فى حرم التى فصل لكم الا الاشياء التى حرمت الكلها والا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى اضطررتم اليه مصدرية وضمير الرفع عائد الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه والاحسن ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن الحكم بالتفصيل لا عن حكم التحريم لان المقام بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان اللائق بان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول بهذا استثناء من لزوم الغضب على المحرم فغايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يشعر بان المحرم باقية وان المنفى هو الاثم المؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة او يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة فافهم فى شرب الخمر فان حرمتها لصيانة العقل عن القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اى البهيمية الانسانية لفوات القوى التى هى قائمة بها عند فواتها والخلال تركيبها وان كانت للنفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تعدى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس يستقيم صيانة لبعض لفوات الكل فى فوات الكل فوات البعض

روی عن عمر رضہ انہ قال القصر الصلوۃ والتحاف شیئا فقال علیہ السلام ان ہذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ وانما سال عمر رضی اللہ عنہ لان القصر مستعلق بالخوف قال اللہ تعالی واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ ان خفتم وہذہ الآیۃ دلیل علی ان التعلیق بالشرط لایدل علی العدم عند عدم الشرط وکذا سوال عمر رضہ دلیل علیہ اذ لو کان والاعلی عدم الحکم لما سال عمر رضہ ولکان عالما بہذا لانہ من اہل اللسان وارباب الفصاحۃ والبیان والتصدق بالاسقاط التملیک استقاط محض لایحتمل الرد وان کان الی التصدق من لایلزم طاعتہ کولی القصاص فہہنا الی ای صورۃ یکون التصدق ممن یلزم طاعتہ وہو اللہ تعالی اعلم ان یکون اسقاطا لایحتمل الرد ثم عطف علی قولہ القولہ علیہ السلام وان الخیار انما ثبت للسعداء الخ من قبل کما فی الکفارۃ بہذا دلیل آخر علی ان صلوۃ المسافر بعضہ اسقاط والرفق ہہنا متعین فی القصر فلا یثبت الخیار فیکون الرخصۃ رخصۃ اسقاط لہا صوم المسافر وافطارہ فکل منہما یتضمن رفقا ومشقۃ فان الصوم علی سبیل مواقتہ للمسلمین اسہل وفی غیر رمضان اشق فالتخییر لتفید فان قیل الاکمال الصلوۃ وان کان اشق فخوطب بہ اجیب بان الاکمال فیہ لیس بواجب لان الواجب فیہ احد الامرین لا بعینہ فلا یکون اشق من القصر الذی ہو واجب بعینہ فلا یصلح ان یکون دلیلا علی ان التخییر لتفید فان قیل لم لایجوز ان یکون التخییر لتفید فی حق من یلزم طاعتہ کالولی اجیب بان الاسقاط لایحتمل الرد فلا یتصور التخییر لتفید فی حقہ فان قیل لم لایجوز ان یکون التخییر لتفید فی حق من لایلزم طاعتہ کالاجنبی اجیب بان التخییر لتفید فی حق من لایلزم طاعتہ لایکون مشروعا لان الاسقاط لایحتمل الرد فلا یتصور التخییر لتفید فی حقہ فان قیل لم لایجوز ان یکون التخییر لتفید فی حق من یلزم طاعتہ کالولی اجیب بان التخییر لتفید فی حق من یلزم طاعتہ لایکون مشروعا لان الاسقاط لایحتمل الرد فلا یتصور التخییر لتفید فی حقہ فان قیل لم لایجوز ان یکون التخییر لتفید فی حق من یلزم طاعتہ کالولی اجیب بان التخییر لتفید فی حق من یلزم طاعتہ لایکون مشروعا لان الاسقاط لایحتمل الرد فلا یتصور التخییر لتفید فی حقہ

وکانہ اراد بالفصل اولا البدن وثانیا المجموع المرکب من البدن والروح وبقولہ اتہا سفارقۃ الروح والخلاف ترکیب البدن قولہ روی عن عمر رضہ الراوی ہو علی بن ربیعۃ الوالبی قال سالت عمر رضی اللہ عنہ بالنا لنقصر الصلوۃ ولانحاف شیئا وقد قال اللہ تعالی ان خفتم فقال اشکل علی ما اشکل علیک فسالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان ہذہ صدقۃ تصدق اللہ تعالی بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ فقولہ ہذہ اشارۃ الی الصلوۃ المقصورۃ او الی قصر الصلوۃ والتانیث باعتبار کونہ صدقۃ وقولہ فاقبلوا اعفوا بہا واعتقدوا بہا کما یقال فلان یقری الضیف اذا امر بالقری بہ والحدیث رواہ احمد فی مسندہ والطحاوی فی شرح معانی الآثار والحاکم فی المستدرک وصححہ ووافقہ الذہبی فی تلخیصہ قولہ فما بالنا نقصر الصلوۃ الیوم فقال عجبت مما عجبت منہ فذکرت ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فقال صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ ثم ان سوال عمر وتعجبہ واشکال الامر علیہ مما استدل بہ علی انہ فہم من التعلیق بالشرط انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط وابانا نسال الکون العمل واقعا علی خلاف ما فہموا جیب بان السوال یجوز ان یکون بناء علی اعتقادہ استصحاب وجوب الاتمام لا علی انہ مفہوم من التقیید بالشرط ولا یخفی ان سیاق القصۃ مشعر بالامکان بنیا علی مفہوم الشرط والمصرح لم یرض حتی جعل سوال عمر رضی اللہ عنہ دلیلا علی ان التعلیق بالشرط لایدل علی عدم الحکم عند عدم الشرط او لو کان والاعلیہ لفہم الصحابۃ رضی اللہ عنہم والسیاق وہو ہم بعد ان یکون السوال شاذا علی قوم العمل علی خلاف ما فہموا جیب بانہ کیف یتصور سیاق القصۃ وکذا استدلالہ بالآیۃ ضعیف لما تقدم من ان القول بمفہوم الشرط انما یکون اذا لم یظہر للشرط فائدۃ اخری مثل الخوف وہو ہہنا کذلک کما فی ہذہ الآیۃ فان الغالب احوالہم فی ذلک الوقت کان الخوف کذا قولہ تعالی فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا فان الغالب ان الانسان انما یکاتب العبد اذا علم فیہ خیرا وذہب قوم الی ان التقدیر الحکم عند انتفاء الشرط لازم البتۃ وان لم یکن مدلول اللفظ والامکان بتقیید بالشرط بعد فان فی آیۃ المکاتبۃ یجوز ان یستحب الکتابۃ بالشرط وہو مستحب عند عدم الخیر فی المکاتب وفی آیۃ القصر المراد قصر الاحوال کالاجازۃ والقراءۃ والتخفیف فی الرکوع والسجود والاکتفاء بالایماء ولایخفی ضعفہ کیف والائمۃ کلہم مجمعون علی ان الآیۃ فی قصر خوف الصلوۃ قولہ التصدق بہا لایحتمل التملیک اسقاطا لایحتمل الرد احتراز بقولہ لایحتمل التملیک عن التصدق بالعین المحتملۃ للتملیک وعن التصدق بالدین علی الغیر فان کلا منہما یحتمل التملیک من علیہ الدین قولہ ان الخیار انما ثبت للسعداء اذ لو تضمن اسقاطا یرد علیہ تخییر الصید المادون بین الجزاء والاطعام والصوم فی کل منہما رفقا من وجہ فما بقی اعتبار قصر الکمیۃ وہو الظہر فیما اعتبار عدم الکفارۃ وہو التخییر قال ان وجبت الدم فعلی صوم ستۃ اشہر فصام ثم ہدی یجزیہ صوم ستۃ ایام بالہدی وعشرین صوم ستۃ ایام کفارۃ قال الصومین مختلفان معنی ان صوم ستۃ تقصودۃ غایۃ عن معنی الزجر والعقوبۃ وصوم العشرۃ یعنی العقوبۃ والزجر فیہم التخییر طلبا للرفق ولا یرد التخییر بین الرکعتین والاربع قبل المصر علیہ المسافر لان لیشتہیہ انجف علی الاربع اکثر تواباً بخلاف القصر الاتمام فانہما متساویان فی ثواب الحال وما مر الفرض والقصر متعینین للرفق فلا فائدۃ فی التخییر وانما یرد لو کان یلزم الفرض لجاز ان یکون الاتمام اکثر ثوابا باعتبار کثرۃ القراءۃ والاذکار کما ان الطول الصدی الغیر المسنون اکثر فضلا القراءۃ والاذکار وکلامنا انما ہو فی اداء الفرض قولہ علی ما ذکرنا فی باب القیاس اشارۃ الی ان المراد بتاثیر الشبہ ہہنا ما یجب بہ عینا وجنسہ القریب فی الشبہ الآخر الایجاب کما فی العلل العقلیۃ ثم لایخفی ان العمدۃ فی شبہ التقسیمات ہو الاستقراء والمذکور فی وجہ بیان الانحصار انما ہو مجرد الضبط والا فالمنع وارد علی قولہ والا فلو قال من ان قال علیہ لجاز التعلیق لجوز

وقد شنع بعض الناس علی اصحابنا فیما قالوا الاقرار رکن زائد والتصدیق رکن اصلی فانہ امکان ای الاقرار رکنا یلزم من انتفائہ انتفاء المرکب کما ینتفی العشرۃ بانتفاء الواحد فیقول الرکن الزائد شئ اعتبرہ الشرع فی وجود المرکب لکن ان عدم نادر علی ضرورۃ جعل الشارع عدمہ عفوا واعتبر المرکب موجودا حکما وقولہم للاکثر حکم الکل من ہذا الباب وہذا نظیر اعضاء الانسان فالراس رکن تنتفی الانسان بانتفائہ والید رکن لا ینتفی بانتفائہ ولکن ینقص بہا العلۃ فالعلۃ اسماء معنی وحکما ای یضاف الحکم الیہا وہذا تفسیر العلۃ اسما وہی عبارۃ فیہ ہذا تفسیر العلۃ معنی ولایۃ اخری الحکم عنہا ہذا التفسیر العلۃ حکما کالبیع المطلق للملک والنکاح للحل والقتل لاقصاص فعندنا ہی متقارنۃ للمعلول کالتقابلیۃ وفرق بعض مشائخنا بینہما ای بین العلل العقلیۃ والشرعیۃ فقالوا المعلول القارن العقلیۃ وبتاخر عن الشرعیۃ واما اسما فقط +

آخر مثل المالیۃ تتعلق الجناسۃ بصحۃ الصلوۃ ثم بعد ما فسر رکن الشئ بما ہو داخل فیہ لا معنی لتفسیرہ بما یقوم بہ الشئ لانہ تفسیر بالاخفی مع انہ یصدق علی الحل الذی یقوم بہ المحال کالجوہر للعرض **قولہ** وقد شنع بعض الناس وجہ التشنیع بحسب الظاہر لان قولنا رکن زائد بمنزلۃ قولنا رکن لیس برکن لان معنی الرکن ما یدخل فی الشئ ومعنی الزائد ما لا یدخل فیہ بل یکون خارجا وجہ التقضی عنہ انا لا نعنی بالزائد ما یکون خارجا عن الشئ بحیث لا ینفی الشئ بانتفائہ بل نعنی بہ ما لا ینتفی بانتفائہ حکم ذلک الشئ فمعنی الرکن الزائد الجزء الذی اذا انتفی کان حکم المرکب باقیا بحسب اعتبار الشارع وذلک ان الجزء اذا کان من الضعف بحیث لا ینتفی حکم المرکب بانتفائہ کان شبیہا بالامر الخارج عن المرکب فسمی زائدا بہذا الاعتبار وہذا قد یکون باعتبار الکیفیۃ کالاقرار فی الایمان او باعتبار الکمیۃ کالاقل فی المرکب منہ ومن الاکثر حیث یقال للاکثر حکم الکل واما جعل الاعمال داخلۃ فی الایمان کما نقل عن الشافعی رح فلیس من ہذا القبیل لانہ انما یجعلہا داخلۃ فی الایمان علی وجہ الکمال للنفی حقیقۃ الایمان واما عند المعتزلۃ فہی داخلۃ فی حقیقۃ حتی ان الفاسق الملی یکون مومنا فان قلت تمثیلہ ۹۲ فی ذلک بالانسان واعضائہ لیس لسدید لان المجموع الشخص الذی یکون الید جزءا منہ لا شک انہ ینتفی بانتفاء الید غایۃ ان ذلک الشخص للموت ولا یسلب عنہ اسم الانسانیۃ وہو غیر مضر اذ التحقیق ان شیئا من الاعضاء لیس جزءا من حقیقۃ الانسان قلت المقام بالتمثیل ان الراس مثلا جزء ینتفی بانتفائہ حکم المرکب من الحیوۃ وتعلق الخطاب ونحو ذلک والید رکن لیس کذلک لبقاء الحیوۃ وما یتبعہا عند فوات الید مع ان الحقیقۃ المرکب الشخص تنتفی بانتفاء کل منہما وقد یقال فی توجیہ الرکن الزائد ان لبعض الشرائط والامور الخارجیۃ قد یکون لزیادۃ تعلق واعتبار فی الشئ بحیث یصیر بمنزلۃ جزء فیسمی رکنا مجازا فالحاصل ان لفظ الرکن او لفظ الزائد مجاز والاول اوفق لکلام القوم **قولہ** واما العلۃ حقیقۃ ۹۳ سبق ان العلۃ ہی الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلۃ لما کان یطلق علی معان آخر بحسب الاشتراک او المجاز علی ما اشارہ فخر الاسلام عاد لولانی ہذا المقام تقسیم یلیق عد لفظ العلۃ الی اقسام کما یقسم العین الی الجاریۃ والباصرۃ وغیرہما والاسد الی السبع والشجاع وحاصل الامر ہم اعتبروا فی حقیقۃ العلۃ ثلثۃ امور اضافۃ الحکم الیہا وتاثیرہا فیہ وحصولہ معہا فی الزمان وسموہا بالاعتبار الاول العلۃ اسما وبالثانی العلۃ معنی وبالثالث العلۃ حکما ومعنی اضافۃ الحکم الی العلۃ بالفہم من قولنا قتلہ بالرمی وعنق بالشری وہلک بالجرح وہذا ظاہر وتفسیر العلۃ اسما بما یکون موضوعۃ فی الشرع لاجل الحکم ومشروعۃ لہا تمایصح فی العلل الشرعیۃ لا فی مثل الرمی والجرح وترک المصرح تقیید الاضافۃ بکونہا بلا واسطۃ لان المفہوم من الاطلاق والاضافۃ بلا واسطۃ لا یبقی فی الواقع فانہ یقال ہلک بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثۃ ای العلۃ اسما ومعنی وحکما کلہا او بعضہا یصیر الاقسام سبعۃ لانہ ان اجتمع الکل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثۃ لانہا اما الاسم والمعنی واما الاسم والحکم واما المعنی والحکم والا فثلثۃ ایضا اما ان الحاصل اما الاسم او المعنی او الحکم ولو جد آخر ان کانت العلۃ بحسب الامور الثلثۃ بسیطۃ فثلثۃ والا فان ترکب من اثنین فثلثۃ ایضا وان ترکب من الثلثۃ فواحد وقد اہمل فخر الاسلام رح التصریح بالعلۃ معنی فقط والعلۃ حکما فقط وجعل الاقسام السبعۃ ہی العلۃ اسما وحکما ومعنی والعلۃ اسما فقط والعلۃ اسما ومعنی فقط والعلۃ التی تشبہ الاسباب والوصف الذی یشبہ للعلل والعلۃ معنی وحکما لا اسما والعلۃ اسما وحکما لا معنی ولما کانت العلۃ التی تشبہ الاسباب داخلۃ فی الاقسام والآخر لمقابلۃ لہا استطردہا المصنف عن درجۃ الاعتبار واورد فی الاقسام العلۃ حکما فقط وجہ فی السنۃ کلہا علی ان المراد بالوصف الذی یشبہ العلل ہے العلۃ معنی فقط لانہ خبرہ العلۃ وتحقق التاثیر مع عدم اضافۃ الحکم الیہ وترتبہ علیہ ۹۴ تمام لم یتعرض فخر الاسلام ہہنا للعلۃ حکما فقط لانہ ذکرہ فی باب تقسیم الشرط وہو الشرط الذی یشبہ العلل **قولہ** ہی متقارنۃ لانہ

قولہ کالمعلق بالشرط علی ما یاتی وما الاسماء ومعنی کالبیع الموقوف والبیع بالخیار فمن حیث ان الملک یضاف الیہ علۃ اسما من حیث انہ موثر فی الملک علۃ معنی لکن الملک یتراخی عنہ فلا یکون علۃ حکما علی ما ذکرنا ان الخیار یدخل علی الحکم فقط وفی آخر فصل مفہوم المخالفۃ ودلالۃ کونہ علۃ لاسبیا ان المانع اذا زال حیث الحکم بین حیث الایجاب والاجارۃ حتی صح تعجیل الاجرۃ تفریع علی انہ علۃ معنی حتی لو لم یکن کذلک لما صح التعجیل کالتکفیر قبل الحنث عندنا ولیست علۃ حکما لان النفقۃ معدومۃ فکیف یکون الحکم وہو ملک النفقۃ متراخیا عن العقد فلا یکون علۃ حکما لکنہا ای الاجارۃ تشبہ الاسباب لما فیہا من الاضافۃ الی وقت مستقبل کما اذا قال فی رجب اجرت الدار من غرۃ رمضان یثبت الحکم من غرۃ رمضان بخلاف البیع الموقوف فانہ اذا زال المانع یثبت حکمہ من وقت البیع حتی یکون الزوائد الحاصلۃ فی زمان التوقف للمشتری فہو علۃ یشبہ تارۃ الاسباب بخلاف الاجارۃ وانما تشبہ الاسباب لان السبب الحقیقی لا یتاخر بل یتوسط بینہ وبین الحکم العلۃ فالعلۃ التی تاخر عنہا الحکم لکن اذا ثبت لا یثبت من حین العلۃ لکون مشابہۃ بالسبب بوقوع تخلل الزمان بینہا وبین الحکم والتی اذا ثبت حکمہا یثبت من اول وہلۃ یتخلل الزمان بینہا وبین الحکم فلا تکون مشابہۃ للسبب

فی تقدم العلۃ علی المعلول یعنی حتیاجہا الیہا وسمی التقدم بالعلیۃ وبالذات ولا فی مقارنۃ العلۃ التامۃ العقلیۃ المعلول لہا بالزمان کیلا یلزم التخلف والا فی العلل الشرعیۃ فالجمہور علی انہ یجب المقارنۃ بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال باثبوت العلۃ علی ثبوت الحکم ویبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحکام وقد تمسک فی ذلک بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا یخفی ضعفہ وفرق بعض المشائخ کابی محمد بن الفضل وغیرہ بین العقلیۃ والشرعیۃ فجوزہ فی الشرعیۃ دون العقلیۃ واختارہ ظہیر الاسلام ابی الیسر وفخر الاسلام وہو یدل علی انہ یلزم عندہ القائلین بعدم المقارنۃ ان یعقب الحکم العلۃ وتصل بہا فقد ذکر ابو الیسر انہ قد قال بعض العقہاء حکم العلۃ ثبت بعد تاملا فصل وذکر فخر الاسلام ان ہذا مما لا یمشی لاحد من فرق قال من صفۃ العلۃ تقدمہا علی الحکم والحکم لا یعقبہا ولا یقارنہا بخلاف الاستطاعۃ مع الفعل ووجہ الفرق علی ما نقل عن ابی الیسر ان العلۃ لتوجب الحکم الا بعد وجودہا فی الضرورۃ یکون ثبوت الحکم عقیبہا فیلزم تقدم العلۃ بزمان واذا جاز بزمان جاز بازمنۃ کثیرۃ الا استطاعۃ فانہا عرض لا یبقی زمانین ولو لم یکن الفصل معلوما لزم وجود المعلول بدون العلۃ وخلو العلۃ عن المعلول ولا یلزم ذلک فی العلل الشرعیۃ لانہا فی نفسہا بمنزلۃ الاعیان بدلیل قبول الفسخ بعد ازمنۃ متطاولۃ لکن فسخ البیع والاجارۃ مثلا وان جاز ان یراد بقولہ العلۃ لا توجب الحکم الا بعد وجود البقیۃ زمانیۃ فہو ہم بل عین النزاع وان یراد بعدیۃ ذاتیۃ فہو لا یوجب تاخر المعلول عن العلۃ تاخرا بینا علی ما ہو المدعی ولم یسلم فجوز اشتراط الاتصال بحکم الشرع حتی لا یجوز التاخر بزمانین وان جاز بزمان ثم لو سلم صحۃ ما ذکر فی مسئلۃ الاستطاعۃ فدلیلہ منقوض بالعلل العقلیۃ اذ لو کانت اعیانا لا عراضا واما بقاء العلل الشرعیۃ حقیقۃ کالعقود ومثلا فلا خفاء فی بطلانہا فانہا کلمات لا تتصور بدون حروف منہا حال قیام حرف آخر والفسخ انما یرد علی الحکم دون العقد ولو سلم فالحکم بقاءہا ضروری ثبت وفعا للحاجۃ الی الفسخ فلا یثبت فی حق غیر الفسخ قولہ کالمعلق بالشرط علی ما یاتی فی اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطلیق السابق وہضاف الیہ فیکون العلۃ اسما لکنہ لیس بموثر فی وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحکم متراخ عنہ فلا یکون علۃ معنی وحکما قولہ علی ما ذکرنا فی آخر فصل مفہوم المخالفۃ من ان القیاس ان لا یجوز شرط الخیار لما فیہ من تعلیق التملیک بالخطر الا ان الشارع جوزہ للضرورۃ وہی تندفع بدخولہ فی الحکم دون السبب النفی ہو اکثر خطرا فان قیل فیلزم تخصیص العلۃ الی تاخر الحکم عنہا لمانع قلنا الخلاف فی تخصیص العلل انما ہو فی الاوصاف الموثرۃ فی الاحکام لا فی العلل التی ہی احکام شرعیۃ کالعقود فہو فرق بان الخلاف انما ہو فی العلۃ الحقیقۃ ای العلۃ اسما ومعنی حکما ولیس بمستقیم لانہ لا یتصور التراخی فیما ہو علۃ حکما فکیف یقع فیہا النزاع قولہ ودلالۃ کونہ علۃ لما کانت العلۃ اسما ومعنی تبین عنہا حکما کما فی السبب احتیج الی وجہ التفرقۃ بینہما والا لکان علی ان البیع الموقوف او البیع بالخیار علۃ لاسباب وذلک اذا زال المانع بان اذن المالک فی بیع الفضولی او یمضی مدۃ الخیار او یختار من لہ الخیار فی بیع الخیار ثبت مستندا الی وقت انعقادہ ثبت الملک من حین الایجاب حتی یملک المشتری نماءہ المتصلۃ والمنفصلۃ قولہ لان المنفعۃ معدومۃ فان قلت فلم لا یجوز ان تکون العلۃ حکما بالنسبۃ الی الاجرۃ قلت من ضرورۃ عدم ملک المنفعۃ فی الحال عدم ملک البدل وہو الاجرۃ لاستحالۃ ثبوت الحکم بلا ثمن تامل قولہ کالثمن انما الی الاجارۃ لشبہ الاسباب وہذا ترک من حیث ہا علۃ والمعنی مشابہۃ العلۃ للسبب علی ان تخلل بین العلۃ والحکم زمان لا یحمل ثبوت الحکم مستندا الی حین وجود العلۃ کما اذا قال فی رجب اجرتک الدار من غرۃ رمضان فانہ لا یثبت الا جارۃ

وکذا کل ایجاب مضاف کتحوانت طالق غدا فانه علة اسماء ومعنی لاحکما لکنه یشبه الاسباب ولهذا انعقد

من حین التکلم بل من غرة رمضان بخلاف البیع الموقوف فان الملک یثبت من حین الایجاب والقبول حتی یملک المشتری المبیع بزوائده فکانه لیس هناک تحمل زمان واما فخر الاسلام فقد بنی ذلک علی انه اذا وجد رکن العلة وتراخی عنه وصفه تراخی الحکم الی وجود الوصف فمن حیث وجود الاصل یکون الموجود علة لیضاف الیه الحکم اذ الوصف تابع فلا یعدم الاصل بعده ومن حیث ان اجابه وقوف علی الوصف المنتظر کان الاصل قبل الوصف طریقا للوصول الی الحکم ویتوقف الحکم علی الواسطة حتی الوصف فیکون علة شبیهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا یقال ماذکره فخر الاسلام رحمه الله من ان الحکم لما تراخی عنه اشبه الاسباب یدل علی ان مبنی شبه الاسباب علی تراخی الحکم لانا نقول لما ذکر فخر الاسلام فی جمیع الامثلة السابقة ان الحکم لما تراخی الی وصف کذا وکذا کانت علة تشبه الاسباب انحصر الکلام ههنا ومراده ان حکم الرمی لما تراخی الی الوسائط المفضیة الی الهلاک من المضی فی الهواء والوصول الی المجروح والنفوذ فیه وغیر ذلک کان الرمی علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما یفضی الی الحکم ان لم یکن بینهما واسطة فهو علة حقیقة محضة والا فان کانت الواسطة غیر حقیقیة مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلک بان تکون الواسطة امرا مستقلا غیر علة حقیقیة او یکون علة حقیقیة غیر مستقل بل حاصلا بالاول کالمضی فی الهواء الحاصل بالرمی نظرا لکلام المصرح بدلیل علی ان کون الاجارة متضمنة لاضافة الحکم الی المستقبل انما یکون اذا صرح بذلک کما اذا قال فی رجب اجرتک الدار من غرة رمضان وان الحکم فی مثل هذه الصورة یثبت من غرة رمضان حتی لو قال اجرتک الدار من هذه الساعة یثبت الحکم فی الحال اذ لم یکن فیه اضافة الی المستقبل ویلزم ان لا یشبه الاسباب والذی ذهب الیه المحققون هو ان فی الاجارة معنی الاضافة الی وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلک اولا وتحقیقه ان الاجارة وان صحت فی الحال باقامة العین مقام المنفعة الا انها فی حق تلک المنفعة مضافة الی زمان وجود المنفعة کانها ینعقد من حین وجود المنفعة لیقترن الانعقاد بالاستیفاء وهذا معنی قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادا بحسب تجدد الحادث من المنفعة **قوله** وکذا کل ایجاب یصرح بالاضافة الی المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنی لاضافة الحکم الیه وتاثیره فیه لا حکما لتراخی الحکم عنه الی الغد فیشبه الاسباب لان الاضافة التقدیریة کما فی الاجارة توجب شبها بسببیة بالاضافة الحقیقیة اولی فلهذا القیصر وقوعا الطلاق علی مجیء الغد من غیر استثنا والی زمان الایجاب **قوله** وکذا النصاب علة لوجوب الزکوة اسما ومعنی لتحقق الاضافة والتاثیر لا حکما لعدم المقارنة فان الحکم تراخی الی وجود النماء الذی اقیم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله علیه السلام لا زکوة فی مال حتی یحول علیه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها لیست مما یقارنها الحکم من غیر تراخ حتی یکون علة غیر شبیهة بالاسباب وهذا معنی قوله ولم یکن امی الحکم متراخیا الیه ای الی وجود النماء کان النصاب علة من غیر مشابهة بالاسباب ولیس ایضا سببا حقیقیا لان ذلک موقوف علی ان یکون النماء علة حقیقیة مستقلة ولیس کذلک ضرورة ان المؤثر هو المال النامی لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا یستقل له اصلا وهذا معنی قوله ولو کان متراخیا الی ما هو علة حقیقیة لکان سببا حقیقیا ولیس الفرع علة الحلة منزلة تشری القریب لانه انما یکون کذلک لو کان النماء حاصلا بنفس النصاب ولیس کذلک لان النماء الحقیقی هو الدر والنسل والسمن فی السائمة وزیادة المال فی التجارة والحکمی هو حولان الحول ولا خفاء ان ذلک لا یحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغیر الاسعار ونحو ذلک وهذا معنی قوله ولو کان متراخیا الی شی یجب حصوله بالنصاب لکان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذی تراخی الحکم الیه لیس علة حقیقیة مستقلة ولا العلة حاصلة بالنصاب لکنه شبیه بالعلة من جهة ترتب الحکم علیه ومعنی ان النماء الذی هو الحقیقة فضل علی الغنی لوجوب الزکوة والسائمة بمنزلة اصل الغنی الا انه لما کان وصفا قائما بالمال تابعا له لم یجعل جزء علة بل جعل شبه علة ترجیحا للاصل علی الوصف حتی جاز تعجیل الزکوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقیقة العلة المستقلة لکان النصاب حقیقة السببیة کما اذا وکل رجلا علی مال الغیر فرقه

ف ۱۳۵

حتی یوجب صحۃ الاداء الجزئین بعد الحول انہ کان زکوۃ فلانہ فی اول الحول علۃ اسما للاضافۃ الیہ ومعنی لکونہ مؤثرا لان الغنی یوجب مواساۃ الفقیر ولیس علۃ حکما للتراخی الحکم عنہ لکنہ مشابہ بالاسباب لان الحکم متراخ الی وجوب الاداء ولو لم یکن متراخیا الیہ لکان النصاب علۃ من غیر شائبۃ الاسباب ولو کان متراخیا الی ما ہو علۃ حقیقۃ لکان النصاب سببا حقیقیا لکن النماء لیس بعلۃ حقیقۃ لان النماء لا یستقل بنفسہ بل ہو وصف قائم بالمال فلا یصح ان یکون النماء قائم المؤثر بتمام المؤثر المال النامی ولو کان متراخیا الی شیء یجب حصولہ بالنصاب لکان النصاب علۃ العلۃ والنماء لا یجب حصولہ بالمال لکن النماء وصف قائم بالمال لہ شائبۃ العلۃ لترتب الحکم علیہ ولو کان النماء شیئا مستقلا بنفسہ وعلۃ حقیقۃ لکان النصاب سببا حقیقیا فاذا کان

النماء شائبۃ العلۃ کان النصاب شائبۃ السببیۃ وکذا مرض الموت والجرح فانہ یتراخی حکمہ الی السرایۃ وکذا الرمی والتیر کیۃ عندنا فی صیغۃ رمی حتی اذا رجع

ای المرمی ضمن وکذا علی عاقلۃ العلۃ کثیرۃ اذا القریب فان کل ذلک علۃ اسما ومعنی لا حکما لکنہ یشبہ الاسباب وعلۃ العلۃ انما تشابہ السبب من حیث انہ یتخللہما بناء بین الحکم واسطۃ واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلۃ اسما ومعنی عدۃ امثلۃ منہا البیع الموقوف والبیع بالخیار فیما علتان اسما ومعنی لا حکما وہما لا یشابہان الاسباب ومنہا الاجارۃ وکل ایجاب مضاف ومرض الموت والجرح وقد صرح فی ہذہ الامور انہا علۃ اسما ومعنی لا حکما لکننا نشبہ الاسباب ومنہا علۃ العلۃ اکثر ہذا القریب فان الشراء علۃ الملک والملک علۃ الحق وقد صرح فیہا انہا علۃ لکنہا تشبہ الاسباب لکن لم یصرحوا بہا علۃ اسما ومعنی لا حکما والظاہر ان شراء القریب لیس علۃ اسما ومعنی لا حکما لان الحکم یتراخی عنہ وانما یشبہ الاسباب لتوسط الحلۃ وہو الملک وقد جعل الامام فخر الاسلام العلۃ المشابہۃ بالسبب اخیرا لکنی لم اجعل کذلک لانا لا نحجر من الاقسام السبعۃ التی تخصہ العلۃ فیہا وذلک لانہ ان لم یوجد الاضافۃ ولا التاثیر ولا التاثیر بل یوجد احدہما او کلاہما فان وجد احدہما متمحضا فیحصل ثلاثۃ اقسام وان وجد الاجتماع بین اثنین منہا فثلاثۃ اقسام اخر وان وجد الاجتماع بین الثلاثۃ فتحصل اخر فتحصل سبعۃ وقد علم من الامثلۃ المذکورۃ ان العلۃ اسما ومعنی لا حکما قد توجد مع مشابہتہا السبب کالاجارۃ ونحوہا وقد توجد بدونہا کالبیع الموقوف وقد توجد مشابہۃ السبب بدونہا کشراء القریب وافہم ان شراء القریب مثلا علۃ اسما ومعنی وحکما لکنہ اشبہ السبب

فان الاداء سبب حقیقی لایشبہ العلۃ اصلا فاذا کان للنصاب شبہ السببیۃ لان توسط حقیقۃ العلۃ المستقلۃ یوجب حقیقۃ السببیۃ فتوسط شبہ العلۃ یوجب شبہ السببیۃ وہذا معنی قولہ ولو کان النماء شیئا مستقلا ای الحق والنماء قائل شیئا مستقلا ای نحو حاصل بالنصاب لانہ یجب دونہ علۃ حقیقیۃ لا یلزم کون النصاب سببا حقیقیا کما فی علۃ العلۃ فان حقیقۃ العلۃ فی الملک لا یوجب کون الشری سببا حقیقیا وقد تبین ان ما سبق من ان الحکم لو کان متراخیا الی ما ہو علۃ حقیقیۃ لکان النصاب سببا حقیقیا انما یصح اذا رید بالعلۃ حقیقۃ تاکون نفسہا وہذا ممنوع ما تقول انما قلنا عن النماء حقیقۃ العلۃ لتعذی عن النصاب کونہ علۃ العلۃ کما انہ تعدی عنہ کونہ سببا حقیقیا فلا حاجۃ الی تکلیفہ بقولہ ولو کان متراخیا الی شیء یجب حصولہ بالمال الخ وہنا بحث وہو ان کون النصاب علۃ العلۃ لا ینافی مشابہۃ السبب لانا لا نسلم ان کل ما یتعلق بہ حکم یجب ان یکون علۃ العلۃ بل یجوز ان یکون النصاب شرطا لوجوب الحکم بالمال ولا یلزم من کونہ شرطا کونہ علۃ العلۃ لجواز ان یکون شرطا محضا ولا یلزم من کونہ شرطا محضا کونہ علۃ العلۃ لجواز ان یکون شرطا لا یشبہ السبب فلا یلزم من کونہ شرطا یشبہ السبب کونہ علۃ العلۃ

والامارة شبهة العلة حيث يجوز ان تتخلف عنها الحكمة ولهذا سميت امارة والجنس والامعنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة للملك المعتق فاذا تاخر الملك ثبتت الحرية اى العتق بالملك فانه لايجزء الاية للعلة فثبتت الحكم بتمامها وهي القرابة عند الاشرار فان نية الكفارة تقيد عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء وقيص اذا كان شريكا عند ابى يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابى حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشتراه مغمى عليه اما اذا اشترى الاجنبى نصف القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابى حنيفة ان فى الاول رضى الاجنبى بفساد البيع حيث اشترى القريب والبيع جنبة وفى الثانى لم يرض حين اخر القرابة فثبت بها ملك العتق فثبت بالقرابة

الاحكام التحقق التراخى فرض الموت على المجبر ان التبرع ما يتعلق برحق الورثة من البيت والصدقة والهبة والوقف ونحو ذلك وتيراخى الحكم الى وصف الصلابة بالموت والجرح علة للملاك وتيراخى الحكم الى وصف التراب والرمى علة للموت وتيراخى الى الغمود السهم فى الرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابى حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله ولما كانت هذه الاشياء من قبيل علة التلف على ما لايخفى عم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة لتوكيرى القريب فانه علة للملك وهو المعتق فالحقه فى جميع ذلك تشبيها بالاسباب من جهة تيراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التى ليست بملجئة مستعقبة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لايتحقق فيه التراخى شبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لاغير ولهذا لم يصر فخر الاسلام رح فيه بانه علة اسماو معنى لانحكما كما صرح بذلك فى غيره وذهب المصنف رح الى ان الظاهر ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسماو معنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يحرم بذلك لعدم تصريح السلف بر فعلى هذا بين العلة اسماو معنى لاحكما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه بصدقها معافى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع للموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شرى القريب قوله واما مالا شبه فيه كبسر الهرة لكونه عطفا على قوله واما اسماو معنى هذا العلة معنى لوجود التاثير فى الجزء العلة لا اسماو عدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم التربت عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام الرضى بسبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى ان وصف ذا شبه العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا الخلاف مفقر عندهم من ان لا تاثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول فعلى ما ذكرنا لما كان علة الربوا بى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فثبت به ربوا النسيئة لان شبهة الفضل لما فى النقدين من الزيادة فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الجزئين فلا ثبت لشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف وانهما قائم وهو قول عليه السلام اذا اختلفت النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما يعنى اذا كانت العلة ذات الوصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود فالمعنى وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسماو عدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير فى العتق لان لكل منهما اثر اتى ايجاب الصلات ولهذا يجب نفقة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم فجعل وصفا شبيها العلية وفى كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الحكم وثبوته بامر ظاهر شائع فى عبارة القوم ولفظ الصلة رح صريح فيه فكيف لايكون علة اسماو ذهب المحققون الى ان الخبر الاول يصير بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير فى الاثقال السفينة والقدح الاخير فى السكر وذكرنا فى التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير فلم الحكم بحسب الكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة ما يكون علة اسما محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسى رح وغيره والملك لم يوضع فى الشرع للعتق وانما الموضوع له الملك القرابة وشرى القريب قوله حتى يصير نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التقويم قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ هيهنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التى الجزء الاول قوله ويضمن اى لو اشترى رجلان قريبا مجبرا لاحدهما فان اشترى الاجنبى نصف القريب بعد ما ضمن القريب نصيب الاجنبى بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه اتلف على الاجنبى نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشتراه معا

قوله

حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما ذا ادعى احد هما فرسه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم ثبت بالمجموع لانهما تعمل ما تقتضيه وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور واما باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في الجنبي وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقارء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقارء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج خطئهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما. +

فعند ابي يوسف ومحمد رح ايضا يضمن سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب يكاتبه في الشري سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيب شريكه لان قبيل انه رضي منه بالفساد فان قبيل انه رضي في صورة الجهل بالقرابة كيف يسوا بين الامرين العلم بها وحسبان ان الرضى مرتبط فاوجب الحكم السبب الذي هو الاشتراك ومباشرة الشري في البعض المشاع الذي هو المعتبر جزءا وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله لا يعتبر جهله اشارة الى ان قوله

قوله حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى شخص عبدا فجاء انسان وادعى انه عبد له وبرهن واشترى منه ثم ادعى القرابة قد حصل صنعة فيكون هو المتعدي او لو كانت القرابة معلومة قبل الشري لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعة وقد رضي الى آخره لفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح وقد تخلص بصورة الشري سواء علم الاجنبي او لم يعلم في اولا يضمن مدعي القرابة لعدم الرضى قوله وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا فجاء احدهما وقرر به ولم يضمن المدعي لان القرابة بصنعة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس بسبب ما لم يتصور منه علم ويمكن ان يتصور اخير القرابة في الشري ايضا بان اشترى عبدا ادعى احد هما انه له ولم ينكر حكم قوله واما باقامة السبب الباعث هو الذي يفضي الى الشيء بنهاية تحقيره او هو مقتصر على مجلس قوله الطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر الطهر نفسه قوله استحداث الملك يعني ان الموتر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطي ودواعيه لا الاستبراء عند حدوث الملك فيهما الى القضاء حيضة او ما يكون مقامها هو كون الرحم مشغولا بالماء احترازا عن خلط الماء بالماء حتى لو مات المازرع الغير الامة مرخي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقام فراش الاستحداث بدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته ويكاد يكون الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث بدل هذه الوسائط على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه وداع اليه وداع فيه ظن ان الشغل انما هو بوطي المالك والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء رصانة الماء عن الاختلاط بماء غيره وهذا استحدث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤدي اليه فان هذا الاستحداث ليصح من غير استبراء لزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو الجأنا الوطي الثاني بنفس الملك الذي الحق الخلط فكان الاطلاق نفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر ان دليل باعتبار سبب باعتبار وله اسماء الامام لهم حسبي رح السبب نظرا الى الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي اي داعي الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله لما جعلوا الجزء الاخير اي لما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى فقط والعلة حكما فقط لان التقسيم العقلي يقتضيها والاحكام يدل على تبوتها اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فاله شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون ضد القسم

فالتقسيم الذي ذكرنا وهو مأله العلية كجزء العلة يكون بهذا القسم لعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا لكنه مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما اراد بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فاشترط كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم ان بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطي الدابة شيئا فانه علة للعلاكة وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو سبب فالسبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع الشاهدان عنده اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا وافاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزء المباشرة شهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة المضافة الى السبب فالسبب حقيقي نحو ان تكون اي العلة فعلا اختياريا فالسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال المشرك وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال اسير قتل السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغارة في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا الجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد الجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فصل استولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد

بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما توقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى تسلم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف يجزيه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط

قوله واما السبب هو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقساما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلية كاطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان الرابع هو يمينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبه العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بين اما وجوابه تهيئة لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه المؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موصوفة له فالسبب ما يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق الوصول الى العلة هو وطي الدابة لقوائمها ذاك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزء المباشرة فيجب على السابق الدية في ثلاث سنين من الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم يوضع له ولم يؤثر فيه وانما طريق اليه والعلة ما توسط بين فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فتقطع الايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي موديا اليه بواسطة القضاء القاضي واختيار الولي القصاص على وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي الموكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان معنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي ان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون

بخلاف ما اذا وجدا الوکیل والولی علی هذا الشرط ولا یلزم ان المودع او المحرم اذا دلا علی الودیعة والصید یضمنان معا انهما سببان لان المودع انما یضمن بترک الحفظ الذی التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما یضمن بازالة الامن ورد علیه ان ینبغی ان یضمن بمجرد الدلالة لانه تحصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما یضمن بازالة الامن اذا تقررت بکونها مفضیة الی القتل وقبل الافضاء لا یصیر سببا للهلاک فلا یضمن ثم اقام الدلیل علی ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصید محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف السلم ای اذا دل احد السارق علی مال المسلم لا یضمن فان کونه محفوظا لیس بالبعد عن الناس فقط بل لکونه فی الحرم ومن حق من دخل الحرم ان یأمن وصید الحرم ای اذا دل علیه علی الحرم فانه یضمن لان کونه محفوظا لیس للبعد عن الناس بل لکونه فی الحرم ومن حق من دخل الحرم ان یأمن لانه یتخلل بین سبب وموقع الضمان الی القتل وبین الحکم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبی قتل نفسه وان سقط عن یده فجرحه یضمن لانه لم یتخلل بینهما فعل فاعل مختار فیضاف الحکم الی السبب وهو الدلو ومنه ای من السبب ما هو سبب مجازا کالتطلیق والعتاق والنذور المعلقة فالمعلق صفة التطلیق والعتاق والنذر یحنث ان دخلت الدار فانت طالق او ان دخلت فعبده حر وان دخلت فله علی کذا للجزاء متعلق لغة بما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتاق والمنذور لا الحنث یعلم مما توصل الیه ان الشرط علی خطر الوجود ای لان هذه الامور المعلقة بما لا توصل الجزاء وهذا دلیل علی کونها سببا مجازا وکالیمین بالله للکفارة ای سبب للکفارة مجازا لانها ای الیمین بالله فرع توصل الی الکفارة اذا الکفارة تجب عند الحنث فلا تکون الیمین موصلة الی الکفارة فلا تکون سببا لها حقیقة بل مجازا لما وجد الشرط بها صورة تعلیق الطلاق والعتاق والنذر الشرط بعینه الایجاد السابق فلا حقیقة تخلل الیمین للکفارة فان الحنث عنها وعند الشافعی ایضا سبب معنی العلل حتی ابطل التعلیق بالملک ای قال لاجنبیة ان نکحتک فانت طالق او لعبد ان ملکتک فانت حر یکون باطلا لعدم الملک عند وجود العلة وجوز التکفیر بالمال قبل الحنث لوجود التعجیل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب کالزکوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

العلة فعلا اختیاریا کما فی مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله فی بعض نسخ المتن سبب حقیقی لم یلزم موقعه علی الا یخفی قوله بخلاف ما اذا زالها یعنی لو زوج امرأة ولیها او وکیلها علی شرط انها حرة فاذا هی امة یضمن الوکیل والولی للتزویج قیمة الولد لان التزویج موضوع للاستیلاد وطلب النسل فیکون المزوج صاحب العلة وایضا الاستیلاد مبنی علی التزویج المشروط بالحریة وصف فائت فیصیر وصف الحریة بمنزلة العلة کالتزویج فیکون الشرط حاصلا بفعله قوله ازالة الامن سبب الضمان ای ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال کونه محرما علة للاضمان وجب له فلو لم یکن الدال محرما حین قتل المدلول الصید لم یجب الضمان وحقیقة الدلالة الاعلام ای احداث العلم فی الغیر فیجب ان لا یکون المدلول عالما بمکان الصید وان لا یکذب الدال فی ذلک قوله وصید الحرم ای بخلاف صید الحرم اذا دل علیه غیر المحرم رجلا فقتله فان الدال لا یضمن فی الاظهر لان صید الحرم محفوظ لیس بالبعد عن الناس حتی یکون الدلالة علی ازالة الامن وموجبة الضمان بل هو محفوظ بکونه صید الحرم الذی جعله الله تعالی امنا لیبقی مدة بقاء الدنیا فتعرض الصید فیه بمنزلة اتلاف الاموال المملوکة والموقوفة ولهذا یکون ضمانه ضمان الملک لا یتعدد ویتعدد الجانی بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم علی صید الحرم کان الضمان بالجنایة علی الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعایة الی السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان علی الساعی قلت مسئلة اجتهادیة اختلفوا بها فبقیاس یستحسن بالعبد عن الناس حتی فوجابه من الوحی وهو اضرب بالید او السکین قوله کالتطلیق ای کالصیغ الدالة علی تعلیق الطلاق والعتاق والنذر بشیء فانها قبل وقوع المعلق علیه سبب مجازا لیترتب علیها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لا فضائها الیه فی الجملة لا اسباب حقیقة اذ ربما لا یفضی الیه بان لا یقع المعلق علیه قوله الجزاء حال من التطلیق وما عطف علیه ای کالتطلیق ونحوه حال کونها سببا بالجزاء ولو کان متعلقا بقوله ما هو سبب علی ما رجح المصرح لکان المعنی ومنها ما هو سببا مجازا کالطلاق المعلق ونحوه وکالیمین للکفارة وفساده واضح ثم تسمیة هذه الصیغ سببا مجازیا انما هی قبل وقوع المعلق علیه کما فی الدار شملا واما بعده فیصیر تلک الایقاعات علة حقیقیة لتاثیرها فی وقوع الاجزیة بها لانه الاتصال بها بمنزلة البیع للملک وذلک ان الشرط کان فی الابتداء مانعا فاذا زال المانع انعقدت علة حقیقة بمنزلة الایقاعات المنجزة وبهذا الخلاف ما اذا قال والله لا اوخل هذه الدار فدخلها فان علة الکفارة لا یصیر سببا

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة بهذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجاز وهذا تبيين ان التعليق عن بطل التعليق ام لا فعندنا فرح لان المالك المكره والمحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجوده حقيقة او حكما بجانب الموجود عند وجود الشرط الا ان المحل صح فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال المحل لا يبطله زوال الملك يبطله وقال صورته المسئلة اذا قال لمرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال انها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق عند زفر لا يبطل التعليق الطلاق وهو قول الشافعي شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط موزمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق انما يقتصر الى الملك فاما التعليق فانما يقتصر الى حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك القطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط الاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل الفيء وانما اورد زوال المحل على وقوع الطلاق الثلث في قوله الحالي فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فانا اتبعين شرعت للبر فلا بد ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون الجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا يتحلل ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا دخول الدار لا يتحقق ان دخلت الدار يترتب عليه ما لا يملك الخوف الى الجزاء وهو وقوع الطلاق فانما لم تكن قوية الا كما تضمنا لكون ما فيه من التعسف فالمراد بكون البر مضمونا انما يبطله زوال المحل اي يبطل التعليق زوال المحل وهو ان يقع الثلث فلا زوال الملك وهو ان يقع واحدة او اثنتان لا يكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف به التعليق على وجود الشرط فيكون ناقصا في الطلقات التي يملكها بعد النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الحالة فلا تعلقات فانما يتوقف بالتزوج فان البر فيه مضمون جزاء لوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه معنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الا اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا والمراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون الجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا

اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يقضي الى الكفارة وانما يقضي اليها الحنث الذي هو ضد البر فانه عنه تكليف بصلح علة للشبهة وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التأثير فكيف ان هذا القسم جعل مجازا على الاقتضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قيدا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا بهذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وينهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا والقسم الذي فيه معنى العلة سببا مجازا بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوصه باسم المجاز والعلاقة ان يئول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه فيفيد نظرا الى المآل لا يصير سببا حقيقيا بل على ما سبق اللهم الا ان يراد بالسبب بحسب اللغة والا فلي ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان الرفع افضا الى الحكم ولو بواسطتين

قوله ثم عند نا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا اشبه الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف ليظهر في مسئلة ابطال التخيير الطلاق تعليقه وقد ذكرنا في كتاب استدلال زفر على عدم الابطال والا ولا وجه لسلم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا عنه اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يقتصر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان يقول ان تزوجتك فانت طالق بل انما يقتصر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققة عند فوات البر بحيث يخوف نزوله على من حاول فعله وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين بتحققها وان علقه لغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك عنده عند وقوع الشرط وفوات الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاءه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصه

دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عدوته عند وجود الشرط اتفاقا فلذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق لبقاء المحل كما انه اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التخيير يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالبدء او بغيره انما شرعت للمراعي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقويته جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير البدء تعالى مضمونا بالجزاء اي يلزم المحلوف بسن الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالبدء تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من المحلوف المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للمغصوب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق فاوجب بخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود بسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد من شبهة ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير المحل وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال المحل بان يطلقها ثلثا فالفوات محل الجزاء كما يبطله يبطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت لم يعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات اصل الملك كما فات بالطلاق البائن والموت والتقبيل ابنه الملك بجامع قلت لما فات بالطلاق البائن والموت والتقبيل ابنه الملك فات اصل المحل لانه لا بد في التعليق من وجود المحل عند وجود الشرط وقد لا يكون عند وجود ح فلا تبقى للطلاق في طريقة العراقيين اذا انعدم المحل بقاء بالملك لبقاء التعليق كما يشترط المحل ان محاية الطلاق ثبت بحجية النكاح هي تبقى الى بقاء المحل الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انشاءا وابقاءا فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف ان تطليقات هذا الملك تبقى للجزاء فيبطل اليمين لفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين لما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوعبها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما او اليمين لا يتحقق الا باشتراط والجزاء لا كثر الامر انه بوقوع كمين الطلاق ويمين الخناق ونقض هذا الطريق باذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها متين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولو اصر رح بمسلم الائمة وفخر الاسلام رح بان بطلان التعليق بانعدام المحل لانه المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد ولما الجواب عن استدلال فخر رح فهو انا نشترط في التعليق غير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم في الشرط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط تحقق ضرورة ان الشرط انما هو ليتحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يستغني عما ذكره المصنف من ان الشرط في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اذ العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط هنا اعني في صورة التعليق بالترتب بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يستلزم ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبار الشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا تثبت حيث لا يثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير المحل وانما يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل الظهار هو الرجل لان عمله المنع عن الوطء

واعلم ان الكلام من الاحكام سبب ظاهر يترتب الحكم عليه على ما مر فی فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب فی الآفاق والانفس وجودا انما يصح ايمان الصبی وان لم يخاطب به

وذلك فی الرجل وهو قائم لم تجدد ولان عمله ليس فی البطلان محل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل فی منع الزوج عن الوطی الحلال الی وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الآن ابتداء اظهار لا يتصور فی غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة قوله اعلم ان الكلام من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يورد وا فی آخر مباحث اقسام الحكم بالبيان اسباب الشرائع لما فی الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصرح لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلك ولم يرد هذا البحث بعد ذكر السبب صدره بكلمة اعلم تنبيها على انباء جليل القدر فی فن الاصول يجب ضبطه وعليه فلا كما يزعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما ثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة نصب الادلة والعلم انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الی ايجاب الله تعالی لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الی اسباب آخر لزم تواردالعلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا وسببا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك فی العبادات فانها اذا قصد فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف ايجاد الاسباب وتسليم النفس للعقوبة الی الاسباب ونفس الوجوب الی الخطاب والجواب انا لا كلام فی ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانما النزاع فی ايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الی ما هو سبب فی الظاهر بجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الی معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الی غير ذلك الی ما ذكرنا اشار لقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر فی فصل الامر قوله فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى ای التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم ای كون جميع ما سوی الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمی العالم لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء فی ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى لا انه نسب الی سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والتزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذی هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلی وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن الكمالات وينفی جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزمانی على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات يعنی المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وانه لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب هو النظر الی كل واحد بل حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فی ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا فی الآفاق وفی انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واشتهارا واما فان كل حادث فله محدث بانفسه وبالسموات والارضين فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبی المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار بالصدر عن النظر والتامل اذ الكلام فی الصبی العاقل وهو اصل لذلك بدليل ان الايمان قد تحقق فی تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعی وذلك فی الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا لعدم غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف فی المعتبر فی الخطاب فيسقط عنه الادا دون القضا لتحقق السقوط فی بعض الاحوال كما اذا اغمی عليه او اسلم فی دار الحرب او كان يومن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الادا مبنی على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشائخ فالصبی اذا بلغ فی شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشائخ اذ وجوب الادا بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الادا انما يتشتت طائفيه الخطاب اذا كان فی حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يتبنى

بقيه مستفاد صفحه ۴۵۲
قوله ۴۵۲
۴۵۳
۴۵۴
۴۵۵
۴۵۶
۴۵۷
۴۵۸
۴۵۹
۴۶۰
۴۶۱
۴۶۲
۴۶۳
۴۶۴
۴۶۵
۴۶۶
۴۶۷
۴۶۸
۴۶۹
۴۷۰
۴۷۱
۴۷۲
۴۷۳
۴۷۴
۴۷۵
۴۷۶
۴۷۷
۴۷۸
۴۷۹
۴۸۰
۴۸۱
۴۸۲
۴۸۳
۴۸۴
۴۸۵
۴۸۶
۴۸۷
۴۸۸
۴۸۹
۴۹۰
۴۹۱
۴۹۲
۴۹۳
۴۹۴
۴۹۵
۴۹۶
۴۹۷
۴۹۸
۴۹۹
۵۰۰
۵۰۱
۵۰۲
۵۰۳
۵۰۴
۵۰۵
۵۰۶
۵۰۷
۵۰۸
۵۰۹
۵۱۰
۵۱۱
۵۱۲
۵۱۳
۵۱۴
۵۱۵
۵۱۶
۵۱۷
۵۱۸
۵۱۹
۵۲۰
۵۲۱
۵۲۲
۵۲۳
۵۲۴
۵۲۵
۵۲۶
۵۲۷
۵۲۸
۵۲۹
۵۳۰
۵۳۱
۵۳۲
۵۳۳
۵۳۴
۵۳۵
۵۳۶
۵۳۷
۵۳۸
۵۳۹
۵۴۰
۵۴۱
۵۴۲
۵۴۳
۵۴۴
۵۴۵
۵۴۶
۵۴۷
۵۴۸
۵۴۹
۵۵۰
۵۵۱
۵۵۲
۵۵۳
۵۵۴
۵۵۵
۵۵۶
۵۵۷
۵۵۸
۵۵۹
۵۶۰
۵۶۱
۵۶۲
۵۶۳
۵۶۴
۵۶۵
۵۶۶
۵۶۷
۵۶۸
۵۶۹
۵۷۰
۵۷۱
۵۷۲
۵۷۳
۵۷۴
۵۷۵
۵۷۶
۵۷۷
۵۷۸
۵۷۹
۵۸۰
۵۸۱
۵۸۲
۵۸۳
۵۸۴
۵۸۵
۵۸۶
۵۸۷
۵۸۸
۵۸۹
۵۹۰
۵۹۱
۵۹۲
۵۹۳
۵۹۴
۵۹۵
۵۹۶
۵۹۷
۵۹۸
۵۹۹
۶۰۰
۶۰۱
۶۰۲
۶۰۳
۶۰۴
۶۰۵
۶۰۶
۶۰۷
۶۰۸
۶۰۹
۶۱۰
۶۱۱
۶۱۲
۶۱۳
۶۱۴
۶۱۵
۶۱۶
۶۱۷
۶۱۸
۶۱۹
۶۲۰
۶۲۱
۶۲۲
۶۲۳
۶۲۴
۶۲۵
۶۲۶
۶۲۷
۶۲۸
۶۲۹
۶۳۰
۶۳۱
۶۳۲
۶۳۳
۶۳۴
۶۳۵
۶۳۶
۶۳۷
۶۳۸
۶۳۹
۶۴۰
۶۴۱
۶۴۲
۶۴۳
۶۴۴
۶۴۵
۶۴۶
۶۴۷
۶۴۸
۶۴۹
۶۵۰
۶۵۱
۶۵۲
۶۵۳
۶۵۴
۶۵۵
۶۵۶
۶۵۷
۶۵۸
۶۵۹
۶۶۰
۶۶۱
۶۶۲
۶۶۳
۶۶۴
۶۶۵
۶۶۶
۶۶۷
۶۶۸
۶۶۹
۶۷۰
۶۷۱
۶۷۲
۶۷۳
۶۷۴
۶۷۵
۶۷۶
۶۷۷
۶۷۸
۶۷۹
۶۸۰
۶۸۱
۶۸۲
۶۸۳
۶۸۴
۶۸۵
۶۸۶
۶۸۷
۶۸۸
۶۸۹
۶۹۰
۶۹۱
۶۹۲
۶۹۳
۶۹۴
۶۹۵
۶۹۶
۶۹۷
۶۹۸
۶۹۹
۷۰۰
۷۰۱
۷۰۲
۷۰۳
۷۰۴
۷۰۵
۷۰۶
۷۰۷
۷۰۸
۷۰۹
۷۱۰
۷۱۱
۷۱۲
۷۱۳
۷۱۴
۷۱۵
۷۱۶
۷۱۷
۷۱۸
۷۱۹
۷۲۰
۷۲۱
۷۲۲
۷۲۳
۷۲۴
۷۲۵
۷۲۶
۷۲۷
۷۲۸
۷۲۹
۷۳۰
۷۳۱
۷۳۲
۷۳۳
۷۳۴
۷۳۵
۷۳۶
۷۳۷
۷۳۸
۷۳۹
۷۴۰
۷۴۱
۷۴۲
۷۴۳
۷۴۴
۷۴۵
۷۴۶
۷۴۷
۷۴۸
۷۴۹
۷۵۰
۷۵۱
۷۵۲
۷۵۳
۷۵۴
۷۵۵
۷۵۶
۷۵۷
۷۵۸
۷۵۹
۷۶۰
۷۶۱
۷۶۲
۷۶۳
۷۶۴
۷۶۵
۷۶۶
۷۶۷
۷۶۸
۷۶۹
۷۷۰
۷۷۱
۷۷۲
۷۷۳
۷۷۴
۷۷۵
۷۷۶
۷۷۷
۷۷۸
۷۷۹
۷۸۰
۷۸۱
۷۸۲
۷۸۳
۷۸۴
۷۸۵
۷۸۶
۷۸۷
۷۸۸
۷۸۹
۷۹۰
۷۹۱
۷۹۲
۷۹۳
۷۹۴
۷۹۵
۷۹۶
۷۹۷
۷۹۸
۷۹۹
۸۰۰
۸۰۱
۸۰۲
۸۰۳
۸۰۴
۸۰۵
۸۰۶
۸۰۷
۸۰۸
۸۰۹
۸۱۰
۸۱۱
۸۱۲
۸۱۳
۸۱۴
۸۱۵
۸۱۶
۸۱۷
۸۱۸
۸۱۹
۸۲۰
۸۲۱
۸۲۲
۸۲۳
۸۲۴
۸۲۵
۸۲۶
۸۲۷
۸۲۸
۸۲۹
۸۳۰
۸۳۱
۸۳۲
۸۳۳
۸۳۴
۸۳۵
۸۳۶
۸۳۷
۸۳۸
۸۳۹
۸۴۰
۸۴۱
۸۴۲
۸۴۳
۸۴۴
۸۴۵
۸۴۶
۸۴۷
۸۴۸
۸۴۹
۸۵۰
۸۵۱
۸۵۲
۸۵۳
۸۵۴
۸۵۵
۸۵۶
۸۵۷
۸۵۸
۸۵۹
۸۶۰
۸۶۱
۸۶۲
۸۶۳
۸۶۴
۸۶۵
۸۶۶
۸۶۷
۸۶۸
۸۶۹
۸۷۰
۸۷۱
۸۷۲
۸۷۳
۸۷۴
۸۷۵
۸۷۶
۸۷۷
۸۷۸
۸۷۹
۸۸۰
۸۸۱
۸۸۲
۸۸۳
۸۸۴
۸۸۵
۸۸۶
۸۸۷
۸۸۸
۸۸۹
۸۹۰
۸۹۱
۸۹۲
۸۹۳
۸۹۴
۸۹۵
۸۹۶
۸۹۷
۸۹۸
۸۹۹
۹۰۰
۹۰۱
۹۰۲
۹۰۳
۹۰۴
۹۰۵
۹۰۶
۹۰۷
۹۰۸
۹۰۹
۹۱۰
۹۱۱
۹۱۲
۹۱۳
۹۱۴
۹۱۵
۹۱۶
۹۱۷
۹۱۸
۹۱۹
۹۲۰
۹۲۱
۹۲۲
۹۲۳
۹۲۴
۹۲۵
۹۲۶
۹۲۷
۹۲۸
۹۲۹
۹۳۰
۹۳۱
۹۳۲
۹۳۳
۹۳۴
۹۳۵
۹۳۶
۹۳۷
۹۳۸
۹۳۹
۹۴۰
۹۴۱
۹۴۲
۹۴۳
۹۴۴
۹۴۵
۹۴۶
۹۴۷
۹۴۸
۹۴۹
۹۵۰
۹۵۱
۹۵۲
۹۵۳
۹۵۴
۹۵۵
۹۵۶
۹۵۷
۹۵۸
۹۵۹
۹۶۰
۹۶۱
۹۶۲
۹۶۳
۹۶۴
۹۶۵
۹۶۶
۹۶۷
۹۶۸
۹۶۹
۹۷۰
۹۷۱
۹۷۲
۹۷۳
۹۷۴
۹۷۵
۹۷۶
۹۷۷
۹۷۸
۹۷۹
۹۸۰
۹۸۱
۹۸۲
۹۸۳
۹۸۴
۹۸۵
۹۸۶
۹۸۷
۹۸۸
۹۸۹
۹۹۰
۹۹۱
۹۹۲
۹۹۳
۹۹۴
۹۹۵
۹۹۶
۹۹۷
۹۹۸
۹۹۹
۱۰۰۰

والصلوة الوقت على ما مر والزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببا للنصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان العفو لا يحول الا بالمال النامي والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا والصوم ايام شهر رمضان كل يوم سبب لصوره والصدقة الفطر راس يمونه وعلى علية وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن يمونون عن اما لانتزاع الحكم عن السبب لان يجب عليه فيؤدي عنه غيره وكما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول والايضا تتضاعف الوجوب تتضاعف الراس الا ضافة الى الفطر تعارضه الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب بدا جواب سوال وهو ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف

صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله** للصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت علما مر تحقيق ذلك في فصل المتعلق وليعلم ان المامور به قد يكون مطلقا ومؤقتا **قوله** للزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال اضافتها اليه مثل قوله عليه السلام ما توا رابع عشر اموالكم و لتضاعف الوجوب تضاعف المسبب مع وقت واحد واعتبر الغني لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الذي لا كمال الكفاية يكون بالنامي بالصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه سبب المؤدي اليه وهو الحول الستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة تتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما ينا سبه فصار الحول شرطا وتجدد النماء وتجدد المال الذي هو السبب بالحول والمالح صف النماء والمال هذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم الفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام مليا ليها لان الشهر اسم للجميع وسببية باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يعتبر قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب وقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم سببان لجزء لا يحل المعنى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرط وجوده بالتقاض بعدريان نوا قضه فيتعلق بسببه على حدة واما جواز النية بالليل وجوب التضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه في باب الامر **قوله** وعن اما لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن يدل على انتزاع الشئ عن الشئ والفصل عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقرار اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عن غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وبذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ الخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب بهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا القول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب وان كانت في الشرع كحجة الاسلام صلوة المسافر وتضاعف الوجوب تضاعف غير السبب ليس بواجب بل لان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر وانما انكر ان الوجوب

ويذكر في الاسرار ايضا

فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجرى فى التضاعف وايضا وصف المؤنة اى
فى قوله عليه السلام او دواعم تموتون يرجح سببية الراس للحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بتحقيق الخراج
وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض باعتبار الخارج وهو متبوع الارض جاز العشر الخارج عبادة اجتمع العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة
فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببيته للارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديره بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض
عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار اسببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اى
لاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى رح وللطهارة ارادة الصلوة
والحدث شرط وللحدود

تتكرر بالوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيجدد الحاجة
قوله فهذا الدليل اقوى لاشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح
بانه ترجيح بالقوة **قوله** وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام او دواعم تموتون يشعر بان هذه الصدقة تجب
وجوب المؤن فى الاصل فى وجوب المؤن الراس الذى يلى عليه كما فى العبيد والبهائم فتقيد ايضا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** وللحج اى سبب الوجوب للحج هو البيت
بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير فالوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
لوجوبه اذ الجواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انهما سببا للعشر
بالنماء الحقيقى والخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر تقدر بحسب الخارج فلا بد من تحقيقه والخراج تقدر بالدراهم فيكفى النماء
التقديرى فقولا بتحقيقه الخارج متحقق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يتقدر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم بقاء العالم الى الحين الموعود
وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقابلة الذابين عن الدار الخائفين لها عن الاعداء والعشر
للمجاهدين والصغار الذين هم يستنزل النصر على الاعداء وتسقط فى سنة اتهما فيكون النفقة على الفريقين فى النفقة على الارض تقديرا نم باعتبار النماء الحقيقى
العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعنى الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة لما فى الاشتغال
بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاصغار والاكبار والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدراهم من راس الخطاب فى هذا الصلح سببا للمذلة والصغار وضرب
ما يوجب بمنزلة الجزئية والاختيار فى الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج
عقوبة فيقتضيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان فى سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعى رح يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج
من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة ارادة الصلوة لتر تبها عليها فى قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة وشمل هذا الشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بتبوتها وسقوطها بسقوطها
فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون امداد تها والحديث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون العبد قوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلما
يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ وقبل وقت
الصلوة وستدام الى الوقت جازت الصلوة بهلان المعتبر فى الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشئ ما يقتضى اليه ولا يزيل الحدث
يزيل الطهارة دنيا فيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل الوجوبها ولا يلزم فيما يقتضى اليه لا يقتضى الزوال كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلوة كان شرطا للصلوة
لان شرط الشرط والشرط الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا لم يتأخر عن الاول لان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها
والمشروط يتأخر وجوبا عن الثانى لان شرط صحة الصلوة هو شرط وجوب الطهارة والسبب ارادة الصلوة لنفسها والسبب وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر

والحد والعقوبات بالنسب الیہ من سرقۃ وقتل والکفارات بالنسبۃ الیہ من مرادفین بین الحظر والاباحۃ ولشرعیۃ المعاملات للبقاء المقدر اے للعالم وللاختصاصات الشرعیۃ التصرفات المشروعۃ کالبیع والنکاح ونحوہما واعلم ان مایترتب علیہ الحکم ان کان شیئا لایدرک بالعقل تاثیرہ ولایکون الصنع المکلف کالوقت للصلوۃ یخص باسم السبب وان کان الصنع بحیث یدرک العقل الحکم کالبیع للملک فہو علۃ ویطلق علیہ اسم السبب ایضا مجازا وان لم یکن ہو الغرض کالشراء للملک المتعۃ فان العقل لایدرک تاثیر لفظ اشتریت فی ہذا الحکم وہو بصنع المکلف ولیس الغرض من الشراء ملک المتعۃ بل ملک الرقبۃ فہو سبب وان ادرک العقل تاثیرہ کما ذکرنا فی القیاس یخص باسم العلۃ واما الشرط

قولہ واما الحد والعقوبات یرید ان السبب یکون علی قول الحکم فاسباب الحدود والعقوبات المحضۃ تکون محظورات محضۃ کالزنا والسرقۃ والفسق واسباب الکفارات اما فیہ معنی العبادۃ والعقوبۃ یکون امورا دائرۃ بین الحظر والاباحۃ مثل الحظر فی رمضان من حیث انہ زنا فی فعل الصوم الذی ہو معلوم کونہ مباحا ومن حیث انہ جنایۃ علی العبادۃ محظور وکذا الظہار والقتل الخطاء وصید الحرم ونحو ذلک فان فیہا کلہا حاجۃ من الحظر والاباحۃ بخلاف مثل الشرب والزنا فانہ یلاقی حراما محضا فان قیل ظاہر ہذا الکلام مشعر بان سبب کفارۃ الیمین ہو الیمین وانہا دائرۃ بین الحظر والاباحۃ وقد سبق ان السبب الحقیقی ہو الحنث والیمین سبب مجازا قلنا ہی الکلام ہہنا علی السببیۃ المجازیۃ لانہا اظہر وہو اشہر حتی ذکر صاحب الکشف ان سبب الکفارۃ الیمین بلا خلاف لاضافتہا الیہا الا انہا سبب بصفۃ کونہا مقصودۃ لانہا الدائرۃ بین الحظر والاباحۃ لان الغموس شرعت زجرا عن الحنث فی الیمین ہو البر اختیارا عن حنث حرمۃ اسم اللہ تعالی والکفارۃ خلف عن البر بصیر کانہ لم یفت فیشترط فوات البر لتکامل الجبر بین الخلف والاصل والیمین وان انعدمت بعد الحنث فی قول الاصل عنی البر لبقاءہا قائمۃ فی حق الخلف فالسبب فی الاصل والخلف واحد **قولہ** الشرعیۃ المعاملات یعنی ان ارادۃ اللہ تعالی بالقاء الحکم الی جمیع جملۃ وزمان قدرۃ بسبب شرعیۃ البیع والنکاح ونحوذلک وتقریرہ ان اللہ تعالی قد رہذا النظام المنوط بنوع الانسان بالقاء الی قیام الساعۃ وہو مبنی علی حفظ الانواع بما فیہا بالقاء النوع والانسان لغرضا عتدال مزاجہ فیفتقر فی البقاء الی امور رضاعیۃ فی الغذاء واللباس والمسکن وذلک یفتقر الی المعاونۃ والمشارکۃ بین افراد النوع ثم یحتاج التوالد والتناسل الی الزوجین المذکور والانات وقیام المصالح وکل ذلک یفتقر الی اصول کلیۃ مقررۃ من عند الشارع بما یحفظ الہدی والنظام منہم فی باب المناکحات المتعلقۃ ببقاء النوع والمبایعات المتعلقۃ ببقاء الشخص اذ کل احد یشتہی ما یلائمہ ویغضب علی من یزاحمہ فیقع الجور ویختل امر النظام فلہذا السبب شرعت المعاملات **قولہ** وللاختصاصات قد سبق ان من الاحکام ما ہو اثر لافعال العباد کالملک فی البیع والحل فی النکاح والحرمۃ فی الطلاق وہذہ تسمی الاختصاصات الشرعیۃ سببہا الافعال التی ہی آثارہا وہی التصرفات المشروعۃ کالایجاب والقبول شملہ والحاصل ان الفقہ ہو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ علی ما مر فہی اما ان یتعلق بامر الآخرۃ وہی العبادات او بامر الدنیا وہی اما ان تتعلق ببقاء الشخص وہی المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وہی المناکحات او باعتبار المدینۃ وہی العقوبات وبہذا الاعتبار والترتیب جعل اصحاب الشافعی رح الفقہ اربعۃ ارکان فاسباب کل من ذلک یناسب علی التفصیل **قولہ** واعلم لما کان المتعارف فی العلۃ والسبب ما یکون لہ نوع تاثیر ولایوجد ذلک فی بعض ما جعل علۃ وسببا للاحکام وکان المصطلح فیما سبق ان العلۃ تاثیر دون السبب وکان بعض ما سماہ ہہنا سببا قد جعلہ فیما سبق علۃ ونفی کونہ سببا اشار ہہنا الی اختلاف الاصطلاحات ازالۃ للاستبعاد ونفیا للتوہم الاعتراض وہذہ الاصطلاحات ماخوذۃ من اطلاق القوم ولامشاحۃ فیہ **قولہ** واما الشرط فہو علی ما ذکر المصرح اربعۃ شرط محض وشرط فیہ معنی العلۃ وشرط فیہ معنی السببیۃ وشرط مجازا ای سمی مجازا ومعنی لاحکما ووجہ الضبط ان وجود الحکم ان لم یکن مضافا الیہ فہو الزائد کالشرطین الذین علق بہما الحکم وان کان فان تخلل بینہ وبین الحکم فعل فاعل مختار غیر منسوب الیہ وکان غیر متصل بالحکم فہو الثالث کعلق قید العبد والا فان لم یعارضہ علۃ تصلح لاضافۃ الحکم الیہا فہو الثانی کشق الذق وان عارضہ فہو الاول کدخول الدار فی انت طالق ان دخلت الدار وذکر فخر الاسلام قسما خامسا سماہ شرطا فی معنی العلامۃ وہو العلامۃ التی لیست نفسہا لما ان العلامۃ عندہم من اقسام الشرط ولہذا سمی صاحب الہدایۃ الاحصان شرطا محضا بمعنی انہ علامۃ لیس فیہا معنی العلۃ والسببیۃ وقد یقال ان الشرط ان لم یعارضہ علۃ فہو فی معنی العلۃ وان عارضتہ فان کان سابقا

فهو اما شرط محض وهو حقیقی کالشهادة للنکاح والوضوء للصلوة او جعلی وهو کلمة الشرط او لا مثل المرأة التی تزوجها طالق وقد مر ان اثر التعلیق عند نا منع الحلیة وعنده منع الحکم والمانع شرط فی حکم العلة وهو شرط لا باعتبار فقده علة لصلاحیتها للاضافة الیه فیضاف الیه کما اذا ارتج شهود الشرط وحدهم فشهدوا ان رجعوا فهم شهود الیمین لیضمن الثانی فقط کما اذا اجتمع السبب والعلة کشهود التخییر والاختیار کما اذا شهد شاهدان ان الزوج خیر امرأته واخران ان المرأة اختارت نفسها فقضی القاضی بوقوع الطلاق ثم رجع الخیر فشهود یضمن شهود الاختیار لشهود التخییر بسبب وشهود الاختیار علة فان قال المولی ان کان قبل عبدی عشرة ارطال فهو حر ثم قال ان اکل فهو حر فشهد شاهدان ان زنة عشرة ارطال قضی القاضی بالتقریر ثم حلف فاذا هو ثمانیة یضمنان قیمة عبد عند ابی حنیفة رح لان القضاء بالعتق نفذ ظاهرا وهو باطنا عند نا بالعلة لا بالصلاحیة للعلة قضاء القاضی بالعتق نفذ ظاهرا وباطنا لا بالصلاحیة للضمان لکونه غیر متعد فانه قضی بناء علی شهادة شاهدین بخلاف رجوع الخیر فانه یضمن ای شهود الیمین وشهود الشرط فان العلة تقصد للضمان لانها اثبت العتق بطریق التعدی وعندهما لا یضمنان لان القضاء لا ینفذ فی الباطن فیتبین تعجیل التقیید وکذا اذا قرابیر عطف علی المثالین المذکورین وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة التقیید والتشبیه فان هناک شرطا لا باعتبار فصار علة تصلح للاضافة الیها والشرط هو الخطر لان علة السقوط هو الثقل لکون الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بین ان العلة لا تصلح للاضافة الیها لان الحکم وهو الضمان لا یضاف الیها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبیعی

کان فی معنی السبب وان کان تقارنا او متراخیا فهو شرط محض وفیه نظر قوله وهو ای شرط محض هو ما یتوقف علیه الشیء فی الواقع ویلزم من انتفائه انتفاء الحکم بدونه اصلا کالشهود للنکاح والوضوء للصلوة وانما جعلی ان یعتبره المکلف ویعلق علیه تصرفاته لغة بکلمة الشرط سمی ان تزوجتک فانت طالق او بدلالة کلمة الشرط بان یدل الکلام علی التعلیق دلالة الشرط علیه مثل المرأة التی تزوجتها طالق لانی فی معنی ان تزوجت امرأة فهی طالق باعتبار ان ترتب الحکم علی الوصف تعلیق له کالشرط قوله وقد مر اشارة الی بیان اثر الشرط الجعلی فانه لیس بمنزلة الشرط الحقیقی بحیث لا یصح الحکم بدونه قوله فیضاف الی الخ اذا لم یعارض الشرط علة صالحة للاضافة الحکم الیها فالحکم یضاف الی الشرط الحقیقی لانه ثبت به العلة فی توقف الحکم علیه بخلاف ما اذا وجدت حقیقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والحلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغیر المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضی القاضی بوقوع الطلاق ولزم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا النصف لانهم شهود التزوج واما المرأة فلا تضمن شیئا لانهم شهود الشرط والسالم عن معارضة العلة الصالحة للاضافة الحکم الیها واذا رجع شهود دخول الدار شهود الیمین الی التعلیق جمیعا فالضمان علی شهود التعلیق لانهم شهود العلة اما باعتبار انها کیل الیها او باعتبار ان العلة اعم من الحقیقة ومما فیه معنی السببیة او باعتبار انه بعد شهادة الفریقین وقضاء القاضی اتصل الحکم بالعلة فلکل العلة وسم وجود العلة الصالحة للاضافة الحکم الیها الا حجة للاضافة الی الشرط فان قیل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالمدینة وآخرون بانه دخل بها بمکة فالضمان علی شهود الدخول سواء کان شرط التزوج علة قلنا هذا معنی علی ان شهود الدخول ابطلوا شهود النکاح عن الضمان حیث اوجبوا علی الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استیفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فیه قوله کشهود التخییر فانه سبب لکونه مقتضیا الی الحکم فی المجلس لا باعتبار علة یحصل بها الزوم المهر فالحکم یضاف الی العلة دون السبب قوله فان قال المتطرف الخ اضافة الحکم الی الشرط فان لا یعارضه علة صالحة للاضافة فحکم الیمین اولا لیس فیه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا قال جعل الله تعالی عبدی ذکر قیمة العبد فهو حر ثم قال ان اهل احد قیمة العبد فهو حر فشهد شاهدان ان زنة العبد عشرة ارطال وقضی القاضی بالعتق ثم حلف فاذا هو ثمانیة ارطال عند ابی حنیفة رح لیضمن الشاهدان قیمة العبد لان قضاء القاضی نفذ ظاهرا وباطنا لا بالصلاحیة للضمان لکونه غیر متعد ولیس شرعی واجب العمل به فلا بد من صیانته عن البطلان باثبات المتصرف فیه مقدما علی القضاء ربطا للقضاء بالواقع فیتبین بخلاف ما اذا بان الشهود عبیدا او کفارا فانه عبرة بالقضاء هم الامکان الوقوف علی حقیقة الصدق وفیما نحن فیه قد سقط اعتبار حقیقة وزن القیمة لانه لا یمکن الاطلاع علی قیمة العبد والحاصل ان نفوذ القضاء ظاهرا وباطنا بتحقق العتق قبل الحلف فلا یکون اضافته الی الیمین عند التعلیق موجبا لاضافة الیها لانه تصرف من المالک فی ملکه من غیر تعدی ولا جنایة کما اذا باع مال نفسه او اکل طعام نفسه فتعلیق الحلف اضافة الی الشرط وهو کون القیمة عشرة ارطال

والمشی مباح فلا یضمن لانضافة الحکم فیضاف الی الشرط لان صاحب الشرط متعد لان صاحب الشرط فیما اذا حضر فی غیر ملکه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل لعدم الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط فی حکم السبب وهو شرط اعترض علیه فعل فاعل مختار غیر منسوب الیه کما اذا حمل قید عبد الغیر فسانق

والشهود قد تعمدوا بالکذب المحض فیجب الضمان علیهم وعند هما یتعلق القضاء ظاهرا لا باطنا لانبنائه علی الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دلیل الصدق فلا یعتبر حجة فی وجوب العمل واذا لم ینفذ باطنا کان العبد رقیقا بعد القضاء ویعتق بحمل المولی القید فلا یضمن الشهود وما ذکرنا من ان العلة هی یمین المالک اعنی تعلیقه العتق بهو المذکور فی اصول فخر الاسلام وغیره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاخصاصات الشرعیة هی التصرفات المشروعة حتی لو ادعی شربی الدار واقام البینة وقضی القاضی کان علة الملک هی الشربی دون القضاء فما ذهب الیه المصنف من ان العلة هی قضاء القاضی دون تعلیق المالک والتحقیق انه بان فی الصورتین ان العتق لم یکن متحققا فی الواقع وانما لزم بقضاء القاضی المبنی علی الشهادة الباطلة وهو حکم مودی الی هلاک المال ففی صورة رجوع الفریقین شهود التعلیق علة متعدیة صالحة لاضافة الضمان الیهما لخلوها عن معنی التعدی فیضاف الی الشرط وهو شهود کون القید عشرة القید العلة غیر صالحة لاضافة الضمان الیهما لخلوها عن معنی التعدی فیضاف الی الشرط وهو شهود کون القید عشرة ارطال لتعدیهم بالکذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الی الحمل المتحقق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهین احدهما ان وزن القید متحقق الوجود والشرط ما یکون علی خطر الوجود وثانیهما ان التعلیق لما کان مقررا بتعرف المالک والشهود قد شهدوا بوجود المعلق علیه کان ذلک فی معنی الشهادة بالتنجیز فکانوا شهود العلة لاثباتهم العتق فی الحقیقة فان قیل نحن لا نثبت الضمان حتی یضاف الی العلة والشرط بل نثبت العتق بلا شیء اجیب بان العتق حکم مودی الی هلاک المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شیء بمنزلة الضمان علی السید فلا بد من الاضافة قوله والمشی مباح یعنی ان المشی وان کانت سببا وهو لیشارک العلة فی الاقتضاء الی الحکم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الی العلة کان ینبغی ان یضاف الحکم الیه دون الشرط الا ان الضمان عدوان فیما یضاف الیه من صفة التعدی لا تعدی فی السبب اعنی المشی لانه مباح وهذا مشعر بانه لو کان المشی ایضا متعدیا کما اذا کان الحفر فی ملک الغیر سقوط الماشی بغیر اذن المالک لم یکن الضمان علی الحافر ولا روایة فی ذلک بل الروایة مطلقة فی ضمان الحافر المتعدی لا یقال مراده ان المشی مباح فی نفسه وان حرم بالغیر فی بعض الصور کما اذا کان فی ملک الغیر لانا نقول الحضر ایضا کذلک والظاهر ان تقیید المشی بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففی بعض الوجوه عن اصحاب الشافعی رح انه لا ضمان علی الخاطر عند تعدی الماشی قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه فی بئر العدوان فانه لا ضمان علی الحافر لان الایقاع علة متعدیة صالحة للاضافة فلا یضاف الی الشرط قوله واما وضع الحجر یعنی ان هذه الامور طرق مفضیة الی التلف فیکون سببا بالحاکم المعلل بخلاف الحضر فانه ازالة للمانع اعنی امساک الارض فیکون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنی للسببیة الا افضاء الی الحکم والتادی الیه من غیر تاثیر وهذا حاصل فی الحفر وحل التقیید فدخل الباب وبخروج ذلک وجوابه المنع قوله وهو ای الشرط الذی فی حکم السبب شرط اعترض علیه ای حصل بعد حصول فعل فاعل مختار غیر منسوب فی ذلک الفعل الی الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعلیق وهو فعل المختار لم یعترض علی الشرط بل العکس وخرج ما اذا فتح الباب علی الشرط فعل غیر مختار بل طبیعی کما اذا شق ثوب الغیر فسال الدانک فتلف وخرج ما اذا کان فعل المختار منسوبا الی الشرط کما اذا فتح الباب علی وجه یفر الطائر فخرج فانه لیس فی معنی العلة ولهذا یضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح فی صورة فتح باب القفص فظهر ممشیا علی الطیران

لایضمن عندنا فان الحمل لما سبق الاباق الذی ہو علۃ التلف صار کالسبب فانہ یتقدم علی صورۃ العلۃ والشرط یتاخر عنہا وکذا اذا وقع باب قفص او صفبل خلافا للمحمد رح لان محل الطیر والبہیمۃ بدر فاذا اخر جا علی فور تسہم وجب الضمان کما فی سیلان بالرزق فان النفار امر طبیعی للطیر کالسیلان للماء الا تری فی اثبات الحکم لانہ قطعہ عن الغیر کالکلب یسیل عن سنن الارسال واذا قال الولی سقط وقال الحافر لا سقط فالقول قولہ ای للحافر فلانہ یدعی صلاحیۃ العلۃ للاضافۃ وقطع الاضافۃ عن الشرط فہو متمسک بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعی الموت بسبب آخر لانہ صاحب علۃ واما شرط اسما لاحکما کما اذا علق الطلاق بالشرطین فاولہا وجود شرط اسما لاحکما حتی اذا وجد الاول فی الملک الثانی لا تطلق وبالعکس تطلق حلا فالزفر رح صورۃ ان یقول لامراتہ ان دخلت ہذہ الدار وہذہ الدار فانت طالق فابانہا فدخلت احدہما ثم تزوجہا فدخلت الاخری یقع الطلاق عندنا ولان الملک شرط عندہ وجود الشرط صحۃ الجزاء لا لصحۃ الشرط فیشترط عندہ الشاء لا الاول

الطائر منسوب الی الفقہ بل علی ان فعل الطائر بدر فیلحق بالافعال الغیر الاختیاریۃ کسیلان المائع قولہ لایضمن عندنا مشعر بالخلاف ولیس کذلک قولہ فان الحمل بیان لکون حل القید فی حکم سبب للتعلیل لعدم الضمان وتقریرہ ان الشرط المحض یتاخر عن صورۃ العلۃ والسبب یتقدمہا لان طریق الی الحکم ومحض البیان یتوسط العلۃ بینہما فیکون متقدما محالۃ وانما قال صورۃ العلۃ لان الشرط المحض یتقدم علی انعقاد ہا علۃ لما سبق من ان التعلیق بہم التعلیۃ الی وجود الشرط فلا بد ان یثبت الشرط حتی تنعقد العلۃ فحل القید لما کان متقدما علی الاباق الذی ہو علۃ التلف کان شرطا فی معنی السبب لانہ فی معنی العلۃ لان العلۃ ہہنا مستقلۃ غیر مضافۃ الی السبب لاحداثہ بخلاف سوق الدابۃ واما اذا امر عبد الغیر بالاباق فابق فانما یضمن بناء علی امر استعمال للعبد وہو غصب بمنزلہ اذا استحمد مرخد سرہ وما یقال فی بیان تقدم السبب علی صورۃ العلۃ ان ما ہو مفض الی الشیء ووسیلۃ الیہ لا بد ان یکون سابقا علیہ لیتمکن لانہ مفض الی الحکم والمطلوب تقدمہ علی صورۃ العلۃ وہہنا نظر وہو ان وجوب اخر الشرط عن صورۃ العلۃ انما ہو فی الشرط التعلیقی لا التحقیقی کالشہادۃ فی النکاح والطہارۃ فی الصلوۃ والتقدم فی التصرفات علی ما سیجیء قولہ لرای المحمد رح ان فعل الطیر والبہیمۃ ہدر شرعا فلا یصلح لاضافۃ التلف الیہ فیضاف الی الشرط وایضا لا یصبران عن الخروج عادۃ فصارا بمنزلۃ الافعال الطبیعیۃ وہی ملحقۃ بالاباق فالمائع کالماء ان کون فعلہما ہدرا وکونہ بمنزلۃ الافعال الطبیعیۃ مستدل فی الاستدلال علی الضمان فسوق کلام المصرح لیس کما ینبغی ولابی حنیفۃ رح ولابی یوسف رح انہ ان اراد ان فعل الطیر والبہیمۃ ہدر فی اضافۃ الحکم الیہ فمسلم لکن لا یناقی اعتبار ہ فی قطع الحکم عن الشرط وان اراد انہ ہدر مطلقا حتی لا یعتبر فی قطع الحکم عن الغیر فمم کما اذا ارسل شخص کلبہ علی صید فمال عن سنن الصید ثم اتبعہ فاخذہ لا یحل لان فعلہ وہو المیل عن سنن ہدر فی اضافۃ الحکم الیہ لکونہ بہیمۃ لکنہ معتبر فی منع اضافۃ الفعل عن المرسل ولا یخفی ان ہذا جواب عن الوجہ الاول فقط من استدلال محمد رح بناء علی ما ساق کلامہ من انہ استدلال واحد فان قیل بہ یثبت فتح الباب شبہا لانہ لکن قد سبق ان الشرط اذا لم یعارضہ علۃ صالحۃ لاضافۃ الحکم الیہا فالحکم یضاف الی الشرط وہہنا کذلک لان فعل البہیمۃ لا یصلح علۃ للضمان قلنا لانم انہ لا یصلح علۃ للضمان علی المالک قد یقال الحکم ہہنا ہو التلف لا الضمان ولا نزاع فی صحۃ اضافتہ الی فعل البہیمۃ قلنا وکذلک صحت اضافتہ الی الفعل الطبعی فینبغی ان لا یضمن فی صورۃ شق الزق قولہ فاذا قال الولی فان عورض بان الظاہر ان الانسان لا یلقی نفسہ فی البیر اجیب بان التمسک بالظاہر انما یصلح للدفع والولی محتاج الی استحقاق الدیۃ علی العاقلۃ فلا بد من اقامۃ البینۃ علی انہ وقع فی البیر بغیر تعمد منہ قولہ واما شرط اسما لا حکما کما اذا قال ان دخلت ہذہ الدار وہذہ فانت طالق فاول الشرطین بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحکم علیہ فی الجملۃ لا حکما لان احد ہما تحقق الحکم عنده فان دخلت الدارین معا فی نکاحہ طلقت اتفاقا وان ابانہما فدخلت الدارین او دخلت احدہما فابانہما فدخلت الاخری لم تطلق اتفاقا وان ابانہما فدخلت احدہما ثم تزوجہا فدخلت الاخری تطلق عندنا فالان اشتراط الملک حال وجود الشرط انما ہو لصحۃ وجود الشرط لا للصحۃ وجود الشرط بدلیل انہما لو دخلت الدارین فی غیر الملک انحلت الیمین ولا بقاء الیمین لان محل الیمین ہی الذمۃ فیبقی ببقائہا ولا یشترط الا عند الشرط الثانی لانہ حال نزول الجزاء المقتضی الملک وبہذا یخرج الجواب عن وجہ قول زفر رح ان الشرطین شیء واحد فی وجوب الجزاء وفی احدہما یشترط الملک وکذا

واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد موجوده متاخرعن وجود صورة العلة كدخول الدار شرط بنهاية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متاخرا قول الذكروا وهو ان الشرط امر متاخرعن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوها كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فانه شرط التعليقي متاخرعن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما للدليل على انه ليس بشرط وبهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي الحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البيرة قطع حبل القنديل والآخران يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فما يتاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم يتقارن للشرط الذي يوجد متاخرعن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ولسيمي هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان تثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه تثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان في نظر في كون الاحصان علة علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة تثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان تثبت ايضا بالشهادة كافرين شهدا على قيد مسلم زنى وهو لاه كافرا نه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان تثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها فينبغي ان تثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فتثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فتثبت احصار بشهادة الكافر قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة

في الآخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصرح المتعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف عليه بل من جهة ازدياد على وجود ذلك الشيء فبيان الشرط والعلة والسبب والشهود انها ما يكون علما على الوجود من غير ان تعلق به وجوب لا وجود الا انهم شتلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه وما انقدم على وجود الزنا فليس في ذلك فان تاخر شرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كالشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكر المصرح واجاب عنه بان لزوم تاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فانما يتوقف عليه الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالمضر المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر عن وجود قطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط لا انه يسمى علامة لمشابهته العلة في عدم الاتصال بالحكم بظاهر كلام المصرح على نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد يكون قيد عشرة اطفال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود النكاح يسمى علامة ولا يسمى شرطا في معنى العلة واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من يعتق في البيرة بعد حفر البيرة فان ثقله الذي هو العلة حصل بعد شهر بالاعتبار انه الامساك عن الارض قوله ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في ان ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن اتصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها ما مور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة التي هي الحصة قوله فان قيل سيجيء هذا السوال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين ولان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه تثبت العتق تبعا ضرورا على المولى الكافر ولا ثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا ما فيه من الضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما متضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى

وہہنا لا تشتہا لان الاحصان لیس الا علامۃ لکن یتضمن ضررا بالمشہود علیہ وہو تکذیبہ ودفع الانکار وہی تصلح لذلک ای شہادۃ الرجال مع النساء تصلح للضرر علی المشہود علیہ وہو المسلم وشہادۃ الکفار بالعکس فانہا لا تصلح علی المسلم وہی تتضمن ضررا بالمسلم ای شہادۃ الکافر تتضمن ہذہ الصفۃ ضررا بالمسلم وہو العبد الذی اعتق احرتہ یثبت علیہ الرجم فلا تصلح لذلک ای لا تصلح شہادۃ الکفار لالزام ضرار بالمسلم وہو ما ذکر من تکذیبہ ودفع انکارہ ورفع منزلۃ الکافر وعلی ہذا ای بناء علی ان العلامۃ لیست فی حکم العلۃ فیجوز ان تثبت بما لا تثبت بہ العلۃ قالا ان شہادۃ القابلۃ علی الولادۃ تقبل من غیر فراش ای فی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجہا والحبل لما ظاہر عطف علی قولہ من غیر فراش ولا اقرار بہ عطف علی قولہ ولا حبل ای بلا اقرار الزوج بالحبل لانہ لم یوجد ہہنا ای فی شہادۃ القابلۃ لا تعیین المولود وہی مقبولۃ فیہ ای شہادۃ القابلۃ مقبولۃ فی تعیین المولود فانما ثبت النسب بالفراش السابق فیکون الفصل علامۃ محضۃ لا حق السابق وعند ابی حنیفۃ رح لا تقبل لانہ اذا لم یوجد سبب ظاہر کان النسب مضافا الی الولادۃ فتشترط لاثباتہا کمال الحجۃ بخلاف ما اذا وجد احد الثلثۃ وہو اما الفراش او الحبل الظاہر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادۃ طلاق تقبل شہادۃ امرأۃ علیہا فی حق الطلاق عندہما لانہ لما ثبت الولادۃ بہا ثبت ما کان تبعا لہا عند ابی حنیفۃ رح لان الولادۃ تشترط للطلاق فیتعلق بہا الوجوب فیشترط لاثباتہ ای لاثبات الشرط ما یشترط لاثبات حکمہ وہو الطلاق کما فی العلۃ فانہ یشترط لاثبات العلۃ ما یشترط لاثبات حکمہا علی ان ہذہ الحجۃ ضروریۃ فلا تتعدی ای شہادۃ المرأۃ الواحدۃ حجۃ ضروریۃ لا تقبل الا فیما لا یطلع علیہ الرجال وہو الولادۃ فلا یتعدی عنہ الی ما لا ضرورۃ فیہ وہو الطلاق لان الطلاق مما یطلع علیہ الرجال فلا تقبل فی حق الرد واکانت مقبولۃ فی البکارۃ والثیابۃ فکذا ہہنا بل یحلف البائع وقال الشافعی رح الاصل فی المسلم العفۃ فالقذف کبیرۃ ثم العجز عن اقامۃ البینۃ یعرف بذلک ای کونہ کبیرۃ لانہ یصیر کبیرۃ عند العجز فیکون العجز علامۃ لتجنایۃ فیثبت سقوط الشہادۃ وہو حکم شرعی سابقا علیہ ای علی العجز عن اقامۃ البینۃ فیجب القذف لتسقط الشہادۃ عندہ الشافعی رح وان لم یجلد وعندنا لا تسقط شہادتہ بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامۃ البینۃ فاقیم علیہ الحد بخلاف الجلد اذ ہو فعل حسی فلا یمکن اقامۃ الجلد سابقا علی العجز عن اقامۃ البینۃ فانہ فعل حسی لا مرد لہ فان اقیم الجلد قبل العجز فربما یکون بغیر حق اما عدم قبول الشہادۃ فانہ حکم شرعی یمکن سبقہ فان تحقق العجز یظہر ان عدم قبول الشہادۃ کان ثابتا حین القذف وان لم یتحقق العجز یظہر انہ کان مقبول الشہادۃ کان حصانا فی ذلک القذف

الکافر فیقبل والثانی الی المسلم فلا یقبل قولہ وہہنا لا تشتہا ای فی صورۃ ثبوت الاحصان بشہادۃ الرجال مع النساء لا یثبت شہادۃ النساء لانہ لا تقبل الاحصان علی سبیل الاستقلال لانہ علامۃ او سبب او شرط فی معنی العلۃ لیکون اثباتہ اثبات العقوبۃ قولہ وہو یصلح الضمیر للشہادۃ وتذکیرہ باعتبار ان المصدر فی معنی ان یشہد الفعل قولہ وہو ما ذکر ای ضرار المسلم فی ہذہ الصفۃ تکذیبہ فی ادعاء الرق ودفع انکارہ ولا ستحقاق الرجم وحاصل الکلام امتناع قبول شہادۃ النساء بخصوصیۃ فی المشہود بہ وہو الوجود ذلک قذف فی الاحصان لانہ علامۃ لا موجب والامتناع قبول شہادۃ الکفار بخصوصیۃ فی المشہود علیہ وہو کونہ مسلما فلا یقبل فی الصورۃ المذکورۃ لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحریۃ تنافی من تعلق مع الرجم قولہ وعند ابی حنیفۃ رح لا تقبل شہادۃ القابلۃ فی الصورۃ المذکورۃ لان الولادۃ فی حد ذاتہا لیست بحجۃ بل بمنزلۃ العلۃ المثبتۃ للنسب ضرورۃ انا لا نعلم ثبوت النسب الا بہا فیشترط لاثباتہا کمال الحجۃ رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاہر او اقرار الزوج بالحبل فان کلا من ذلک دلیل ظاہر یستند الیہ ثبوت النسب فیکون الولادۃ علامۃ معرفۃ قولہ واذا علق بالولادۃ طلاق یعنی فیما اذا لم یکن الحبل ظاہرا او الزوج مقرا بہ او لو وجد احدہما فعند ابی حنیفۃ رح یثبت بمجرد اقرارہا بالولادۃ کما فی تعلیق الطلاق بالحیض ووجہ ایراد ہذہ المسئلۃ ہہنا ان الولادۃ علامۃ ثبوت النسب وان جعل شرطا للتعلیق فیعتبر عندہما حتی لا یثبت بشہادۃ امرأۃ فیثبت بما یتبعہا من الطلاق وغیرہ وعند ابی حنیفۃ رح حتی لا یثبت فی حق الطلاق الا بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین ولا امتناع فی ثبوت الولادۃ فی حق نفسہا لا فی حق قوم الطلاق کما لا امتناع فی ثبوت نیابۃ الامۃ فی نفسہا لا فی حق استحقاق المولی علی البائع فیما اذا اشتری امۃ علی انہا بکر فادعی المشتری انہا ثیبۃ وشہدت امرأۃ بذلک وتحقق ذلک ان للولادۃ اصلا وصفۃ کونہا قابلۃ والثابت بشہادۃ الواحدۃ ہو الاصل دون الثانی واما ثبوت النسب فانما یکون بالفراش القائم او بالاقرار یظہر ان النسب کان ثابتا بالفراش القائم وقت التعلیق کذا فی شرح التقویم قولہ بخلاف الجلد جواب عما یقال ان الجلد ورد شہادۃ قذف ربما علی الرمی بالعجز عن اقامۃ البینۃ لعموم قولہ والذین

قولہ ان القذف ... قولہ فان قیل ... قولہ لانہ ... قولہ لما عرف ... قولہ فان قیل ... قولہ لان القذف ...

قلنا القذف فی نفسہ لیس بکبیرۃ فان الشہادۃ علیہ مقبولۃ حسبۃ ای حسبۃ للہ تعالی وہوای القذف لایحل الاان یوجد الشہود فاذا مضی ضمان یکون من احضارہم ولم یحضر صار کبیرۃ فیکون الحجر شرطا ای لرد القاضی شہادۃ الرامی والعفۃ اصلا لکن لا لصلاحیتہ لاثبات رد الشہادۃ لما عرف ان الاصل لایصلح حجۃ للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتی بالبینۃ علی الزنا من غیر تقادم العہد بجلد یبطل وشہادتہ ویحد الزنا فی التقادم العہد ای اذا اتی بالبینۃ علی الزنا بعد ما جلد الرامی لکن بعد تقادم العہد یبطل الرد ای وشہادۃ الرامی ولاتثبت الحدای حد الزنا علی المقذوف لان تقادم العہد صار شبہۃ فی درء الحد بابہ المحکوم بہ وہو تسعمائۃ مالیس لہ الا وجود حسی ومالہ وجود آخر شرعی فالاول الجدران یکون متعلقا لحکم شرعی اما ان یکون سببا لحکم آخر ولم یکن کالزنا فانہ حرام وہو سبب لوجوب الحد وکالاکل ونحوہ وکذا الثانی کالبیع فانہ مباح وہو سبب لحکم آخر وہو الملک کالصلوۃ المحکوم بہ وہو فعل المکلف تسعمائۃ مالیس لہ الا وجود حسی کالزنا والاکل ومالہ وجود شرعی مع وجودہ الحسی فالمحکوم لابد ان یکون متعلقا لحکم شرعی فبعد ان یکون کذلک لایخلو ان یکون سببا لحکم شرعی آخر اولم یکن فحصل الاربعۃ انواع الاول مالیس لہ الا وجود حسی وہو متعلق لحکم شرعی وسبب لحکم شرعی آخر کالزنا فانہ حرام وسبب لحکم شرعی وہو وجوب الحد والثانی مالیس لہ الا وجود حسی وہو متعلق لحکم شرعی لکنہ لیس سببا لحکم شرعی کالاکل لانہ متعلق لحکم شرعی فان الاکل تارۃ واجب واخری حرام والثالث مالہ وجود شرعی وہو متعلق لحکم شرعی وسبب لحکم شرعی کالبیع فانہ مباح سبب لملک الرائع مالہ وجود شرعی وتعلق لحکم شرعی ولیس سببا لحکم شرعی کالصلوۃ والوجود الشرعی بحسب ارکان وشرائط اعتبرہا الشرع فان وجدت فان حصل معہا الاوصاف المعتبرۃ شرعا لغیر الزائیۃ یسمی صحیحا والا فاسدا ای فان لم یحصل معہا الاوصاف المذکورۃ یسمی فاسدا وان لم یوجد ای الارکان والشرائط یسمی باطلا والفاسد صحیح بامرین دون وصفہ فاما الصحیح المطلق فیرادبہ الاول ای ما وجدت فیہ الارکان والشرائط وحصلت الاوصاف المذکورۃ

یریدون المحصنات الآیۃ فاذا کان الحجر علامۃ فی حق رد الشہادۃ عند ابی حنیفۃ رح یقدم الجلد علی الحجر لاسیما وان القرآن فی الحکم یذکر الجلد اولا فان قیل ان قولہ تعالی ثم لم یاتوا بارابعۃ شہداء عطف علی یرمون فیکون شرطا مثلہ کما اذا قیل ان دخلت الدار ثم کلمت زیدا فانت طالق وعبدی حر فکان تکلم زید شرطا للطلاق والعتاق جمیعا مثل الدخول فلو حمل مجرد الدخول شرطا فی حق العتق لزم الغاء الشرط الثانی فی حقہ قلنا لو سلم ان قولہ والذین یرمون عطف علی ما جاء ہو الا علی مجموع الجملۃ الاسمیۃ فتما جعلنا الحجر علامۃ لفوات حق رد الشہادۃ بملاحظ من الدلیل علی انہ فی حقہ علامۃ لشرط حقیقی وفی حق الجلد شرطا لا علامۃ وہو ان القذف فی نفسہ کبیرۃ فیکفی فی رد الشہادۃ وتقدیم الحجر علی الجلد لیس بممکن بل یتوقف علیہ فیکون شرطا قولہ قلنا انما لزم ان القذف فی نفسہ کبیرۃ موجبۃ لرد الشہادۃ بل ہو متردد بین ان یکون جنایۃ فیکون مستلزما بین ان یکون حسبۃ للہ تعالی سواء کانت فاحشۃ ولو کان فی نفسہ کبیرۃ وفاحشۃ لتعین علی الشہادۃ علیہ مقبولۃ اصلا فان قیل لما احتمل الحسبۃ ولم یکن جنایۃ محضۃ کان ینبغی ان لاتعلق بہ الجلد ورد الشہادۃ قلنا ہو وان احتمل ان یکون حسبۃ الا انہ لایحل الاقدام علیہ وان کان حسابہ فی الاان یوجد الشہود فی البلد فاذا مضی ضمان یکون من احضار الشہود وہو ای آخر المجلس فی ظاہر الروایۃ والی ما یراہ الامام وہو المجلس الثانی فی روایۃ عن ابی یوسف ولم یحضرہم صار القذف کبیرۃ مقصرۃ علی الحال لاستندادہ الی الاصل لاحتمال انہ قذف ولہ بینۃ عادلۃ الاانہ عجز عن احضارہا لشتاتہم او غیبتہم او امتناعہم الاداء واذا کان ثبوت الفسق ورد الشہادۃ مقتصرۃ علی حال العجز کان العجز شرطا لا علامۃ فان قیل لو کان القذف متردد ابین الحسبۃ والجنایۃ فلم اعتبر جہۃ الجنایۃ رعایۃ لجانب المقذوف باقامۃ الحد علی القاذف ینبغی ان لایعتبر جہۃ الحسبۃ رعایۃ لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلک فی انہ ان اتی بالبینۃ علی زنا المقذوف قبل تقادم العہد اقیم الحد علیہ وان اتی بہا بعد بطل رد شہادۃ القاذف وصار مقبول الشہادۃ لکن لم یقم الحد علی المقذوف لان تقادم العہد شبہۃ یدرأ بہا الحد واختلفوا فی حد التقادم فاشار فی الجامع الصغیر الی ستۃ اشہر وفوضہ ابو حنیفۃ رح الی رای القاضی فی کل عصر والصحیح انہ مقدر بشہر قولہ باب المحکوم بہ وہو الفعل الذی تعلق بخطاب الشارع والا بدمن تحققہ حسا ای من وجودہ فی الواقع بحیث یدرک بالحس بالعقل اذ الخطاب لایتعلق بما لایکون لہ وجودا صلا والمراد بالوجود الحسی ما یعم مدرکات العقل بطریق التغلیب لیدخل فیہ مثل تصدیق القلب والنیۃ فی العبادات ثم مع وجودہ الحسی اما ان یکون لہ وجود شرعی

ثم المحکوم بہ اما حقوق اللہ تعالی او حقوق العباد واما اجتماعیہ والثانی غالب اما حقوق اللہ تعالی فثمانیۃ عبادات خالصۃ کالایمان وفروعہ وکل

یشتمل علی الاصل والملحق وللزوائد فالایمان اصلہ التصدیق والملحق بہ الاقرار حتی ان من ترکہ مع القدرۃ لم یکن مؤمنا عند اللہ تعالی وعند الناس

وہذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالایمان التصدیق والاقرار لاجراء الاحکام الدنیویۃ فہو اصل فی حقہا ای الاقرار اصل فی حق الاحکام الدنیویۃ

اتفاقا حتی یصح ایمان المکرہ فی حق الدنیا ولا یصح ردتہ وزوائد الایمان الاعمال

اولا وکل من القسمین اما ان یکون سببا لحکم شرعی اولا ومعنی الوجود الشرعی ان یعتبر الشارع ارکانا وشرائط یحصل من اجتماعہا مجموعہا مسمی باسم خاص یوجد بوجود

تلک الارکان والشرائط وینتفی بانتفائہا کالصلوۃ والبیع ومعنی سببیۃ الفعل للحکم شرعی ان یجعل الشارع ذلک الفعل بالتعیین سببا لحکم شرعی ہو صفۃ

لفعل المکلف کالزنا لوجوب الحد واثرہ کالبیع للملک بخلاف الاکل فان الشارع لم یجعلہ بالتعیین سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساک من

ارکان الصوم فلزم بطلانہ بانتفائہ ثم مالہ وجود شرعی ان وجد بجمیع ارکانہ وشرائطہ مع اوصاف آخر معتبرۃ فی الشرع فی ذلک الفعل لکن لا من حیث انہا

قائمۃ بما یلی من حیث انہا مکملۃ وتتمۃ لما ہو صحیح بالاصل والوصف وہو المراد بالصحیح عند الاطلاق وان وجدت الارکان والشرائط دون الاوصاف

المعتبرۃ الغیر الذاتیۃ کالبیع بالخمر والخنزیر یسمی فاسدا من قولہم فسد الجوہر اذا ذہب رونقہ وطراوتہ وبقی اصلہ وان انتفی شیء من الارکان

والشرائط سمی باطلا کبیع المضامین والملاقیح لانتفاء الرکن وکالنکاح بلا شہود لانتفاء الشرط وکثیرا ما یطلق احدہما علی الآخر کما اذا

قالوا بیع ام الولد والمدبر والمکاتب فاسد ای باطل واطلقوا علی البیع بالمیتۃ والدم تارۃ لفظ الفاسد واخری لفظ الباطل

وعند الشافعی رحمہ اللہ الفظان مترادفان ولا مشاحۃ فی الاصطلاح قولہ ثم المحکوم بہ اما حقوق اللہ تعالی المراد بحق اللہ تعالی

ما یتعلق بہ المنفعۃ العام من غیر اختصاص بواحد فنسب الی اللہ تعالی لعظم خطرہ وشمول نفعہ والا فباعتبار التحقیق الکل

سواء فی الاضافۃ الی اللہ تعالی وللہ ما فی السموات وما فی الارض وما باعتبار التضرر والانتفاع ہو متعال عن الکل معنی حق العبد

ما یتعلق بہ مصلحۃ خاصۃ کحرمۃ مال الغیر فظہر مما ذکرنا انہ لا یتصور قسم آخر اجتمع فیہ حق اللہ تعالی وحق العبد علی التساوی فی اعتبار الشارع

قولہ اما حقوق اللہ تعالی فثمانیۃ عبادات خالصۃ کالایمان وعقوبات کاملۃ الحدود وہ قاصرۃ کحرمان المیراث وحقوق دائرۃ بین الامرین کالکفارات

وعبادۃ فیہا معنی المؤنۃ کصدقۃ الفطر ومؤنۃ فیہا معنی العبادۃ کالعشر ومؤنۃ فیہا شبہۃ العقوبۃ کالخراج وحق قائم بنفسہ کخمس الغنائم

وذلک لحکم الاستقرار قولہ وکل ای کل واحد من الایمان وفروعہ یشتمل علی الاصل والملحق بہ الزوائد یعنی ان فی جملۃ الفروع اصلا

وملحقا بہ وزوائد لا یعنی ان کل فرد من الفروع یشتمل علی الثلاثۃ والمراد بالفروع ما سوی الایمان من العبادات لا تبنائہا علی

الایمان واحتیاجہا للمیۃ ضرورۃ ان من لم یصدق باللہ تعالی لم یتصور منہ التقرب الیہ وکون الطاعات من فروع الایمان وزوائدہ

لا ینافی کونہا فی نفسہا ممالا اصل وملحق بہ زوائد فاصل الایمان ہو التصدیق بمعنی اذعان القلب وقبولہ لوجود الصانع ووحدانیتہ

وسائر صفاتہ ونبوۃ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وجمیع ما علم مجیئہ بہ بالضرورۃ علی ما ہو الایمان فی اللغۃ الا انہ قیدہ باشیاء

مخصوصۃ ولہذا قال النبی علیہ السلام الایمان ان تؤمن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ الحدیث فنبہ علی ان المراد بالایمان سماہ

اللغوی وانما الاختصاص فی بعض التصدیق ہو الذی جعلہ المنطقیون احد قسمی العلم علی ما صرح بہ رئیسہم ابو علی ولہذا فسرہ السلف

بالاذعان والمعرفۃ مع ان بعض الکفار کانوا یعرفون النبی علیہ السلام کما یعرف ابناءہم ویستیقنون امرہ الا انہم استکبروا ولم یذعنوا فلم یکونوا مصدقین

والملحق باصل الایمان ہو الاقرار باللسان لکونہ ترجمۃ عما فی الضمیر ودلیلا علی تصدیق القلب ولیس باصل لان معدن التصدیق

ہو القلب ولہذا یسقط الاقرار عند تعذرہ کما فی الاخرس او تعسرہ کما فی المکرہ وکون الاقرار رکنا من الایمان ملحقا بہ اصلا انما ہو عند

بعض العلماء وکثیر من الائمۃ رحمہم اللہ والاسلام وعند بعضہم الایمان ہو التصدیق وحدہ والاقرار شرط لاجراء الاحکام فی الدنیا حتی یصدق

۴۶۳

وعبادة فيما مؤنته كصدقة الفطر فلم تشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلابتدئ به على المسلم لكن يبقى دينا له اى لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لا يعطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق لانه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدئ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابى يوسف رح يضاعف لان فيه اى فى العشر معنى العبادة والكفر نيا فيهما من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف اى العشر فى بعض المواضع تحقيقا لمعنى العبادة والكفر نيا فيه بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيهما معنى العقوبة والاسلام لا ينافيهما من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهى الفاء ترجع الى قوله والكفر نيا فيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اى هى فى حقه شرع فى المجملة وعند ابى حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس فى قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون فى احكامهم بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه نه كان مومنا عند الله تعالى وهذا وفق باللغة والعرف الان فى عرف القلب فنقارن بنيت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على ان اصل فى احكام الدنيا لابنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربى او الذمى فاقر صح ايمانه فى حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المومن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا ثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هى الاعمال لما ورد فى الاحاديث من ان الايمان بضع وسبعون او بضع وستون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان وهى اعمال والاعمال بدون الايمان لا يعتد بها فكيف بزوائده والايمان هى التصديق بالقلب والاقرار باللسان والصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع للنفس الامارة لخدمة خالقها المعقودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالاظهار على شريطة الاستعداد قوله وعبادة فيما مؤنته كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها وهى وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم تشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات المحضة فوجب فى مال الصبى والمجنون اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اغلب جانب العبادة لكونها الخراج قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى بحث السبب والعبادة وهو العقوبة باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر والتمكن من الزراعة فى الخراج سيما مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم من اهل الكرامة والغرض الصحيح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الوة طوعا او قسمت الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح اقرار الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لان العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك لان جهة المؤنة ترجحت فيه لكونها باعتبار الاصل اعنى الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر نيا فى القرنة من كل وجه ولان فى العشر معنى القربة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان فى الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمى ارضا عشرية فعند محمد رح تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط القربة فى حقه وعند ابى يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر منافى للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف فى حق الكافر مشروع فى الجملة كصدقات نبى تغلب وما يربه الذمى على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر نيا فيها لانا نقول بعد التضعيف صار فى حكم الخراج الذى من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابى حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا لوصف القربة والكفر نيا فيه فيسقط بسقوط اولتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس فى قوم معينين لتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم فما من الغنمة كثيرهم وقريب من الروم ولا يصار اليهم امكان ما هو الاصل

فی حکمهم وحق قائم بنفسه ای للایجب فی دمته احد خمس الغنائم والمعادن وعقوبات کالحدود وقاصرة کحرمان المیراث بالقتل فلا یثبت فی حق الصبی لانه لایوصف بالتقصیر والبالغ الخاطی مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولانی القتل بسبب ای لایثبت حرمان المیراث فی القتل بسبب کحفر البیر ونحوه والشاهد اوارجم لانه ای حرمان المیراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بین العبادة والعقوبة کالکفارات فلایجب علی المسبب کما فی البیر لانها ای الکفارات جزاء الفعل والصبی ای لایجب الکفارات علی الصبی لانه لایوصف بالتقصیر خلافا للشافعی رح فیها ای فی السبب الصبی فانها عنده ضمان السلف وهذا لایصح فی حقوق الله تعالی ولاالکافر ای لایجب الکفارات علی الکافر لیوصف العبادة وهی ای العبادة فیها غالبة ای فی الکفارات الافی کفارة الظهار فان وصف العقوبة فیها غالبة لانه ای الظهار منکر من القول وزور

الاصل هو الکافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه ای ثابت بذاته من غیر ان یتعلق بذمة عبد لوجه یه بطریق الطاعة کخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالی اعز الدینه واعلاء کلمته فالمصاب به کل الله تعالی الا ان جعل اربعة اخماسه للغانمین امتنانا وستبقی الخمس حقا لله تعالی لانه ما اداه طاعة وکذا المعادن لما جاز صرف خمس الغنائم الی الغانمین والی ایتامهم واولادهم وخمس المعدن الی الواحد عند الحاجة قوله قاصرة کحرمان المیراث فانه حق الله تعالی اذ لانقصان فیه للمقتول ثم انه عقوبة لکونه عزا لمحله بجنایته حیث حرم مع علة الاستعجال وهی القرابة لکنها قاصرة من حیث ان القاتل لم یحله الم فی بدنه ولانقصان فی ماله بل منع ثبوت ملک له فی ترکة المقتول ولما کان المحرمات عقوبة وجزاء للقتل ای لمباشرة الفعل نفسه بان یتصل فعله بالمقتول ویحصل اثره بنار علی ان الشارع رتب الحکم علی الفعل حیث قال لامیراث للقاتل لم یثبت فی حق الصبی اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لایوصف بالحظر والتقصیر لعدم الخطاب والجزاء یستدعی ارتکاب محظور ولانی القتل بالسبب بان حفر بیرا فی غیر ملکه فوقع فیها مورثه وهلک او شهد علی مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبیب لیس بقتل حقیقة واطلاق السبب علی المحظور باعتبار انه سبب طریق فی معنی السبب ای العلة فان قیل قد ثبت المحرمات بدون التقصیر من قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطی لیوصف بالتقصیر لکونه محل الخطاب لان الله تعالی رفع حکم المحظور فی بعض المواضع تفضلا منه ولم یرفعه فی القتل لعظم خطر الدم قوله لانها ای الکفارات عند الشافعی رح ضمان المتلف ولافرق فی التلف بین المباشرة والتسبیب والعرض بان ضمان المتلف لایصح فی حقوق الله تعالی لانه منزه عن ان یلحقه خسران یحتاج الی جبره بل الضمان فی حقوقه جزاء للفعل قبل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت لفعل یضاده کالاستمتاع والفائت بالقتل لا وبالمتلف هو المحل اما فی القتل فلان ضمانه الدیة او القصاص واما فی غیره فظ قوله وهی ای العبادة غالبة فی الکفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ویومر بها بطریق الفتوی دون الجبر واستثنی بالمقوم من هذا الحکم کفارة الظهر فان جهة العقوبة فیها غالبة متمسکین بقوله علیه السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیه ما علی المظاهر فذهب المصرح الی انهم لما جعلوا التشبیه کفارة الظهار دلیلا علی کون جهة العقوبة فیها غالبة لزم ان یکون کفارة الظهار ایضا کذلک ثم اعتدل علیه بان الظهار منکر من القول وزور فیکون جهة الجنایة غالبة فیلزم ان یکون فی جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحکما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العباد فی کفارة الظهار غالبة واما الثانی فلان من حکم بان یکون العقوبة فیه غالبة ان یسقط بالشبهة ویتداخل ککفارة الصوم حتی لو افطر فی رمضان مرارا لم یلزمه الا کفارة واحدة وکذا فی رمضانین عند اکثر المشائخ ولاتداخل فی کفارة الظهار حتی ظاهر من امراته مرتین او ثلاثا فی مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لکل ظهار کفارة واما الثالث فلان کون الظهار منکرا من القول وزورا انما یصلح جهة لکونه جنایة علی ما هو مقتضی ایجاب الکفارة علی انه کان فی الاصل للاطلاق ویحتمل التشبیه للکرامة وبهذا خرج قصور فی الجنایة فیصلح لایجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلک لکان جزاء وعقوبة محضة والیه ذهب بعضهم ان السبب هو الظهار الذی هو جنایة محضة والعود الذی هو امساک بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالی عطف العود علی الظهار ثم رتب الحکم علیهما الا ان جواز ادائها قبل العود لانها انما شرعت

و قوله علی ان الطلاق لیس بجنایة وان کان البعض المباحات انما یکون جنایة اذا وقع فی غیر محله قوله لان الجنایة تعلیق بذمة عبد لوجه یه بطریق الطاعة کخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالی اعز الدینه واعلاء کلمته فالمصاب به کل الله تعالی الا ان جعل اربعة اخماسه للغانمین امتنانا وستبقی الخمس حقا لله تعالی لانه ما اداه طاعة وکذا المعادن لما جاز صرف خمس الغنائم الی الغانمین والی ایتامهم واولادهم وخمس المعدن الی الواحد عند الحاجة قوله قاصرة کحرمان المیراث فانه حق الله تعالی اذ لانقصان فیه للمقتول ثم انه عقوبة لکونه عزا لمحله بجنایته حیث حرم مع علة الاستعجال وهی القرابة لکنها قاصرة من حیث ان القاتل لم یحله الم فی بدنه ولانقصان فی ماله بل منع ثبوت ملک له فی ترکة المقتول ولما کان المحرمات عقوبة وجزاء للقتل ای لمباشرة الفعل نفسه بان یتصل فعله بالمقتول ویحصل اثره بنار علی ان الشارع رتب الحکم علی الفعل حیث قال لامیراث للقاتل لم یثبت فی حق الصبی اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لایوصف بالحظر والتقصیر لعدم الخطاب والجزاء یستدعی ارتکاب محظور ولانی القتل بالسبب بان حفر بیرا فی غیر ملکه فوقع فیها مورثه وهلک او شهد علی مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبیب لیس بقتل حقیقة واطلاق السبب علی المحظور باعتبار انه سبب طریق فی معنی السبب ای العلة فان قیل قد ثبت المحرمات بدون التقصیر من قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطی لیوصف بالتقصیر لکونه محل الخطاب لان الله تعالی رفع حکم المحظور فی بعض المواضع تفضلا منه ولم یرفعه فی القتل لعظم خطر الدم قوله لانها ای الکفارات عند الشافعی رح ضمان المتلف ولافرق فی التلف بین المباشرة والتسبیب والعرض بان ضمان المتلف لایصح فی حقوق الله تعالی لانه منزه عن ان یلحقه خسران یحتاج الی جبره بل الضمان فی حقوقه جزاء للفعل قبل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت لفعل یضاده کالاستمتاع والفائت بالقتل لا وبالمتلف هو المحل اما فی القتل فلان ضمانه الدیة او القصاص واما فی غیره فظ قوله وهی ای العبادة غالبة فی الکفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ویومر بها بطریق الفتوی دون الجبر واستثنی بالمقوم من هذا الحکم کفارة الظهر فان جهة العقوبة فیها غالبة متمسکین بقوله علیه السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیه ما علی المظاهر فذهب المصرح الی انهم لما جعلوا التشبیه کفارة الظهار دلیلا علی کون جهة العقوبة فیها غالبة لزم ان یکون کفارة الظهار ایضا کذلک ثم اعتدل علیه بان الظهار منکر من القول وزور فیکون جهة الجنایة غالبة فیلزم ان یکون فی جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحکما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العباد فی کفارة الظهار غالبة واما الثانی فلان من حکم بان یکون العقوبة فیه غالبة ان یسقط بالشبهة ویتداخل ککفارة الصوم حتی لو افطر فی رمضان مرارا لم یلزمه الا کفارة واحدة وکذا فی رمضانین عند اکثر المشائخ ولاتداخل فی کفارة الظهار حتی ظاهر من امراته مرتین او ثلاثا فی مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لکل ظهار کفارة واما الثالث فلان کون الظهار منکرا من القول وزورا انما یصلح جهة لکونه جنایة علی ما هو مقتضی ایجاب الکفارة علی انه کان فی الاصل للاطلاق ویحتمل التشبیه للکرامة وبهذا خرج قصور فی الجنایة فیصلح لایجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلک لکان جزاء وعقوبة محضة والیه ذهب بعضهم ان السبب هو الظهار الذی هو جنایة محضة والعود الذی هو امساک بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالی عطف العود علی الظهار ثم رتب الحکم علیهما الا ان جواز ادائها قبل العود لانها انما شرعت

و قوله لان الجنایة تعلیق بذمة عبد لوجه یه بطریق الطاعة کخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالی اعز الدینه واعلاء کلمته فالمصاب به کل الله تعالی الا ان جعل اربعة اخماسه للغانمین امتنانا وستبقی الخمس حقا لله تعالی لانه ما اداه طاعة وکذا المعادن لما جاز صرف خمس الغنائم الی الغانمین والی ایتامهم واولادهم وخمس المعدن الی الواحد عند الحاجة قوله قاصرة کحرمان المیراث فانه حق الله تعالی اذ لانقصان فیه للمقتول ثم انه عقوبة لکونه عزا لمحله بجنایته حیث حرم مع علة الاستعجال وهی القرابة لکنها قاصرة من حیث ان القاتل لم یحله الم فی بدنه ولانقصان فی ماله بل منع ثبوت ملک له فی ترکة المقتول ولما کان المحرمات عقوبة وجزاء للقتل ای لمباشرة الفعل نفسه بان یتصل فعله بالمقتول ویحصل اثره بنار علی ان الشارع رتب الحکم علی الفعل حیث قال لامیراث للقاتل لم یثبت فی حق الصبی اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لایوصف بالحظر والتقصیر لعدم الخطاب والجزاء یستدعی ارتکاب محظور ولانی القتل بالسبب بان حفر بیرا فی غیر ملکه فوقع فیها مورثه وهلک او شهد علی مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبیب لیس بقتل حقیقة واطلاق السبب علی المحظور باعتبار انه سبب طریق فی معنی السبب ای العلة فان قیل قد ثبت المحرمات بدون التقصیر من قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطی لیوصف بالتقصیر لکونه محل الخطاب لان الله تعالی رفع حکم المحظور فی بعض المواضع تفضلا منه ولم یرفعه فی القتل لعظم خطر الدم قوله لانها ای الکفارات عند الشافعی رح ضمان المتلف ولافرق فی التلف بین المباشرة والتسبیب والعرض بان ضمان المتلف لایصح فی حقوق الله تعالی لانه منزه عن ان یلحقه خسران یحتاج الی جبره بل الضمان فی حقوقه جزاء للفعل قبل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت لفعل یضاده کالاستمتاع والفائت بالقتل لا وبالمتلف هو المحل اما فی القتل فلان ضمانه الدیة او القصاص واما فی غیره فظ قوله وهی ای العبادة غالبة فی الکفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ویومر بها بطریق الفتوی دون الجبر واستثنی بالمقوم من هذا الحکم کفارة الظهر فان جهة العقوبة فیها غالبة متمسکین بقوله علیه السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیه ما علی المظاهر فذهب المصرح الی انهم لما جعلوا التشبیه کفارة الظهار دلیلا علی کون جهة العقوبة فیها غالبة لزم ان یکون کفارة الظهار ایضا کذلک ثم اعتدل علیه بان الظهار منکر من القول وزور فیکون جهة الجنایة غالبة فیلزم ان یکون فی جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحکما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العباد فی کفارة الظهار غالبة واما الثانی فلان من حکم بان یکون العقوبة فیه غالبة ان یسقط بالشبهة ویتداخل ککفارة الصوم حتی لو افطر فی رمضان مرارا لم یلزمه الا کفارة واحدة وکذا فی رمضانین عند اکثر المشائخ ولاتداخل فی کفارة الظهار حتی ظاهر من امراته مرتین او ثلاثا فی مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لکل ظهار کفارة واما الثالث فلان کون الظهار منکرا من القول وزورا انما یصلح جهة لکونه جنایة علی ما هو مقتضی ایجاب الکفارة علی انه کان فی الاصل للاطلاق ویحتمل التشبیه للکرامة وبهذا خرج قصور فی الجنایة فیصلح لایجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلک لکان جزاء وعقوبة محضة والیه ذهب بعضهم ان السبب هو الظهار الذی هو جنایة محضة والعود الذی هو امساک بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالی عطف العود علی الظهار ثم رتب الحکم علیهما الا ان جواز ادائها قبل العود لانها انما شرعت

و قوله لکان جزاء وعقوبة محضة والیه ذهب بعضهم ان السبب هو الظهار الذی هو جنایة محضة والعود الذی هو امساک بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالی عطف العود علی الظهار ثم رتب الحکم علیهما الا ان جواز ادائها قبل العود لانها انما شرعت

وکذا کفارۃ الفطر ای وصف العقوبۃ فیہا غالبۃ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم فعلیہ ما علی المظاہر ولا جماعہم علی انہا لا تجب علی الخاطی ولان افطار عمد لیس فیہ شبہۃ الاباحۃ ثم ورد علی ہذا ان الافطار عمد العالم لیس فیہ شبہۃ الاباحۃ ینبغی ان یکون کفارۃ الفطر عقوبۃ محضۃ فلدفع ہذا الاشکال قال لکن الصوم لما کان حقا غیر مسلم الی صاحبہ مادام فیہ فلا یکون الافطار بالطال حق ثابت بل ہو منع عن تسلیمہ الی المستحق فاوجبہا الزاجر بالوصفین ای العبادۃ والعقوبۃ وہی ای الکفارات عقوبۃ من وجہ وعبادۃ ادار وجدنا فی الشرع ما ہذا شانہ ای ما یکون عقوبۃ من وجہ وعبادۃ تدار کالقاءۃ الحدود ولم نجد علی العکس ای لم نجد فی الشرع ما ہو عقوبۃ تدار وعبادۃ من وجہ وانما قال ہذا جوابا عن السؤال لم لم یعکس حتی تسقط بالشبہۃ کالحدود تقریم علی ان کفارۃ الفطر عقوبۃ وبشبہۃ تقتصر القاضی فی المنفرد بہ روایۃ ہلال رمضان اذا رد القاضی شہادتہ وقضی ان الیوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا یجب علیہ الکفارۃ عندنا خلافا للشافعی رح وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وکذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فلا شک ان تحصی

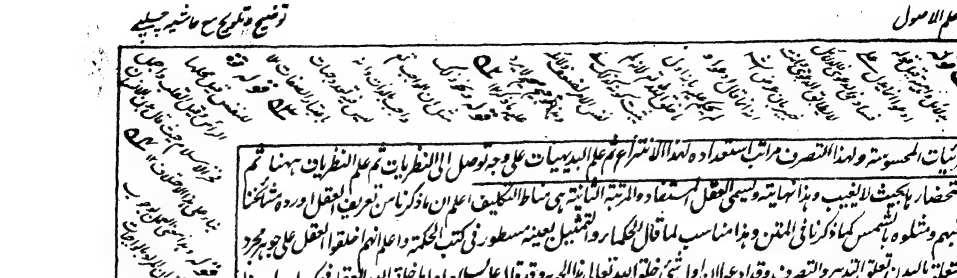
انتہاک الحرمۃ الثابتۃ بالظہار یجوز تقدیمہا علی الفعل لینتہی الحرمۃ بہا فیقع الفعل بصفۃ الحل وذکرنی الطریقۃ المغنیۃ انہ لا استحالۃ فی جعل المعصیۃ سببا للعبادۃ التی حکمہا تکفیر المعصیۃ واذہاب سیئتہ خصوصا اذا صار معنی الزجر فیہا مقصودا وانما المحال ان یجعل سببا للعبادۃ المرصلۃ الجنۃ لانہا شارع حکمہا الذی ہو الثواب الموصل الی الجنۃ تصیرین احکام المعصیۃ فیصیر المعصیۃ بواسطۃ حکمہا سببا للوصول الی الجنۃ وہو ہم وذکر المحققون فی الفرق بین کفارۃ الفطر وغیرہا ان داعیۃ الجنایۃ علی الصوم لما کانت قویۃ باعتبار ان شہوۃ البطن امر معود للنفس احتیج فیہا الی زاجر فوق ما فی سائر الجنایات فصار الزاجر فیہا اصلا والعبادۃ تبعا فان من وعد نفسہ الی الافطار طلبا للراحۃ تنامل فیما یجب علیہ من المشقۃ انزجارا حالا وفی باقی الکفارات بالعکس الاتری انہ لا معنی للزجر عن القتل الخطأ وان کفارۃ الظہار شرعت فیما یندب الی تحصیلہ بالتعلقت بہ الکفارۃ تعلق الاحکام بالعلل وہو العود وکفارۃ الیمین شرعت فیما یجب تحصیلہ بالتعلقت بہ تعلق الاحکام بالشروط لکن حلف لا یکلم اباہ وشرع الزاجر فیما یندب ویجب تحصیلہ لا یلیق بالحکمۃ قولہ وذکر الکفارۃ الفطر تعنی ان العقوبۃ غالبۃ فیہا لوجوہ الاول ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان العقوبۃ غالبۃ فی کفارۃ الظہار وہذا یدل علی ان الفطر کذلک والثانی ما ہو المذہب فیقبل وجہہ انہ قبل الافطار بصفۃ التعمد الذی بہ یتکامل الجنایۃ تم رتب علیہ وجوب الکفارۃ فدل ذلک علی غلبۃ العقوبۃ کما ہو مقتضی کمال الجنایۃ الثالث الاجماع علی ان الکفارۃ لا یجب علی من افطر خطاء بان سبق الماء فی حلقہ فی المضمضۃ فلو لم یعتبر فی سببہا کمال الجنایۃ لما سقطت بالخطاء کالکفارۃ الخطاء وفی کمال الجنایۃ کمال العقوبۃ الثالث انہ لیس فی الافطار شبہۃ الاباحۃ بوجہ وہذا یدل علی ان جنایۃ کاملۃ حتی کاد ان ینبغی ان یکون کفارتہ عقوبۃ محضۃ الا انہ لما کان منع عن تسلیم الحق الی المستحق لا لابطال الحق الثابت اذ لا یتصور الجنایۃ بالافطار بعد التمام تحقق بہذا الاعتبار قصور ما فی الجنایۃ فلم یجعل الزاجر عقوبۃ محضۃ ولا یخفی ان ہذہ الوجوہ الثلثۃ متقاربۃ جدا قولہ وہی ای الکفارات عقوبۃ وجوبا بمعنی انہا وجبت الجزیہ لافعال یوجد فیہا معنی الحظر کالعقوبات وعبادۃ ادار بمعنی انہا تادی بالصوم والاعتاق والصدقۃ وہی قرب تودی بطریق العقوبۃ کالعبادات دون الاستیفاء کالعقوبات وہذا الکلام مما اورد فخر الاسلام وفی کفارۃ الفطر خاصۃ یعنی انہا وجبت قصدا الی العقوبۃ والزجر بخلاف سائر الکفارات فان العقوبۃ فیہا تبع اذ لا معنی للزجر عن القتل الخطأ ونشلہ وقد اشرنا الی ذلک فیما سبق قولہ کالقاءۃ الحدود واجبۃ بطریق العقوبۃ ویؤدیہا الامام عبادۃ لانہ مامور بالقاءتہا واما عکس ہذا وہو ان یجب الشیء عبادۃ وقربۃ ویکون اداؤہ عقوبۃ للمکلف وزجرا فلا یوجد فی الشرع بل لا یتصور لانہ یستسقط بہ تعلیات علی ان العقوبۃ غالبۃ فی کفارۃ الفطر الا ان یسقط قولہ وہی عقوبۃ وجوبا عبادۃ ادار مخرج للنظم عن نظامہ ولولا ان المصدر مما یحمل علی المفعول فی قولہ وہی عقوبۃ للکفارات کلہا لکان الکفارۃ الفطر فیحسن النظم ویستقیم المعنی التقریم الاول ان کفارۃ الفطر تسقط بشبہۃ تورث جہۃ الباحۃ فیما ہو محل الجنایۃ کما اذا جامع علی ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافہ بخلاف سائر الکفارات فانہ لا یختلف بین محل ومحل واما جماع زوجتہ او اکل طعام فلو یورث شبہۃ فی اباحۃ الافطار کمن قتل بسیفہ او شرب خمرہ الثانی انہا تسقط بشبہۃ قضاء القاضی کما اذا رای ہلال رمضان وحدہ فشہد عند القاضی فرد شہادتہ للتفرد او لفسقہ فصام الناس قولہ الا ان

وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واحد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي ضار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم ادار احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا تعتبر التبعية اذا وجدا وهو اي لما كان اداره اصلا واداء الوالدين خلفا واذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا لكونه تبعية اهل الدار والغائمين خلفا عن دار احدهما اذا عدما الى اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء ركون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز ان الفرض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعندنه خلف ضروري اي عند الشافعي رح التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز ادار الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قوله الله يجزئ اثنين جنبين وطاهر تحيري ولا تيمم فيتوضا ويغلب على ظنه طهارته ولا تيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا وعندنا تيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق للاضرورة

صعيدا الرتبة ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا انما وجب بصورت شبهة حل الافطار اذ لو كان انما وجب بالاصل لادرت حقيقة الجناية وعدم القضاء بالقاضي برد شهادة خطأ لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رح يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي فلا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب مجامعة على ما ئدة وعلم البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه لعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم بانيا في الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو صام صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه لورث شبهة واما اذا انشأ السفر لبعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانا نجعله كالعدم لعدم فعل العبد اختيارا بخلاف المرض فانه من قبل الله تعالى قوله ما اجتمعا فيه يتناول ما اجتمعا في جميع فيه قال وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعبد ونفعه في عامة العباد ودرء العار عن المقذوف انما يحصل في الاول بطريق التبعية اي الاول يحصل فيه التبعا لحصول حق العبد وهو دفع العار عن المقذوف وانما يحصل في الثاني بطريق التبعية اي الثاني يحصل فيه التبعا لحصول حق العبد وهو دفع الحرابة عن الطريق لان الحرابة تتحقق بالخروج على جماعة بكلمة او بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولو كان حد القذف والسرقة مثلا يتداخلان لان حد القذف يسقط بالعفو والسرقة لا يسقط بالعفو فلا يتداخلان ويسقط حد القذف بالعفو ولا يسقط حد السرقة بالعفو فلا يتداخلان ويسقط حد القذف بالتقادم ولا يسقط حد السرقة بالتقادم فلا يتداخلان ولان الامام ما اجتمع فيه حقان حق العبد غالب كالقصاص فان لعبد تعالى في نفس العبد حقا لان نفسه ملك مولاه ولهذا يضمن بالقيمة لمولاه بالقتل والحق للعبد اظهر لان حاجته الى دفع القتل اكثر من حاجته الى دفع الزنا ولهذا يقتل بالقتل ولا يقتل بالزنا فكان حق العبد اظهر فيه من حق الله تعالى فقوله عن المقذوف احتراز عن حد الزنا فانه لا يحصل بالتقادم فكان حق الله تعالى فيه اظهر من حق العبد فكان الغالب حق الله تعالى فيه فقوله في الاول احتراز عن حد القذف فانه يحصل بالتقادم فكان حق العبد فيه اظهر من حق الله تعالى فكان الغالب حق العبد فيه فقوله بطريق التبعية احتراز عن حد السرقة

ثم عند نا التراب خلف عن الماء بعد حصول الطہارۃ کان شرط صلوۃ وجودا فی کل واحد منہما بکمالہ فیجوز امامۃ المتیمم للمتوضی کامامۃ الماسح للغاسل وعند محمد رح وزفر رح المتیمم خلف عن المتوضی فلا یجوز لان المتوضی صاحب اصل والمتیمم صاحب خلف فلا یبنی صاحب الاصل القوی صلوۃ علی صاحب الخلف الضعیف کما لا یبنی المصلی برکوع وسجود علی المومی وشرط الخلیفۃ امکان ان صل یصیر بسببہ متعقد الہم عدیلہ الماس کما فی مسئلۃ مسح الماسح بخلاف التیمم باب المحکوم علیہ والبدل من اہلیۃ للحکم وہی الابتداء صل قالوا ہو نور یرضی یطرق یبتدأ بہ من حیث یتہیأ لہ درک الحواس فیبتدی المطلوب للقلب ای نور یحصل باشراق العقل الذی اخبر انبیاء علیہ السلام بانہ من دلائل المخلوقات حکما ان العین مدرکۃ بالقوۃ عادۃ وجد النور الحسی یخرج ادراکہا الی الفعل فکذا القلب فی النفس الانسانیۃ مع ہذا النور العقلی وقولہ طرق یبتدا بہ فابتداء درک الحواس لرسالۃ المحسوس فی البدایۃ الظاہرۃ ونہایۃ الرسالۃ فی الحواس الباطنۃ وحینئذ بدایۃ تصرف القلب فیہ بواسطۃ العقل بان یدرک الغائب من الشاہد ویفزع الکلیات من تلک

اسقاط الفرض عن الذمۃ مع قیام الحدث کالطہارۃ بالمسح حتی لم یجز تقدیمہ علی الوقت ولا داء اور فرضین بتیمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورۃ لم تمس وامابعد اداء فرض واحد فلان الضرورۃ قد اندفعت وحتی قال فخر الاسلام لہ انہ لان من المارا حد جاز لہا ہو الآخر بحدث وقد تیشتہما علیہ اذ یجب علیہ التحری فی الاجتہاد ولا یجوز لہ التیمم اذ معہ ماء طاہر یقینا بتقدیر علی استعمالہ دلیل معتبر فی الشرع ہو التحری فلا ضرورۃ حینئذ وعندنا لا یجوز التحری لان التراب ملہور طلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للشہا فظ حتی کان الامانین فی حکم العدم واحکم وجوب التحری عند الشافعی رح انہما وجودا آخر طہارۃ یقینا واما وجود التحری جائز فلہذا اعاد اللہ عن عبارۃ فخر الاسلام حیث جوز التحری فی مسئلۃ الامانین بحالۃ السفر ای حالۃ عدم القدرۃ علی ماء طاہر یقینا ثم لا یخفی ان عدم صحۃ التیمم قبل التحری عند الشافعی رح مبنی علی انہ لا صحۃ للتیمم بدون العجز عن الماء اما ان کان خلفا ضروریا او خلفا مطلقا ولا یجتمع الامکان والعجز لتیمم فیما اذا کان فقد تیمم ہذہ المسئلۃ علی کون التیمم خلفا ضروریا المعنی انما یکون لقدرۃ ما ینقدہ ضرورۃ استعمالہ الفرض لیس کما ینبغی وان اراد بکونہ ضروریا انہ لا یکون الا عند ضرورۃ العجز عن استعمال الماء فہذا مما لا یتصور فیہ نزاع قولہ ثم عندنا ای بعد ما اتفق اصحابنا علی کون التراب خلفا مطلقا اختلفوا فی تعیین الخلف فقال ابو حنیفۃ رح وابو یوسف رح الخلفیۃ فی الآلۃ یعنی ان التراب خلف عن الماء لا نفس عند النقل الی التیمم علی عدم الماء وکون التراب ملوثا فی النفس لا یوجب العدول عن ظاہر النص لان بحالۃ الحدث حکمیۃ فیجوز ان یکون تطہیر الآلۃ ایضا کذلک وقولہ علیہ السلام التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج ما لم یجد الماء لو یدل ذلک قبل لو کانت الخلفیۃ فی الآلۃ لافتقرت الی الاصابۃ کالماء فانہ من شرط الخلف ان لا یزید علی الاصل فلم یجز التیمم بالمجدر المسلم قلنا لیس ہذا من الزیادۃ فی شیء لان جنابۃ الزیادۃ فی الحکم وترتب الآثار الا تری ان استعمال التیمم عن مسح الرأس والرجل لا یوجب زیادۃ علی الوضوء فضلہ یجوز امامۃ المتیمم للمتوضی اذا لم یجد المتوضی ماء لان شرط الصلوۃ فی حق کل منہما موجود بکمالہ فیجوز بنا احدہما علی الآخر کالغاسل علی الماسح من الخلف بدل من الرجل فی قبول الحدث ورفعہ واما اذا وجد المتوضی ماء وکان فی زعمہ ان شرط الصلوۃ لم یوجد فی حق الامام وان صلوتہ فاسدۃ فلا یصح اقتداء کما اذا اعتقد ان امامہ محدث فی جوزہ لقبلہ وقال محمد وزفر رح الخلفیۃ فی الفعل یعنی ان التیمم خلف عن التوضی لان اللہ تعالی امر بالوضوء اولا ثم بالتیمم عند العجز فلا یجوز اقتداء المتوضی بالمتیمم کما اقتداء المومی وما ذکران نوزعم محمد رح فی ہذہ المسئلۃ لما وافق ما ذکرہ الاسبیجابی فی شرح المبسوط الا ان المذکور فی عامۃ الکتب انہ یجوز اقتداء المتوضی بالمتیمم عند زفر وان وجد الاصل المتوضی ما رقولہ وشرط الخلفیۃ ای لابد فی ثبوت الخلف من امکان الاصل لیصیر بسببہ منعقد الاصل ثم من عدم الاصل فی المآل ما زعم انہ الخلف سم وجود الاصل مثلا ارادۃ الصلوۃ انعقدت سببا للوضوء لامکان حصول الماء بطریق الکرامۃ ثم نظہور العجز تنتقل الحکم الی التیمم وہذا اذا حلف لیمین المسار فان الیمین قد انعقدت موجبۃ للبر امکان مس السماء فی الجملۃ الا انہ معدوم عرفا وعادۃ فانتقل الحکم الی الخلف وہو الکفارۃ بخلاف ما اذا حلف علی نفی کان ما ثبوت ما لم یکن فی الزمان الماضی فانہ لا تثبت الکفارۃ لعدم امکان البر علی ما سبق تحقیقہ فی ذلک قولہ باب المحکوم علیہ وہو المکلف ای الذی تعلق الخطاب بفعلہ والہیئۃ لذلک یتوقف علی العقل اذ لا تکلیف علی الصبی والمجنون وقد اطلق الحکماء وغیرہم لفظ العقل علی معان کثیرۃ منہا الجوہر المجرد فی ذاتہ فعلہ بمعنی انہ لا یکون جسما ولا جسمانیا ولا یتوقف افعالہ علی تعلقہ بجسم وہا منہی الجوہر المجرد لا بمعنی التعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف ولو قال غیر المتعلق بالجسم لکان انسب لیخرج النفوس الفلکیۃ فانہا بالبدن انما یتعلق علی ہیئۃ الحیوان وادعی الحکماء ان العقل بہذا المعنی



الجزئیات المحسوسۃ ولہذا المتصرف مراتب یستعدادہ ولہذا الاشتراک عم علم البدیہیات علی وجہ تو صل الی النظریات ثم علم النظریات ہہنا ثم استحضار بالبحث الغیب وہذا نہایۃ ونسیمی العقل المستفاد والمرتبۃ الثانیۃ ہی مناط التکلیف اعلم ان ماذکرناہ من تعریف العقل اورد ہ شیخنا فی تبصرہ وشرحہ بالشمس کما ذکرناہ فی المتن وہذا مناسب لما قال الحکماء والتمثیل بعینہ مسطور فی کتب الحکمۃ واعلم انہم خلقوا العقل علی جوہر مجرد غیر متعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف وقد اد عوا ان اول شیٔ خلق اللہ تعالی ہذا الجوہر وقد قال علیہ السلام اول ما خلق اللہ العقل فیمکن ان یرید بہذا التعریف ہذا الجوہر الذی اخبر النبی علیہ السلام انہ من اوائل المخلوقات فیکون المراد بالنور المنور کما فسر فی قولہ تعالی اللہ نور السموات والارض قد یطلق العقل علی الاثر الفائض من ہذا الجوہر فی الانسان فیمکن ان یراد بہذا التعریف ہذا المعنی وبیانہ ان النفس الانسانیۃ مدرکۃ بالقوۃ فاذا اشرق علیہا الجوہر المذکور خرج ادراکہا من قوۃ الی الفعل بمنزلۃ الشمس اذا اشرقت خرج ادراک العین من القوۃ الی الفعل فالمراد بالفعل ہہنا النور المعنوی الذی حصل باشراق ذلک الجوہر وقد یطلق العقل علی قوۃ النفس بہا تکتسب العلوم وہی قابلیۃ النفس لاشراق ذلک الجوہر ولہا اربع مراتب کما ذکرناہ فی المتن یسمی الاول العقل الہیولانی والثانی العقل بالملکۃ والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وایضا یطلق علی بعض العلوم فیقبل علم بوجوب الواجبات واستحالۃ المستحیلات وجواز الجائزات وقولہ یبتدأ بہ یلزم من ہذا الکلام ان یکون لمدرک الحواس بدایۃ ونہایۃ وکذا للادراک العقلی بدایۃ ونہایۃ ودرک الحواس ہو بدایۃ الادراک العقلی

اول ما صدر عن الواجب سبحانہ والیہ اشار بقولہ علیہ السلام اول ما خلق اللہ تعالی العقل وانما قال اد عوا لانہم استدلوا علی ذلک بدلائل واہیۃ مبنیۃ علی مقدمات فاسدۃ مثل ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد ونحو ذلک ومنہا قوۃ النفس الانسانیۃ بہا یتمکن من ادراک المعانی وہذا معنی الاثر القابض علیہا من العقل بالمعنی الاول وبہذا مراتب قوی النفس علی ما بینہا ومنہا الغریزۃ التی یلزمہا العلم بالضروریات ونفس العلم بذلک وہذا معنی العلم بوجوب الواجبات واستحالۃ المستحیلات وجواز الجائزات ومنہا ملکۃ حاصلۃ بالتجارب یستنبط بہا المصالح والاغراض وہذا معنی ما یحصل الوقوف علی العواقب ومنہا قوۃ ممیزۃ بین الامور الحسنۃ والقبیحۃ ومنہا ہیئۃ محمودۃ للانسان فی حرکاتہ وسکناتہ وکلامہ الی غیر ذلک من المعانی المتقاربۃ فاتجہ فی ہذا المقام الی تفسیر العقل فقالوا ہو نور یضیٔ بطریق یبتدأ بہ من حیث ینتہی الیہ درک الحواس فیبتدی المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتالہ بتوفیق اللہ تعالی عز وجل ومعنی ذلک انہا قوۃ للنفس بہا ینتقل من الضروریات الی النظریات الآنہ لما کان ظاہر ہذا التفسیر اخفی من العقل اضاح المدعی ح الی توضیحہ وتبیین المراد منہ فزعم انہ یحتمل ان یراد بالعقل ہہنا ذلک الجوہر المجرد الذی ہو اول المخلوقات علی ان یکون النور بمعنی المنور ولا یخفی بعد ہذا الاحتمال من الصواب فانہم جعلوا العقل من صفات الراوی المکلف بتفسیر ہا ہذا التفسیر ویحتمل ان یراد بہ الاثر الفائض من ہذا الجوہر علی نفس الانسان کما ذکرہ الحکماء من ان العقل الفعال الذی یؤثر فی النفس وبعد ہ بالادراک وحال النفوس بالاضافۃ الیہ حال الابصار بالنسبۃ الی الشمس فکما ان باضاءۃ نور الشمس تدرک المحسوسات کذلک باضاءۃ نورہ تدرک المعقولات فنورہ نور ای قوۃ شبیہۃ بالنور فی انہ بہا یحصل الادراک لیضیٔ ای یصیر اضوء بہ ای بذلک النور طریق یبتدأ بہ ای بذلک الطریق والمراد بہ الافکار وترتیب المبادی الموصلۃ الی المطالب ومعنی اضاءتہا صیرورتہا بحیث یہتدی بہا القلب الیہا ویتمکن من ترتیبہا وسلوکہا توصلا الی المطلوب وقولہ من حیث ینتہی الیہ متعلق بیبتدأ والضمیر فی الیہ عائد الی حیث ای من محل ینتہی الیہ ادراک الحواس فیبتدی ای یظہر المطلوب للقلب ای القوۃ المسمی بالقوۃ العاقلۃ او النفس الناطقۃ فیدرکہ القلب بتالہ ای التفاتہ الیہ والتوجہ نحوہ بتوفیق اللہ تعالی والعامہ لا یتاثیر للنفس وتولیدہا فان الافکار معدات للنفس وفیضان المطلوب انما ہو بالہام اللہ وسبحانہ وتعالی او العقل الذی یحصل الادراک باشراقہ واضاءتہ نورہ ویکون نسبۃ النفوس نسبۃ القمر الی الابصار علی ما ذکرہ الحکماء ہو العقل العاشر المسمی بالعقل الفعال او العقل الذی ہو اول المخلوقات فنفی کلام المصباح تسامح بقولہ او قد یطلق العقل علی قوۃ للنفس بہا تکتسب العلوم اشارۃ الی معنی آخر للعقل باعتبار تحصل للنفس مرتبہا الاربع فعلی ما سبق کان حاصل معناہ حصول شرائط الوصول الی المطلوب بالکشاف المجہد بنیہ وبین المطالب التہدی الی طریق التوصل الی المقاصد واما علی ہذا فمعناہ قابلیۃ النفس لہذہ المعانی فان قیل من شمائل العقل التاثیر والفعل ومعنی القابلیۃ التاثیر والانفعال نکیف نفسر بہا قلت ہی قوۃ باعتبار ترتیب المبادی وتہیی المعدات والتصرف فیہا قابلیۃ من حیث ان

فاعلم ان بدایۃ درک الحواس ارتسام المحسوس فی احد الحواس الخمس ونہایتہا ارتسامہ فی الحواس الباطنۃ والمشہور ان الحواس الباطنۃ خمس الحس المشترک فی مقدم الدماغ وہو الذی یرتسم فیہ صور المحسوسات ثم الخیال وہو خزانۃ الحس المشترک ثم الوہم فی مؤخر الدماغ یرتسم فیہ المعانی الجزئیۃ ثم بعدہ الحافظۃ وہی خزانۃ الوہم ثم المفکرۃ فی وسط الدماغ تأخذ للمدرکات من الطرفین وتتصرف فیہما وترکب بینہما تارۃ وتسمی متخیلۃ ایضا بالبدایۃ ادراک الحواس

ان حصول المطلوب انما ہو بالالہام وتوفیق الملک العلام فان قلت القوۃ التی بہا تکتسب العلوم تشتمل مراتبہا الاربع فکیف یعتبر تقابلیۃ الاشراق التی ہی المرتبۃ الاولی معنی الیہولانی قلت المراد قابلیۃ الاشراق الی ان یکمل جمیع الآثار ویحصل غایۃ المط وبدایتہا اول المراتب الاربع فان قلت کیف جعل المراتب الاربع فی الشرح مراتب قوۃ النفس وقابلیتہا للاشراق وفی المتن مراتب تصرف القلب بواسطۃ العقل فیما ارتسم فی الحواس قلت حاصلہما واحد فان ہذہ المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتہا فی اکتساب العلوم وتصرفہا فی المبادی لحصول المطالب فیجعل تارۃ مراتب النفس وتارۃ مراتب قوتہا النظریۃ ای التی بہا یتمکن من اکتساب العلوم وتارۃ مراتب تصرفاتہا فی المبادی ومعنی تصرف القلب فیما ارتسم فی الحواس ان مدرک الغائب من الشاہد ای یستدل من الآثار واللوازم علی المؤثرات والملزومات مثل استدلالہ من العالم وتغیراتہ علی ان لہ صانعا قدیما غنیا عما سواہ مبرا عن النقائص وان ینتزع الکلیات من الجزئیات بان ینتزع من الاحساس بحرارۃ ہذہ النار ان کل نار حارۃ وکذا فی جانب التصورات مثلا ینتزع من الجزئیات المکتنفۃ بالعوارض المشخصۃ واللواحق الخارجیۃ حقائقہا الکلیۃ واما تحقیق المراتب الاربع فہو ان للنفس الانسانیۃ قوتین احدہما مبدأ الادراک وہی باعتبار تأثیرہا فیما فوقہا مستکملۃ فی ذاتہا ویسمی عقلا نظریا والثانیۃ مبدأ الفعل وہی باعتبار تأثیرہا فی البدن الموضوع لکمالہا یاہ تأثیرا اختیاریا ویسمی عقلا عملیا وللقوۃ النظریۃ فی تصرفاتہا فی الضروریات وترتیبہا لاکتساب الکمالات الاربع مراتب وذلک ان النفس فی مبدأ الفطرۃ خالیۃ عن العلوم مستعدۃ لہا ویسمی حینئذ عقلا ہیولانیا تشبیہا لہا بالہیولی الاولی الخالیۃ فی نفسہا عن جمیع الصور القابلۃ لہا وذلک بمنزلۃ استعداد الطفل للکتابۃ اذا ادرکت الضروریات واستعدت لحصول النظریات سمیت عقلا بالملکۃ لحصول ملکۃ الانتقال کاستعداد الامی لتعلم الکتابۃ واذا ادرکت النظریات وحصل لہا القدرۃ علی استحضارہا ومتی شاءت من غیر تجشم کسب جدید سمیت عقلا بالفعل لشدۃ قربہ من الفعل وذلک بمنزلۃ استعداد الفاذر علی الکتابۃ الذی لا یکتب حالا ان یکتب متی شاء واذا کانت النظریات حاضرۃ عندہا مشاہدۃ لہا سمیت عقلا مستفادا ولاستفادۃ ہذہ القوۃ والہایۃ عن العقل الفعال وذلک بمنزلۃ الشخص حین ما یکتب بالفعل وعبارۃ المحققین ان العقل المستفاد ہو حضور الیقینیات وحصول صور المعقولات للنفس وہو الظاہر من التسمیۃ بالمستفاد وان العقل الہیولانی یکون قبل استعمال الحواس وادراک الضروریات والعقل بالملکۃ بعدہ والمصرح بہ جعل الہیولانی استعداد النفس للانتزاع لحصول المحسوسات والعقل بالملکۃ علم البدیہیات علی وجہ یصل الی النظریات ای مرتبۃ التہادی الی المجہولات النظریۃ واما جعل المستفاد نہایۃ ومرتبۃ رابعۃ فانما ہو باعتبار الغایۃ وکونہ الرئیس المطلق الذی یخدم سائر القوی والافالمستفاد متقدم بحسب الوجود علی العقل بالفعل لانہ انما یکون بعد التحصیل والاحضار مرۃ او مرات ثم ہذہ المراتب استعدادات للنفس مختلفۃ بالشدۃ والضعف کما ثلث الاول واحمال لہا کالرابعۃ ویطلق علی النفس بحسب ما من ہذہ الاحوال ولا شک ان للنفس فی کل حال من تلک الاحوال قوۃ فلہذا یطلق علی نفس القوی ایضا ومعنی بالقوۃ المعنی القریب للتصیر الذی فعلا وانفعلا وبعد المرتبۃ الثانیۃ وہی ان تدرک البدیہیات مرتبۃ علی وجہ یصل الی النظریات بمناط التکلیف اذ بہا یرتفع الانسان عن درجۃ البہائم ویترقی علیہا نور العقل بحیث یجی وزاد رأس المحسوسات قولہ فاعلم ان بدایۃ درک الحواس یعنی لما ذکر فی تعریف العقل ان درک الحواس نہایۃ لزم ان یکون لہ بدایۃ ولما ذکر بطریق ادراک العقل بدایۃ لزم ان یکون نہایۃ لان ادراکاتنا امور حادثۃ منقطعۃ ولما جعل قولہ ان حیث متعلقا بیتدأ والضمیر فی الیہ عائدا الی حیث اعنی طریق یبتدأ منہ من المقام الذی ینتہی الیہ درک الحواس لزم ان یکون نہایۃ درک الحواس بدایۃ درک العقل فذکر ان بدایۃ درک الحواس بوار تسام المحسوس فی احدی الحواس الخمس الظاہرۃ وہی اللمس ای قوۃ ساریۃ فی البدن کلہا یدرک الحار والبارد والرطب والیابس ونحو ذلک

فاذا تم هذا شرع النفس الانسانية من المفكرة علوما فمنذ ابداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل الربع مرتب كما ذكر تاه الله تعالى ثم معلومات النفس اما ان يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما يتعلق بها العمل تسمى عملية فاذا نسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود ذلك القوة وعدما الى يستدل بهذا التحريك على وجود ذلك القوة وهي قابلة للشر اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آخرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا تحرك

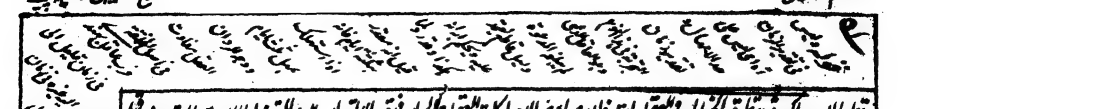
الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي ان تحصل الا بالمقابلية المذكورة واذا دام تحرك الى الخير وعن الشر

والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والتسم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي بها يدرك الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين الجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاشفاف فان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته والمطعوم هو ذلك الموجود الحاصل في النفس صورته وبعني بالصورة حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس السليمة المحسوس في الحواس الباطنة والمقصود انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع منها صور جميع المحسوسات فيه كما والخيال وهي قوة مرتبة في آخر تجويف المقدم يجتمع فيها المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانة الوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ التي وجوده على ما ذكره المصرح بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تاتها الحواس بطريق الحواس والكائنة موجودة في المحسوسات كعداوة وقرب وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقوم التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان لرأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام يريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المتقنون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة والقصة ثم في كلام المصرح ليس لترتيب هذه القوى في الوجود في المحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم يخزن ثم يرتسم المعاني ثم يحفظ ثم يقع منها التركيب والتفصيل وهذا قال ثم بعد وانما فظه فاشار بلفظ بعد الى ان محالها بعيد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين شرع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ادعى كلية لانها بالتصرف او التفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا لاخذ قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة بالمين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير فان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للمقدور فما يحقق هذا مما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصرح وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية معالم بعيد في العربية بل المراد ان العقل نور يعني بالطريق الذي يتبادر به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق يعني انه لا مجال لغير ادراك الحواس هو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقل والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وارتبه سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدي المطلوب للقلب بفيض الملك العلام قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل

من الاكتفاء لبعد تعلقه بالعقل بعد

علم عدمہ معرفتہا بالخیر والشر اذ لو کانت عارفۃ لحرکتہم عدم معرفتہا لعدم قابلیتہا اذ لو کانت قابلۃ وقد قلنا ان ذلک الجوہر دائم الاشراق لکانت عارفۃ فتعلم ان وجود العقل وعدمہ یعرفان بالافعال ثم لما کان العقل متفاوتا وتفاوتہ فی افراد الناس وذلک التفاوت انما ہو لزیادۃ قابلیۃ البعض للنفوس ذلک القبض والاشراق لشدۃ صفائہا ولطافتہا فی مبدأ الفطرۃ ونقصان قابلیۃ بعضہا کدورتہا وکثافتہا فی اصل الخلقۃ متدرجا من النقصان الی الکمال بواسطۃ کثرۃ العلوم ورسوخ الملکات المحمودۃ فیہا فتصیر اشد تناسبا لذلک الجوہر وتزداد استقرارا بانوارہ واستغناء بہا لمعالم آثارہ فالقابلیۃ المذکورۃ سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزیادۃ تلک القابلیۃ والاطلاع علی حصول ما ذکرنا انہ مناط التکلیف متعذر قدرۃ الشارع بالبلوغ او ما یقوم مقامہ بکمال القوی الجسمانیۃ التی ہی مراکب للقوۃ العقلیۃ ومسخرۃ لہا باذن اللہ تعالی وقد سبق فی باب الامر الخلاف فی ایجابہ الحسن والقبح المذکورۃ فی باب الامر فالصبی العاقل وشاہق الجہل مکلفان بالایمان حتی ان لم یعتقدا ایمانا ولا کفرا یعذبان وعند الاشعریۃ یعذبان فلم یعتبر کفر شاہق الجہل فیضیع قائلہ ولا ایمان الصبی والمذہب عندنا الوسط بینہما اذ لا یمکن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وہو مبنی علیہ ای الشرع مبنی علی العقل لانہ مبنی علی معرفۃ اللہ تعالی والعلم بوحدانیتہ والعلم بان المعجزۃ دالۃ علی النبوۃ وہذہ الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

للنفس القوۃ النظریۃ والقوۃ العملیۃ والاولی مکملۃ للنفس والثانیۃ مکملۃ للنفس والبدن تحرک البدن عن التہور الی الخیرات وہذا التحریک یستلزم المعرفۃ بالشر والخیر من حیث انہما خیر وشر بالعکس اما الاول فلان الشر ومستلذات البدن وملایمات الشہوۃ والغیب والخیرات شاق وتکالیف وخالفات للہوی فلا تصور المیل عن الملائم الی المنافر الا بعد معرفۃ ان الاول شر والثانی خیر فلان الخیر والکمال محبوب بالذات والنفس مائلۃ الی الکمالات مہیأۃ لتطویع القوی وامرہا بالخیرات فاذا اکتسب العلم بالخیر والشر وعرفتہما من حیث انہما خیر وشر حرکت البدن نحو الخیر لا محالۃ ثم معرفۃ الخیرات والشرور یستلزم قابلیۃ النفس لاشراق نور العقل علیہا بمعنی حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبہا وہذا ظاہر والقابلیۃ یستلزم المعرفۃ لان ذلک الجوہر المفیض دائم الاشراق لا انقطاع لفیضہ وانما من جانبہ بمنزلۃ الشمس فی الاضاءۃ فیکون بین فعل الخیرات وترک الشرور وبین القابلیۃ المسماۃ بالعقل تلازم فیستدل من فعل الخیرات علی وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم علی وجود اللازم ویستدل من تلک الخیرات علی عدم العقل استدلالا من عدم اللازم علی عدم الملزوم فقولہ ثم لما کان یعنی ان العقل متفاوت فی افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتۃ بحسب الفطرۃ فی الکمال والنقصان باعتبار زیادۃ اعتدال الابدان ونقصانہ فکلما کان البدن اعدل وابعد بالواحد الحقیقی اشبہ کانت النفس الفائضۃ علیہ اکمل والی الخیرات امیل وللکمالات اقبل وہذا معنی صفائہا وہی لطافتہا بمنزلۃ المرآۃ فی قبول النور وان کان بالعکس فبالعکس وہذا معنی کدورتہا وکثافتہا بمنزلۃ الحجر فی قبول النور والاخفاء فی ان النفس کلما کانت اکمل واقبل کان النور الفائض علیہا من ذلک الجوہر المسمی بالعقل الفعال اکثر وابالغ والیہ الاشارۃ بقولہ ستدرجا من النقصان الی الکمال فلان النفس کلما ازدادت فی کثرۃ العلوم تکمیلا للقوۃ النظریۃ وفی تحصیل الملکات المحمودۃ تکمیلا للقوۃ العملیۃ ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الکامل من کل وجہ فازدادت فائضۃ نورہ علیہا لان زیادۃ الاستفاضۃ بازدیاد المناسبۃ ولما تفاوتت العقول فی الاشخاص تعذر العلم بان عقل کل شخص بالغ المرتبۃ التی ہی مناط التکلیف فقدر الشارع تلک المرتبۃ بوقت البلوغ اقامۃ للسبب الظاہر مقام حکمہ کما فی السفر والمشقۃ وذلک بحصول شرائط الکمال العقل واسبابہ فی ذلک الوقت بناء علی تمام التجارب المحصلۃ بالاحساسات الجزئیۃ والادراکات الضروریۃ وتکامل القوی الجسمانیۃ من المدرکۃ والمحرکۃ التی ہی مراکب للقوۃ العقلیۃ بمعنی انہا بواسطتہا تستفید العلوم ابتداء فتتصل الی المقاصد وبمعونتہا یظہر آثار الادراک وہی مسخرۃ طبیعۃ للقوۃ العقلیۃ باذن اللہ تعالی فہی تامرہا بالاخذ والاعطاء وستغنیہا عن الالات والتحرک من الادراک قدر ما یراہی عن مصلحۃ تختص بالکمالات قولہ وقد سبق فی باب الامر اعلم ان المہم فی ہذا المقام تحریر المبحث وتلخیص محل النزاع لیتاتی النظر فی احد الجانبین ویظہر صحۃ المطلوب والنزاع للمعتزلۃ فی ان العقل لیستقل بدرک کثیر من الاحکام علی تفاصیلہا مثل وجوب الصوم فی آخر رمضان والمباشرۃ فی اول لیلۃ منہ وحرمتہ فی اول شوال والنزاع للاشاعرۃ فی ان الشرع محتاج الی العقل وان للعقل وخلافا فی معرفۃ الاحکام حتی صرحوا بان الدلیل اما عقلی صرف واما مرکب من عقلی وسمعی وتبعہم صرفا لان صدق المشارع بل وجودہ وکلامہ انما یثبت بالعقل وانما النزاع فی ان العاقل اذا بلغتہ الدعوۃ وخطاب الشارع الا بعد ما ورد وہو اما العدم وصدہ الیہ فہل



قطعا للدور لكن قد يطرق الخطا في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية هي الحواس فتقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيقع الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فنصار وليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطا فيها فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بنا على ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شئ آخر اما ارشاد او تنبيه يتوجه العقل الى الاستدلال اولا وذلك زمان يحصل الخبرة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا اخرنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفائه مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان عقلت عن الاعتقادين لا تبين عن رؤيا وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يحصل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق على الا يكلف

قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة ولبده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف

يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها ليثبي استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة لم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعندنا لا شاهق له الا فلا حكم للعقل ولا تغريب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله فقط والله ورسوله يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بالادلة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله وثانيها معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا المعاني الكلية فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكلي هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيلزم تقدم ان يستعمل فيه العقل للان للعقل بالحس والوهم ومدركاتها اكثر قوله فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطا وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شئ واكتساب حكم القية على ما يوراى الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بالعقل والبالغ والصبي سواء في ذلك انما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد افعاله كذا في الكفاية قوله فان كفرت اي المراهقة تبين من الزوج لما انا وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذ المراد بالوصف ذلك حقيقة اما ذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل ذا نيط الحكم بالسبب الظاهر وهو وجوده وعدمه لم يعتبر تحقق السبب شيئي ان تعذر الوقوف على المتحقق كما تعذر للمسافر معرفة علم المشقة في اصل فاقة يبقى الرخص بحالها قلنا ذلك في العزوم واما في الاصول لا سيما في الايمان فيجب اجراء وجد السبب الخفي او دليله العظم خطره قوله وكذا الشاهق للصبي العاقل البالغ الشاهق في ميل اذا لم يسع فيه الهرولة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا الكفر اذا لم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على تردد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال ولما اذا لم يتحقق شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس معذورا والا فمعذور فليس في تقدير الزمان دلالة عقلية ولا سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق لعذره والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه بما يرى من الخلق حوله ونفسه وما في نواحي الارض فيصدر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يصير مرتدا بالبلوغ قلنا الجواب ان العصمة لا تثبت بدون دار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا تقتل لبقاء حكم الصبي والجنون لما سبق في باب الحرب قوله فصل ثم الاهلية يعني بعد ثبوت الحكم على الصبي بالحكم على الصبي بالحكم واما لا تثبت الا بالعقل فلان الاهلية ضربان احدهما اهلية وجوب اي سلامة وجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي اهلية الاداء اي سلامة الصفة التي تصير بها المكلف على وجه يصح منه شرعا ما له وما عليه في حكم البعض من هذه الصفة وهي اهلية الاداء في الشرع وهي من مخترعات الفقهاء لم يوجد في الشرع ما يدل على الحكم على المكلف

يصير به الانسان اهلا لماله وعليه قال الله تعالى واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته واشهادهم وتبيهم وتنبيه على ان لهم ان يأخذوا من بعضهم بعضا حقوقا بموجب اقرارهم من ادار حقوق تجب للرب سبحانه على عباده فلابد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا يتشبون الخير والشر الى الطائر

شبهوا تنزه ذمته حاملا للمصارم الرديئة بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محلا اما نته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا للوجوب المحقق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والمروة والملكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلم في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذا خذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب عليه جم من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في اواني مدورة كالكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ منهم اقرارهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام المصرح من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وتكاليف بوانخذ بها فاهلا بقدرته من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة نعني وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق والدلالة لاتدل على ثبوت وصف مغائر للعقل واجيب بانا لانم ان العقل بهذا المعنى ثابت بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب للوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم تثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا اقلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب للدلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس موقتة لما ذمته وعهد منها وانه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالمراد بقوله تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود منه قوله قال الله تعالى واذا خذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية الميسرة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمل لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها عظمت بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها ويحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاز بكرامتها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا لم يكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب قيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني وتارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا واما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه تحمل بالشقي عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبار بالاضافة الى استعدادهن وآبائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من نوائب العقل ان يكون عيسميا على القوتين حافظا لهما عن التعدي مجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلها وكسر سورتها فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا يصير اهلا لما عليه وليس شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاحتمالات على ان للانسان يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة قوله تعالى

فان مرساغا یتیمون به وان مرابحا یتیمون فاستعیر الطائر لما هو فی الحقیقة سبب للخیر والشر وهو قضاء الله تعالی وقدره واعمال العباد فانها وسیلة لهم الی الخیر والشر فالمعنی الزمناه وقضی له من خیر او شر او الزمناه علیه لزوم القلادة او اشغل العنق الی ان ینفک عنه انما دلت الآیة علی لزوم العمل للانسان فمحل ذلک اللزوم هو الذمة فقوله فی عنقه استعارة العنق لذلک الوصف المعنوی الذی به یلزم التکلیف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالی وحملها الانسان فهذه الآیة تدل علی خصوصیة الانسان تجعل اعباء التکالیف ای وجوبها علیه ثبتت بهذه الایات لثبت ان للانسان وصفا هو به یصیر اهلا للمالیة وعلیه دلیل فی هذه الایات علی وصف یصیر به اهلا للمالیة لکن المقصود بهنا اثبات اهلیته الوجوب علیه فیکون هذا کافیا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة علی الوصف الذی یصیر به اهلا للمالیة فکثیرة منها قوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها وقوله تعالی خلق لکم ما فی الارض فتصیر الولادة نزوة من وجه یصیر بها محلا للحق لا یجب علیه فاذا ولد یصیر ذمته مطلقة لکن الوجوب غیر مقصود بل المقصود حکمه وهو الاداء فاذا امکن ادائه ویجب بالایجاب وهو حقوق العباد کان سببا غرامة وعوضا یجب ای علی الصبی فهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه یتحمل النیابة وکذا اذا کان صلة تشبه المؤن او الاعواض کنفقة القریب هذا نظیر الصلة التی تشبه المؤن والزوجة نظیر الصلة التی تشبه الاعواض لا صلة شبیهة الا جزیة ای لا تجب فلا یتحمل العقل الی الصبی المدیة وان کان عاقلا فی هذا الکلام ایهام لانه یشبه ان یکون جزاء لانه لم یحفظ عما فعل ولا العقوبة ای لا یجب علی الصبی العقوبة کالقصاص ولا الاجزیة کحرمان المیراث علی ما مر فی باب المحکوم به وهو قوله کحرمان المیراث بالقتل فلا یثبت فی حق الصبی لانه لا یوصف بالتقصیر واما حقوق الله تعالی

اعنی الصلوة واتوا الزکوة علی هذا المعنی اظهر وکذا ثبوت الحقوق لا یدل علی ان فیه وصفا هو الاهلیة لجواز ان یکون ذلک لذات الانسان علی ان استحقاق الرزق غیر مختص بالانسان فیلزم ثبوت الاهلیة لکل دابة قوله فان مرساغا السابح ناولاک بیاسنک ای بیمرن بیاسرک الی بیاسنک والبارح بالعکس والغریب تیطیر بالبارح وتیفال بالسانح لانه لا یمکنک ان ترمیه حتی تحرف فبهذا الاعتبار استعیر الطائر لما هو سبب الخیر والشر من قضاء الله تعالی وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر یطیر الیه من عش الغیب وذکر القدر دلال یخفی ما فی کلام المصرح من التسامح حیث جعل الطائر استعارة لسبب الخیر والشر ای قضاء الله تعالی وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنی الزمناه ما قضی له من خیر او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخیر او الشر المقضی به ثم القضاء هو الحکم من الله تعالی والامر اولا والقدر هو التقدیر والتفصیل بالاظهار والایجاد وفی کلام الکمال ان القضاء عبارة عن وجود جمیع المخلوقات فی الکتاب المبین واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة علی سبیل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فی الاعیان بعد حصول الشرائط کما قال عز وعلا وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقریب منه ما یقال القضاء هو فی العلم والقدر هو فی الارادة وقد یقال ان الله تعالی اذا اراد شیئا قال له کن فهناک شیئا ان الارادة هی القول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فتصیر الولادة یعنی ان الجنین قبل الانفصال فیکون له ذمة من وجه حتی یصلح لوجوب المحقوق له کالارث والوصیة والنسب للوجوب بها علیه حتی لو اشتری الولی شیئا لا یجب علیه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فیصیر ذمة مطلقة للصیرورة ذمة منفصلا مستقلة من کل وجه فیصیر اهلا للوجوب له وعلیه حتی کان ینبغی ان تجب علیه کل حق تجب علی البالغ الا انهم لم یکن اهلا للاداء لضعف بنیته والمقصود من الوجوب هو الاداء مختص واحیانا بما یمکن اداءه عنه فلهذا احتیج الی تفصیل الواجبات تمییزا یجب علیه عما لا یجب ویظهر من الکتاب قوله کنفقة القریب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب علی الغنی لفاقة لما یحتاج الیه القاریء بزیادة النفقة علی نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء الاحتباس الواجب علیها عند الزفاف وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطریق التسمیة علی ما هو المتعارف فی الاعواض فلو کانها صلة تسقط بمضی المدة او لم یوجد التزام کنفقة الاقارب وتشبیهها بالاعواض لیصیر دینا بالالتزام قوله وان کان عاقلا الی الصبی لا یحتمل الدیة والکان فاعقل فتبیزان الدیة وانکانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصیر فی حفظ العاقل عن فعله والصبی لا یوصف بذلک لهذا لا یجب علی المسلم فی قوله ولو کان عاقلا بهام ان المراد وان کان من العاقلة لکنه لیس بمراد لان تحمل الدیة لا یتصور الا من العاقلة فلا معنی للتاکید

فالعبادات لایجب علیہ اما البدنیۃ فظاہرۃ لان الصبی سبب الخ واما المالیۃ فلان المقصود بہا الاداء لا المال فلا یحتمل النیابۃ فصارت کالبدنیۃ ولا العقوبات کالحدود ولا عبادۃ فیہا مؤنۃ بمحصدقۃ الفطر عند محمد رح والجان معنی العبادۃ ویجب عندہما احتراز ای الکفار بالاہلیۃ القاصرۃ والمالیۃ مؤنۃ محضۃ کالعشر والخراج یجب و علی الاصل المذکور وہو ان ما یکون اداءہ یجب بالافلا قلنا لو وجب اداء الصلوۃ علی الحائض والحیض یانیہا یطہر فذلک فی حق القضاء وفی قضائہا حرج فیسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم ولیس فی قضائہ حرج والاداء یحتمل ان یکون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ینافی الصوم وعدم جوازہ منہا ای عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القیاس فینتقل الی الخلف ای یتعلق الوجوب الی الخلف وہو القضاء والجنون المتدید یوجب الخروج فی الصلوۃ والصوم لانہ ای الاغماء یستوعب اکثر شہر رمضان واما النیابۃ ای المالیۃ الاداء فقاصرۃ وکاملۃ وکل ثبتت بقدرۃ کذلک ای المالیۃ الاداء القاصرۃ تثبت بقدرۃ قاصرۃ والمالیۃ الاداء الکاملۃ تثبت بقدرۃ کاملۃ والقدرۃ القاصرۃ تثبت بالعقل القاصر وہو عقل الصبی المعتوہ والکاملۃ بالعقل الکامل وہو عقل البالغ غیر المعتوہ فاثبت بالقاصرۃ اقسام محقوق اللہ تعالی کالایمان وفروعہ ومن الصبی لقولہ علیہ السلام مروا صبیانکم الحدیث بالصلوۃ اذا بلغوا سبعا وضربوہم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتادیب جواب بسکال وہو ان یقال کیف یضرب بالضرب بعقوبۃ والصبی لیس من اہلہا فاجاب بان ہذا الضرب للتادیب والصبی اہل للتادیب لانہ عطف علی قولہ لقولہ علیہ السلام اہل للثواب لان الشیء اذا وجد لا ینعدم شرعا لاالابجہۃ ای بحجر الشرع وہو باطل فیما ہو حسن وفیہ نفع محض وما ضر الا لزوم اداءہ وہو غیر موضوع وما حرمان المیراث والفرقۃ فیضافان الی کفر آخر جواب بسکال وہو ان لزوم اداء الامام لما کان موضوعا عن الصبی لکونہ ضررا لم یلزم ان لا تثبت باسبابہ حرمان المیراث عن زوجہ الکافر ولا الفرقۃ بینہ وبین زوجتہ الوثنیۃ لان کلا منہما ضرر فاجاب بانہما یضافان الی کفر آخر لا الی اسلامہ وایضا بما من ثمرات الایمان وانما تعرف صحۃ الشیء بحکمہ الذی وضع وہو سعادۃ الدارین

بقولہ وان کان من العاقلۃ قولہ فالعبادات لایجب علیہ ای علی الصبی فان قلت ان جہۃ العبادات للایمان وہو لیس بہدنی ولا مالی لکونہ عمل القلب قلت جعلہ من البدنیۃ تغلیبا او باعتبار اشتمالہ علی الاقرار الذی ہو عمل اللسان وذہب فخر الاسلام الی ان الصبی لو کان ذا عقل یجب علیہ نفس الایمان وان لم یجب علیہ لزوم اداءہ لان نفس الوجوب تثبت باہلیۃ علی طریق الحجر لما لم یخل عن فائدۃ وہو السبب متقرر فی حقہ ولہذا یخاطب فانہا لو وجبا لزوم الاداء وہو لیس بہاہل لرفع دعوی الایمان بالاقرار لہم التصدیق وقد رضوا لان الایمان لا یحتمل النقل اصلا ولہذا لا یلزم تجدید الایمان لمن بلغ فالصبی لصبلہ عذرانی سقوط وجوب الاداء لانہ مما یحتمل السقوط بعد الثبوت کالنوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانہ لا یحتمل السقوط بحال لم الصبی لا ینافیہ فینبغی ان نفس الوجوب یثبت بہذا الاہلیۃ القاصرۃ علی ما ہو رایہ ابو حنیفۃ رح وذہب شمس الائمۃ رح الی انہ لا وجوب علیہ لعدم البلوغ وان عقل لان الوجوب لا یثبت بدون حکمہ وہو الاداء لکن فی الاداء یکون الایمان المؤدی فی ضمان لعدم الوجوب لما کان لسبب عدم المحل فقط والا فالسبب المحل قائم فاذا وجد بعد البلوغ کالمسافر اذا صلی الجمعۃ یقع فرضا قولہ اما المالیۃ فلان المقام ہو الاداء یعنی ان الغرض من شرعیۃ العبادات المالیۃ کالزکوۃ مثلا ہو الاداء لیظہر شرف المعظم عن العالمی الی المال الذی ہو غنی عن العالمین ولیس المعنی ان المعتبر فی الاداء کل الکل حتی یلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد بل المعتبر فیہ ان لم یخل الاکثر لم یعتبر الکل ولا یلزم من عدم مغفرۃ البعض خلاف مراده تعالی فعلی ہذا لا حاجۃ الی ما قیل ان المعنی ان المقصود ہو الاداء فی حق من علم اللہ تعالی منہ الاتیان وداما فی حق غیرہ فالمقام الابتلاء والزام الحجۃ فان قیل قد یجری النیابۃ فی المالیۃ کما اذا وکل غیرہ باداء زکوۃ فینبغی ان یجب علی الصبی یؤدی عنہ ولیہ اجیب بان فعل الناس فی النیابۃ الاختیاریۃ ینتقل الی المنوب عنہ فیصلی عبادۃ بخلاف النیابۃ الجبریۃ کنیابۃ الولی قولہ مؤنۃ محضۃ کالعشر والخراج یعنی المحض لا یجب الاصل والقصد لان الخالص ای معنی العبادۃ فی العشر والعقوبۃ فی الخراج انما ہو بحسب الوصف ہو لیس بمقصود قولہ والکاملۃ ای القدرۃ الکاملۃ تکون بالعقل الکامل ای المقرونۃ بقوۃ البدن وذلک لان المعتبر فی وجوب الاداء لیس مجرد فہم الخطاب بل مع قدرۃ العمل وہو بالبدن فاذا کانت کلتا القدرتین بسبب من درجۃ الکمال کما فی الصبی الغیر العاقل واحد منہما کما فی الصبی العاقل او المعتوہ لما لم کانت الاہلیۃ ناقصۃ قولہ فاثبتت بالقدرۃ الناقصۃ اقسام لانہا اما حقوق اللہ تعالی او حقوق العباد والاول احسن لانہ یحتمل القبیح واما قبیح لا یحتمل الحسن واما مترددۃ بینہما والثانی اما نفع محض او ضرر محض او مترددۃ بینہما صارت ستۃ واحکامہا مذکورۃ فی المتن قولہ وہو باطل فیما ہو حسن وفیہ نفع محض یعنی ان الایمان

الا ترى انهما يتبقيان تبعا ولم يعد اضرارا حتى لو كان ضررا لما ثبت والا يلزم تبعية الاب اذ قد فارقه لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض وانما الكفر يتعقب منه البلوغ لان الجهل لا يعد علما فيصير رده فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا الاحكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام المقصودية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا ثبتت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها تلزم تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية يسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزم قصدا فانهما الضمان قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان اجر المجور اى الصبي المجور والعبد المجور نفسه وعمل بحيث الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان تحقيقا للحجر حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد تتعلق برقبته بالسعاية حتى ان تلف فيه يضمن اى ان تلف العبد المجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قال يتعلق برقبته اى الرقبة الضمير يرجع الى الصبي والعبد المجورين والرقبة عطار لا يكون كثيرا اى لا يباع سهم الغنيمة ويصير قصرهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوصل الى درك المضار والمنافع دائما تدارك في التجارة بالتجزية قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه والا يباشر ترى ان لا يصح مباشرة الولي الطلاق الهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي قادر على الاستيفاء فكان فيه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها حالة اى لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويامن هلاكها +

٢٧٧ وفروعه حسن وفيه نفع محض فيما يتبين بالتامل الحكم المجور عند فان قيل ينبغي ان يحتمل الضرر بالالزام والعبدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه لامن جهة لزوم الاداء ولا لزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بالبلوغ بعد اللزوم والاعسار والاكراه وانما النفس الاداء ومحضه نفع محض لا ضرر فيه فان قيل لفظ الاداء يقتضي الضرر في حق احكام الدنيا كما ان الميراث عن موته الشركة فالجواب انا لا نسلم انها مضافة الى الكافر الموروث وظروفه لو سلم فهي من قبل الاسلام والكافر لانه ضمنا اى بحكم ما هو تابع له وهو الضمان لان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وانما تعرف من صحة اثنتي عشرة على ما الاصلي الذي وضع هو له لا ما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يتحقق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا التحقق الذي يترتب عليه ما في هذه الصورة قوله كما ترى انهما اى حرمان الميراث عن الموروث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي بجامع ان كلا منهما ضرر لا يتبع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيصير من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو سلم عدم الكفر وجعل سوء منا صار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكاما على ما مر في محله والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصير ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر دخول الجنة مع الشرك كما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا سائر في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رح حتى تبين به امراته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر ولانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد بل للحرابة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلام حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل قوله بالعمد اى لا يلزم الصبي والعبد بصرفاتهما بطريق الوكالة عمدة لان فيه احتمال الضرر لانه يملكه الصبي الان باذن الولي فيندفع تصور ريبة الانضمام راى الولي فيلزم قوله ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة رح الحلواني لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة ولي الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده قوله الا القرض الى الاذا من

وما یتردد بینهما ای بین النفع والضرر کالبیع والاستئجار ونحوهما فمن حیث انه یخرج البدل عن ملکه ضرر یصح شرط الولی لانه ای الصبی اهل لحکمه اذا باشر ولیه فکذا اذا باشر نفسه برای الولی ویحصل بهذا ای بمباشرة الصبی برای الولی ما یحصل بذلک ای بمباشرة الولی من فصل الصحیح عبارته وتوسیع طریق حصول المقصود بهذا ای تصرف الصبی برای الولی فیما تردد بین النفع والضرر عند ابی حنیفة رح بطریق ان احتمال الضرر فی تصرف یزول برای الولی فیصیر کالبالغ حتی یصح بغبن فاحش من الاجانب لا یملکه الولی فاما من الولی ای بیع الصبی من الولی مع غبن فاحش فعلی روایة یصح لما قدمنا انه یصیر کالبالغ وفی روایة لا لانه ای الصبی فی الملک الصبی فی الرای الصبی من وجه دون وجه لان له اصل الرای باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ لیس له کمال العقل فیثبت شبهة النیابة ای شبهة انه نائب الولی واذا کان کذلک صار کان الولی بیع من نفسه مال الصبی بالغبن فاعتبرت ای شبهة النیابة فی موضع التهمة وهو ان بیع الصبی من الولی وسقطت فی غیر موضعها ای فی غیر موضع التهمة وهو اذا باع من الاجانب عندهما متعلق لقوله ثم هذا عند ابی حنیفة رح بطریق اذا تصرف الصبی یصیر برائی برای الولی کما باشرته ای الولی فلا یصح بالغبن الفاحش اصلا ای لا من الولی ولا من الاجانب اما وصیته ای وصیة الصبی فباطلة لان الارث شرع نفعا للورث قال علیه السلام لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعهم عالة یتکففون الناس ای یسألون الکفهم سائلین وانما ذکر الوصیة لانها ترد اشکالا وهو ان الوصیة نفع لها سبب لثواب الآخرة مع انه لا یزول الموصی به ما دام حیا عن ملکه فینبغی ان یصح وصیته فاجاب بان الارث شرع نفعا للورث وفی الوصیة ابطال الارث حتی شرع فی حق الصبی مع علی ان الارث شرع نفعا للورث وفی الوصیة ابطال الارث حتی لو کان ضررا لما شرع فی حق الصبی الا انها شرعت فی حق البالغ کالطلاق جواب اشکال وهو ان الوصیة لما کان ضررا لکونها ابطالا للارث ینبغی ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها شرع من البالغ وانما کان ضررا کالطلاق اذا استقرض مال الصبی یجوز للقاضی دون الوصی اما الاقراض فانما یجوز للقاضی لان الاقراض قطع الملک عن العین بدل فی ذمته من هو غیر ملی فی الغالب فیشبه التبرع فلا یملکه الولی واما القاضی فیمکنه ان یطلب ملیا ویقرضه مال الیتیم ویکون البدل ماموناً لتلف باعتبار الملازمة وعلم القاضی والقدرة علی التحصیل من غیر دعوی وبینة وهذا یعنی کون القاضی اقدر علی استیفائه وفی روایة یجوز للاب ایضا قوله وما کان یتردد ای محتمل للنفع والضرر کالبیع یحتمل الربح والخسران وکذا الشراء والاجارة والنکاح والصلح رح جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملک حتی لو باع الشیء بما یضاعف قیمته کان ضررا ولو نفعا ویلزم ان لا یقدم الضرر بحال قط وقد ذکرنا ان احتمال الضرر یزید فیه بانضمام رای الولی قوله لانه ای الصبی اهل لحکمه ای حکم ما هو متردد بین النفع والضرر اذا باشره الولی بنفسه وذلک انه یملک الثمن اذا باع الولی ماله ویملک العین اذا اشتراه له ویملک الاجرة اذا آجر عینا له قوله وتوسیع طریق حصول المقصود حیث یثبت بمباشرة الولی ومباشرة الصبی قوله وعندهما ای تصرف الصبی باذن الولی فیما یحتمل النفع والضرر عند ابی یوسف رح ومحمد رح انما هو بطریق انه یجعل بمنزلة مباشرة الولی بنفسه حتی کان الصبی آلة فیقتصر علی ما یقتضیه رای الولی وعبارة فخر الاسلام ان رای الولی شرط الجواز وعموم رائه لخصوصه فیجعل کان الولی باشر بنفسه یعنی ان رای الولی شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبی ورائه فیما اذا تصرف الصبی عام حیث جاز تصرفه الی تصرف الغیر وفیما اذا باشر بنفسه خاص لا یتجاوزه فیجعل عموم رائه بان عمل بید الغیر لخصوصه وان لعمل بید نفسه فیصیر کان الولی باشر بنفسه قوله واما وصیته فباطلة جواب سوال یکون تقریره لو جعلهما ان الوصیة نفع محض لا یحصل بها الثواب فی الآخرة لبدا الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فیهما تضرر زوال الملک فی الحیوة فعلی هذا التقریر کان ینبغی ان یذکر هذا عقیب الحکم بان ما فیه نفع محض یملکه الصبی وثانیهما ان الوصیة ما یتردد بین النفع والضرر لا سیما اذا کانت فی تبعة الخیر لحصول الثواب فی الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذی هو نفع للورث وعلی هذا لا یتم جواب المصرح لان غایته بیان التضرر بالوصیة ویلزم منه صحتها باذن الولی ولا روایة فی ذلک بل طریق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا یعتد به بل هی ضرر محض والنفع الذی تتضمنه انما وقع باتفاق المحال وهو انه حال الموت فلا یعتد به بمنزلة ما لو باع ماله بأضعاف قیمته لجیز ذکما لو طلق امراته المعسرة التی لا یلزمها نفقة الموسر ثم اتفق الیسار ولا یخفی ضعفه ویمکن تطبیق جواب المصرح علی التقریر الثانی

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال و الاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاة القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الادا بهذه الصفة لم يتوجه الخطاب عليهم استحسانا واذا لم يتوجه لا يسقط العدم الخرج على انه لا ينافي الاهلية الوجوب فانه يرث ويملك ليعاد بنقد وهو اهل للثواب بهم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط طلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما اعترض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة عنده وعند محمد رح بصلوة فيصير الصلوة شتاء في الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح اكثره كان ابي المجنون في اكثر الحول كان بسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا مافيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اعتبار خير من تركهم فقرا بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا التسعر قولا الانها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ به لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضرر المحض نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية نوعيها شرع فيما يفترض عليهما فيما واحدا وهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها ويسمى العارض عارضا جعل اسما منزلا كالكاهل والكاهل من عرض من الكذا اي ظهر وتبدى سمي كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولوارده العروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذا لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب بالكلية او بالكسب ابتداء وتسمى سماوية اشارة الى انتهاء السماوية اثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعتة والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها بتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه ماغر في اصل الخلقة او لمانع وجه مزايل الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه او لانوار الخيالات الفاسدة اليه بحيث يقرع ويلفع من غير ما يصيبه سببا قوله فهي اشارة الى المنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي عينه الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنه قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارىء بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زائل قبل الامتداد وعدم الخرج في الجانب الثاني منه لان نفس الوجوب يثبت بالقدرة بدليل انه يرث ويملك والمالك من باب الولاية والولاية بدون القدرة الا ترى ان الاداء انتفى لانتفاء تحقيقها لتقدير لزوم الخرج في القضاء بتقدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون و المسلم يثاب بالثواب بمن احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا خرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا بتقدير انتهم في الوقت وحاله بعد الوقت بدا واذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رح مسقط نيا بالاستقاط على الاصلا واما الامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط نيا بل استقاط على الامتداد وفقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري ان احدهما ان الاصل في المجنون الحدوث والطريان اذ المسلم ان الآفات هي الاصل في المختلة فيكون اصالة المجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو المجنون الطاري ثانيهما ان زوال المجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لان النقصان جبل عليه ما غر فكان الطاري وجه التفرقة ايضا ان احد هما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا لسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكم الصغر فيه لوجب قضاء ما مضى ثانيهما ان الاصلي يكون الآفة في الامام فتقرر قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد تقرر على محل كامل فلحق آفة فيلغى بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة والليس حد معين فتقدر بالادنى وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجنس الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب الا ليس يسير كما لو افاقت سوادا شتر في الصلوة التكرار اليتاكد الكثرة فيتحقق الخرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوة شانها اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

وذلک لایکون حجرا انما قال ہذا اجوابا للسوال وہو ان عدم صحۃ الاسلام من المجنون انما تحکم بکلمۃ التوحید انما یکون بطریق الحجر والحجر انما شرع بطریق النظر والنظر فی الحجر عن الاسلام لانہ نفع محض فلا یصح الحجر عنہ فاجاب بان عدم صحتہ لیس بطریق الحجر والصحیح انہ معطوف علی قولہ فلا یصح واذا ثبت اہلیتہ عرض الاسلام علی ولیہ ویصیر مرتدا تبعا لابویہ واما المعاملات فانہ یوخذ بضمان الافعال فی الاموال لما قلنا فی الصبی فی اول فصل الاہلیۃ وہو قولہ فحقوق العباد وما کان منہا غرما وعوضا یجب ولما بینا انہ اہل لکن ہذا العارض من اسباب الحجر وانما ہو عن الاقوال فیفسد عبارتہ دون افعالہ اما جعل الصغر من العوارض مع انہ حالۃ اصلیۃ للانسان فی مبدء الفطرۃ لان الصغیر لیس لانہ لما بہ یتہ الانسان وتکون منافیۃ للاہلیۃ ولان المدقع خلق الانسان لمحل اعباء التکالیف ولمعرفتہ تبارک وتعالی فالاصل ان یخلقہ علی صفۃ تکون وسیلۃ الی حصول ما قصد من خلقہ وہی ان تکون من مبدء نظریۃ وافر العقل تام القدرۃ کامل القوی والصغر حالۃ منافیۃ لہذا الامور فیکون من العوارض فقیل ان یعقل کالمجنون اما لبعدہ فیحدث لہ ضرب من الہیتہ الادار لکن الصبی عدم ذلک فیسقط عنہ ایجاب المسقوط عن البالغ فلا یسقط نفس الوجوب فی الایجاب حتی اذا اداہ کان فرضا لانفلا حتی اذا بلغ لایجب علیہ الاعادۃ ولکن لتکلیف والعہدۃ عنہ ساقطان فلا یحرم المیراث تعقیب لقولہ لکن التکلیف والعہدۃ عنہ ساقطان بالقتل ولایلزم علی ہذا المرتد بالکفر والزنی لانہما یانیان فیان الارث انما قال ہذا لان الحرمان لسبب القتل انما ہو بطریق اجزار قال القائل باخذ المیراث فجوزی بحرمانہ لکن الصبی لیس من اہل الجزار فلم یحرم والتشکل علی ہذا الحرمان بالکفر والرق لان الحرمان بہما لیس بطریق الجزار بل لعدم سببہ فی الکفر وعدم الاہلیۃ فی الرق ومنا العتہ وہو الاختلال فی العقل بحیث یختلط کلامہ فیشبہ مرۃ کلام العقلاء ومرۃ کلام المجانین

تیسر اعلی العباد فی سقوط القضاء فلو حج بعد البلوغ وافاق فی الیوم الثانی قبل الظہر یجب القضاء عند محمد رح لعدم تکرار جنس الصلوۃ حیث لم تقض الصلوۃ سنۃ وعندہما لایجب تکرار الوقت بزیادتہ علی الیوم واللیلۃ بحسب الساعات وان لم یزد بحسب الواجبات ولم یشترطوا فی الصوم التکرار لان من شرط المصیر الی التاکید ان لایزید علی الاصل ووظیفۃ الصوم لاتدخل الا بمضی احد عشر شہرا فیصیر القبح اضعاف الاصل ولایزمنا زیادۃ المرتین فی غسل اعضاء الوضوء تاکید الفرض لان السنۃ وان کثرت لاتماثل الفریضۃ وان قلت فضلا عن ان یزید علیہا والامتداد فی الزکوۃ باستیعاب الحول لانہ کثیر فی نفسہ وعند ابی یوسف رح فی روایۃ ہشام عنہ لقام الاکثر مقام الکل تیسیرا وتخفیفا فی سقوط الواجب قولہ وذلک لایکون حجرا لان الحجر ہو ان یتم الفعل برکنہ ویقیم فی محلہ ویصدر عن اہلہ لم یعتبر حکمہ نظرا للصبی والمولی وایمان المجنون استقلالا انما لم یعتبر لعدم رکنہ وہو الاعتقاد بخلاف ایمانہ تبعا لاحد ابویہ فانہ یصح لان الاعتقاد لیس برکنہ الا شرطا وبہذا یظہر الجواب عما یقال ان غایۃ امر التبع ان یجعل بمنزلۃ الاصل فاذا لم یصح لفعل نفسہ لعدم صلوحہ لذلک فیفعل غیرہ اولی قولہ واذا اسلمت امراتہ لو ذکرہا بالفاء علی انہ تفریع علی صحۃ ایمانہ تبعا لکان النسب یعنی لو اسلمت کتابیۃ تحت مجنون کتابی لہ ولی کتابی یعرض الاسلام علی الولی فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا لہ وبقی النکاح لافرق بینہما وکان القیاس التاخیر الی الافاقۃ کما فی الصغر الا ان ہذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون فلو التاخیر ضرر بالزوجۃ مع انہ فیہ من الفساد لقدرۃ المجنون علی الوطی قولہ ویصیر مرتدا تبعا لابویہ فیما اذا بلغ مجنونا وابواہ مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب وذلک لان الکفر بالتدین تقیید لایحتمل العفو بحقق بواسطۃ تبعیۃ الابوین بخلاف ما اذا شرکا فی دار الاسلام فانہ مسلم تبعا للدار وکذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانہ صار اہلا للایمان بتقریر رکنہ فلا یعدم بالتبعیۃ او عرض الجنون قولہ فاذای المجنون لیوخذ بضمان الافعال فی الاموال کما اذا تلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود ہو المال واداءہ یحتمل النیابۃ بخلاف اقوالہ فانہ لایعتد بہا لانتفاء تعقل المعانی فلا یصح اقاریرہ وعقودہ ولان اجازتنا الولی قولہ ولایلزم علی ہذا المرتد بالکفر والرق کما اذا قتل الصبی العاقل او استرق فانہ لاتحق الارث اما الکافر فلانہ لاہلیۃ دینیۃ لسبب للارث علی ما یشیر الیہ قولہ ثم حکایۃ عن ذکریا علیہ السلام ولیا یرثنی

قولہ ولان التکلیف الخ اقول ہذا یشعر بان التکلیف والعہدۃ انما یسقطان عن الصبی اذا کان غیر مخاطب بالخطاب الوضعی ای بکونہ سببا لشیء ما فی الحال او فی المآل وفیہ بحث اما اولا فلان الصبی مخاطب بالخطاب الوضعی کما ہو مخاطب بالخطاب التکلیفی بالاتفاق وامثلتہ فی الاحکام الشرعیۃ اکثر من ان تحصی واما ثانیا فلان الصبی مخاطب بالخطاب التکلیفی ایضا کما ہو مخاطب بالخطاب الوضعی علی ما ہو التحقیق عند المحققین کما سیجیء فی بحث الحکم الشرعی ان شاء اللہ تعالی فالاولی ان یقال ان التکلیف والعہدۃ انما یسقطان عن الصبی لعدم فہمہ وادراکہ کما یسقطان عن المجنون والنائم والمغمی علیہ ونحوہم ممن لایفہم الخطاب ولایدرکہ

قولہ لانفلا حتی اذا بلغ الخ اقول ہذا یشعر بان الصبی اذا بلغ لایجب علیہ الاعادۃ ولکن لتکلیف والعہدۃ عنہ ساقطان فلا یحرم المیراث تعقیب لقولہ لکن التکلیف والعہدۃ عنہ ساقطان الخ

قولہ ولان التکلیف الخ اقول ہذا یشعر بان التکلیف والعہدۃ انما یسقطان عن الصبی اذا کان غیر مخاطب بالخطاب الوضعی ای بکونہ سببا لشیء ما فی الحال او فی المآل وفیہ بحث اما اولا فلان الصبی مخاطب بالخطاب الوضعی کما ہو مخاطب بالخطاب التکلیفی بالاتفاق وامثلتہ فی الاحکام الشرعیۃ اکثر من ان تحصی واما ثانیا فلان الصبی مخاطب بالخطاب التکلیفی ایضا کما ہو مخاطب بالخطاب الوضعی علی ما ہو التحقیق عند المحققین کما سیجیء فی بحث الحکم الشرعی ان شاء اللہ تعالی فالاولی ان یقال ان التکلیف والعہدۃ انما یسقطان عن الصبی لعدم فہمہ وادراکہ کما یسقطان عن المجنون والنائم والمغمی علیہ ونحوہم ممن لایفہم الخطاب ولایدرکہ

وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا سلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي المجنون والمعتوه غير متقدرين والصبي متقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهته صاحب الشرع عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرأة تقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعوه اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس لعذر بخلاف الاخيرين فسلم التنافي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا انه يوجب بناء لنفس الوجوب لاحتمال الادراك بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث والبطل عبارته اي البطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة اذا تكلم لا تفسد صلوته واذا تهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة

والرقيق فانه ليس اهلا للملك **قوله** وحكمه اي حكم المعتوه حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع ماله الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمينه ما يوجب الزام شئ يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراءه لنفسه بدون اذن الولي او ايطالب الحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يحد بعلة العقوبات ولا العبادات في التقويم ايجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأة المعتوه اذا سلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامها صحيح حتى صح خطابها واذا عرفت هذا لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنها خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة واما التاخير في حق الصبي خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الى صفة عند العقل عاما بثبات الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يمكن من ملاحظتها اذا قيت شاء ولم يشأ وهذا وسهوا وليكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم الى ابتدارها وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرأ في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لمنافي الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي اليه تركها لكن ليس بمتذكر اخطارها بالبال واجراره على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذا التقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تكسل في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واستقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم بالذمة ولان اسلام النائم لا يكون الا اعتقادا بالانتباه واوخلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة **قوله** والبطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الرأي والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرأ في صلوته لا يصح بناء على قول الامام فخر الاسلام ذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي الذخائر ان تكلم النائم فسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المنتقى ان عامة المتاخرين على ان تهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالحدث الغير الفارق بين النوم

ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب او بهما ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه الذي عليه السلام و هو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع و سببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الايرى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة ولما انتفى التنبيه والانتباه من الاغماء فخير يمكن فيه طيف الخيالات ويوجب الحدث في كل حال اي سوار كان قائما او راكبا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة ما يسبب النوم فمناط الاغماء تماسك البخارة اشد من مناط النوم الذي هو فعل الاغماء حد ثانٍ في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك فعالج لما كان مادة الى الصلوة بمنع البناء وهو في العياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة ولا يعتبر لانه نادر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي بالصير المرء عرضة للتملك فجرى كان حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر بمجهول النسب ان نصفه فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل

التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق

واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان لان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الانتباه بخلاف الحدث فانه لا يتقرر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تقويم مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم ان يتنبه من القلب لحد لطيف يتكون من اللطف جزاء الاغذية لسيلها معا حيوانيا وقد اقتضت عليه قوة تسري بسرياية في الاعضاء الانسان نفسيرني كل عضو قوة يليق بها يتم بها منافعا وهي تنقسم الى مدركة ومحركة المدركة تنقسم الى الحواس الظاهرة والباطنة والمحركة تنقسم الى الاعضاء تبعد ولا عضاء اول ارضاها البسيط الى الملطوف ينقبض عن المنافي فمنها ما يسمى المحركة التي جلب المنافع وتسمى شهوانية ومنها ما يسمى المحركة التي دفع المضار وتسمى قوة غضبية وكثر تعلق الامور المحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب الدماغ فوجب بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهر اثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس هو الا للعقل كالجنون والاغماء ممتنا الانبياء عليهم السلام لان الاغماء فوق النوم في ايجاب خير الخطاب وابطال الصلوات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان بمنزلة الغذاء والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في المعارضة ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان سواده غليظ لطيفة البخار المتحلل ولهذا يمتنع فيه التسليمة ويبطل الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة شريفة التحلل الى الدماغ فلهذا يتنبه بنفسه او باد في تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للصلوة حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز ان يبني على صلوته لان النوض يجوز البناء اذا ورد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف المنسج وفي الشرع عجز حكمي يمنع ان الشارع لم يجعله اهلا للكثير مما يكله المرء مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء يعني انه ثبت جزاء الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا النفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متخلقين بمستذلين بمنزلة البهائم ولما لم تثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء يعني ان الشارع جعل الرقيق كالناس غير نظرا الى سخي الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم والتي قوله وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير البعض رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر وتتمة الضرر لا يتصور فيها التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد قيل سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الحدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي لانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم ببرق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان

وکذا الاعتاق عندہما العدم تجزی الرق اتفاقا فمعتق البعض معتق الکل عندہما وعند ابی حنیفۃ متجزاء الاعتاق لازالۃ الملک لان
الملک انما یتصرف فی حقہ فلزم من زالتہ کلہ زوال الرق وہو العتق فالاعتاق ببعض ایجاد شطر العلۃ فنفی الابتداء ثبوت حق العبد تقدیم ثبوت
حق اللہ تعالی وفی البقاء علی العکس حتی ان زوالہ ای زوال حق العبد فمعتق البعض مکاتب عندہ الا فی الرد الی الرق والرق یبطل مالکیۃ المال
لانہ مملوک مالا فلا یملک المکاتب التسری ولا یصح منہما الجزاء من الرقیق والمکاتب حتی اذا ادی علیہ الا یقیم المودی قبل العتق من الواجب
بخلاف العقیر لان منافع بدنہما ملک المولی الا استثنی فی الصلوۃ والصوم ویصح من الفقیر لان اصل القدرۃ ثابت لہ وانما الزاد والراحلۃ
لنفی الحرج ولا یبطل مالکیۃ غیر المال کالنکاح والدم والحیوۃ فیصح اقرارہ بالحدود والقصاص وبالسرقۃ المستہلکۃ بسوار کان اقربہا الماذون
والمامن المحجور فیصح عند ابی حنیفۃ رح مطلقا ای فی القطع ورد المال وعند محمد رح لا یصح مطلقا وعند ابی یوسف یصح فی حق القطع دون المال
فلا یجتمعان اجیب بانہ لا بدل الاعلی امتناع ان یکون الموصوف بالحریۃ بعینہ موصوفا بالرق ولا قائل بذلک بل المحل متصف بہما شائعا کما اذا ملک
زید نصف العبد مشاعا فانہ قد اجتمع فیہ ملکیۃ زید وعدم ملکیتہ باعتبار النصفین قولہ وکذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزی العتق فی تجزی
الاعتاق فذہب ابو یوسف رح الی عدم التجزیۃ بمعنی ان اعتاق البعض اعتاق الکل لان العتق لازم الاعتاق لانہ مطلوبہ لقال اعتقہ فعتق مثل کثرتہ فانکسر والمطاوعۃ
یوجد حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدی بمفعولہ واثر الشی لازم لہ والعتق لیس بمتجزء اتفاقا بین علمائنا فکذا الاعتاق اذ لو تجزی الاعتاق بان یقوم من المحل علی
جزء دون جزء لزم تجزی العتق ضرورۃ والحاصل ان محل الاعتاق والعتق ہو العبد وتجزیہا انما یوجد باعتبار المحل فتجزی احدہما تجزی الآخر وذہب
ابو حنیفۃ رح الی ان الاعتاق متجزء انہ لا یستلزم تجزی العتق حتی لو اعتق البعض لثبت للعبد حریۃ فی البعض ولا فی الکل بل یکون رقیقا
فی الشہادۃ وسائر الاحکام اذ لو ثبت العتق لثبت فی الکل لعدم التجزی ولا ثبت کذلک مع تقرر الملک فتوقف الحکم بالعتق الی ان یؤدی
السعایۃ ویسقط الملک بالکلیۃ فیعتق وذلک لان الاعتاق ازالۃ الملک قصدا اذ لا تصرف للمولی الا فی حقہ وحقہ فی الرقیق ہو المالیۃ والملک ہو
متجزء فکذا ازالتہ کما اذا باع نصف العبد تم زوال الملک بالکلیۃ یستلزم زوال الرق لان الملک لازم لہ اذ الرق انما ثبت جزاء لہ الکفر واتما یبقی
بعد الاسلام لقیام ملک المولی وانتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم وزوال ملک البعض لا یستلزم العتق لتعذر تعلق المطلوبۃ فی الجملۃ بل لو نقل بعض الملک من غیر تعلقہ الی ملک آخر
یکون ایجادا للبعض من علۃ ثبوت العتق وہو لا یوجب العتق کالتدبیر لا یسقط ما بقی شی من المکنۃ فان قیل فعلی ازالۃ کل الملک عن الرقیق ازالۃ حق اللہ تعالی
ولیس للعبد ذلک اجیب بان الممتنع للعبد ازالۃ حق اللہ تعالی قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق اللہ تعالی والحاحہ اصلا فی ابتداء الرق جزاء علی الکفر لکنہ
تبع لبقاء فان الاصل ہو الملکیۃ والمالیۃ ولہذا لا یزول الرق بالاسلام فنفی الاعتاق ازالۃ حق العبد قصدا واصلا ولزم منہ زوال حق اللہ تعالی
ضمنا وتبعا وکم من شی یثبت ضمنا ولا یثبت قصدا والی ہذا اشار بقولہ نفی الابتداء ثوبت حق العبد تقدیم ثبوت حق اللہ تعالی وفی البقاء
بالعکس فان قیل فاذا تقرر الاعتاق عند ازالۃ البعض الملک اجیب بان اثرہ فساد الملک فی الباقی حتی لا یملک المولی بیع معتق البعض ولا اقراضہ فی ملک ویصیر
ہو احق بکسبہ ویخرج الی الحریۃ بالسعایۃ وبالجملۃ یصیر کالمکاتب الا ان المکاتب یرد الی الرق بالعجز عن المال لان السبب فیہ عقد یحتمل الفسخ وہذا یرد لان سبب ازالۃ
الملک ملائی احد وہی لا یحتمل الفسخ والی ہذا اشار بقولہ فمعتق البعض مکاتب عندہ ای عند ابی حنیفۃ رح الا فی الرد الی الرق قولہ والرق یبطل مالکیۃ المال ان الرقیق
مملوک لا فلا یکون مالکا لان المملوکیۃ المالیۃ تنبئی عن العجز والابتذال والمالکیۃ عن القدرۃ والکرامۃ فتنافیا فان قیل لیس للمولاۃ مملوک من حیث انہ مال فلا یصیر مالکا للمال
حتی یرد علیہ انہ لم لا یجوز ان یکون مملوکا من جہۃ انہ مال مبتذل ومالکا من جہۃ انہ آدمی مکرم وقید المالکۃ والمملوکیۃ بالمالیۃ لانہ لا تنافی بین المملوکیۃ متعلقۃ
والمالکیۃ تعلقا بالعکس فالرقیق وان کان مدبرا او مکاتبا لا یملک شیئا من احکام ملک المال ولو باذن المولی فلا یملک المکاتب التسری لانتفاء
علۃ ملک الرقبۃ دون المتعۃ وخص المکاتب التسری بالذکر لیعلم الحکم فی غیرہ ذلک بالطریق الاولی لان فی المکاتب الرق ناقص حتی انہ اذا حق
بکاسبہ فی التسری بخلاف ملک المتعۃ کالنکاح ولہذا صح عند مالک رح قولہ ولا یبطل ای الرق مالکیۃ النکاح والحیوۃ والدم

سعایۃ تؤدی الکفارۃ بخلاف المدبر وام الولد لعدم الملک فیہ ناقص لانہ مملوک رقبۃ لا یدا ۱۲

ودنیا فی کمال اہلیۃ الکرامات البشریۃ کالذمۃ والحدود الولایۃ فیضعف الذمۃ حتی لا یحتمل الدین الا اذا ضمت الیہا مالیۃ الرقبۃ والکسب معا فیباع فی دین الاستہلاک فی جنایۃ کدین الاستہلاک ای اذا استہلک مال انسان فی التجارۃ لا فیما فی جنایۃ تعمدا کما اذا اقر المحجور او تزوج بغیر اذن ودخل بہا فوجبت فی عنقہ ونصف المحل یتنصف المحل فی حق الرجال ای محل للحر اربع وللرقیق ثنتان وباعتبار الاحوال فی حق النساء کما سبق فی فصل الترجیح ای تحل الامۃ اذا کانت تحت حر فقط او تحت حر وعبد فقط او تحت عبد فقط او تحت حر وعبد معا او تحت عبدین او تحت حرتین او تحت حر وامۃ او تحت عبد وامۃ او تحت حرۃ وامۃ او تحت امتین فہذہ عشرۃ اقسام وہی کلہا متقدمۃ علی الحرۃ والمحل اذا کانت متاخرۃ عنہا او مقارنۃ ونصف الحدود والعدۃ والقسمۃ والطلاق لکن الواحدۃ لا تقبل ای التنصیف فینتصف عدد الطلاق عبارۃ عن اتساع المملوکیۃ فاعتبر بالنساء فان حل یلزم من اتساع المملوکیۃ اتساع المالکیۃ ایضا فکذا یعتبر بالنساء عیب ابن یتبہ بالرجال ایضا قلنا قد اعتبر بالمکیۃ

الروم مرۃ حتی انتقص عدد الزوجات فان تنقص بالمکیۃ فبہذا العدد الناقص یلزم التنصف من التنصف

لان الرقیق لیس بمملوک فی حکم ہذہ الاشیاء بل ہو ممتاز المبقی علی اصل الحریۃ الا انہ یحتاج فی النکاح الی اذن المولی لما فیہ من نقصان المالیۃ بوجوب المہر المتعلق برقبۃ العبد فیصیر ہذا اقرارا بالحدود والقصاص والسرقۃ المستہلکۃ لان الحدود والدم تحقن احتیاجہا فی البقاء ولہذا لا یملک المولی اتلافہا واما الاقرار بالسرقۃ القائمۃ الموجبۃ للقطع ورد المال فیصح انکان العبد ماذونا فیقطع لان الدم ملکہ ویرد المال بوجود الاذن وان کان محجورا فعندہ خلافا لہما یصح فی حق القطع ورد المال جمیعا وعند محمد رح لا یصح فی شیء منہما وعند ابی یوسف رح یصح فی حق القطع دون المال لانہ بیوجب ح اذا اقر بشیئین القطع وہو علی نفسہ لانہ مالک ومہ فیثبت والمال وہو علی المولی فلا یصح وللمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لکونہ علی المولی فیبقی المال للمولی ولا قطع علی العبد فی سرقۃ مال مولاہ والبطل الاصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم یثبت التبع ولابی حنیفۃ رح ان اقراره بالقطع صحیح لانہ مالک مر فیصح فی حق المال ایضا علیہ لان اقراره بالقطع قد لاقی حالۃ البقاء والمال فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتی یسقط عصمۃ المال باعتباره ویستوفی القطع بعد استہلاکہ بخلاف ما اذا کذبہ المولی وقال المال لی او ان صدقہ یقطع فی الفصول کلہا قولہ ونیا فی یعنی ان الرق ینبی عن العجز والذمۃ تغنیا فی کمال اہلیۃ الکرامات البشریۃ الدنیویۃ من الذمۃ والمحل والولایۃ اما الذمۃ فلانہا وجبت صیانۃ الانسان لہ للاجتباب والاستجلاب دون سائر الحیوانات واما المحل فلان استفراش الحرائر والمسکن والازواج والحجۃ وتحصین النفس والتوسعۃ فی تکثیر النسل علی وجہ لا یلحقہ ثم من باب الکرامۃ ولہذا زاد النبی علیہ السلام الی التسع وجاز لہ ما لو قوہا واما الولایۃ فلان تنفیذ القول علی الغیر شاء او لم یشاء غایۃ الکرامۃ ونہایۃ السلطنۃ واذا انتفی کمال الامور المذکورۃ ضعفت ذمۃ الرقیق عن احتمال الدین حتی لا یطالب بہ الا اذا انضم الی الذمۃ مالیۃ الرقبۃ والکسب جمیعا فح تعلق الدین بہما فیستوفی عن الرقبۃ والکسب لان یطرف ولا الی الدین الکسب الموجود فی یدہ فان لم یکن او لم یف یصرف الیہ مالیۃ الرقبۃ بان یباع ان الکسب والاقیستسعی کالمدبر والمکاتب ہذا اذا اقر المکیی فی ثبوت الدین ذمتہ واما اذا کان کالدین الذی اقر بہ المحجور والعقر الذی لزمہ بالدخول بالعقد الفاسد فیما اذا تزوج بغیر اذن المولی فلا یباع فیہ الرقیق ولا یدفع الیہ کسبہ بل یؤخر ادائہ الی ان یعتق ویحصل لہ مال الدین فلانہ متہم فی حق المولی لانہ فی حق نفسہ واما العقر فلانہ قیمۃ البضع شبہۃ العقد ولا ثبتہ فی حق المولی لعدم رضاہ فلا یظہر ثبوت العقر فی حقہ فلا یستوفی من مالیۃ الرقبۃ لان الکسب لا نہا حق المولی قولہ ونصف الحد لان فی تغلیظ العقوبۃ تغلیظ الجنایۃ علی حق المنعم وذلک تواخر النعم وکمال الکرامۃ وہی ناقصۃ فی حق العبد بالاضافۃ الی الحر فینصف جدہ القابل للتنصف کالجلد بخلاف القطع فی السرقۃ وکذا العدۃ تعظیم لملک النکاح فی حق النساء فینصف فیکون عدۃ الامۃ حیضین لان الواحدۃ لا تتنصف فلابد من التکامل احتیاطا وکذا فی القسم یکون لامۃ نصف الحرۃ وفی الطلاق یکون طلاق الامۃ ثنتین لانہ لم یکن تنصیف الثلثۃ علی السواء فجعل نصف الثلثۃ ثنتین اعتبارا بالجانب الموجود وذہابا الی ما ہو الاصل من بقاء المحل والمعتبر عند الشافعی رح فی تنصیف الطلاق رق الزوج حتی کان طلاق العبد ثنتین سواء کانت لزوجۃ امۃ او حرۃ لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء ولانہ المالک للطلاق کالنکاح فیعتبر حالہ واحتج المصنف رح علی کون المعتبر رق الزوجۃ بان عدد الطلاق عبارۃ عن اتساع المملوکیۃ یعنی ان الطلاق مشروع لتقریب المحل الذی صارت المراۃ بہ محلا للنکاح فمہما تصرف فی المحلیۃ فمہما کان حل المراۃ اربعا کان محلیۃ الطلاق فی حقہا اوسع وظاہر ان حل الامۃ ناقص من حل الحرۃ کما ان حل العبد ناقص

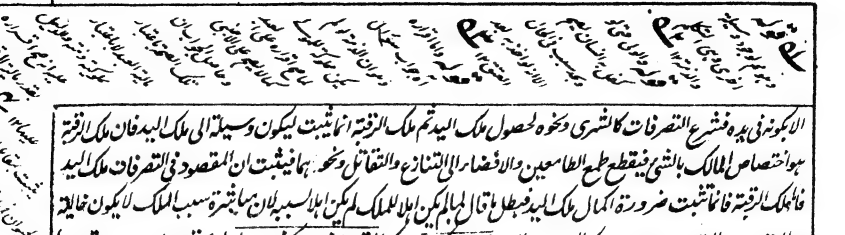
من

ولما کان احد الملکین وہو ملک النکاح والطلاق ثابتا لہ والملک الآخر وہو ملک المال ناقصا غیر منتف بالکلیۃ لانہ ملک الید لا الرقبۃ اوجب ذلک نقصانا فی قیمتہ فانتقصت دیتہ عن دیۃ الحر بشیء وہو عشرۃ دراہم عند ابی حنیفۃ رح والسرقۃ وہو عشرۃ واما المرأۃ فہی مالکۃ لاحد سببا وہو المال دون الآخر فتنصف دیتہا اعلم ان الملک عن ملک المال وملک لا لیس بمال وہو ملک المتعۃ کالنکاح والثانی ثابت للعبد والاول ناقص لانہ یملک ملک الید لا ملک الرقبۃ فیکون قیمتہ ناقصۃ عن قیمۃ الحر ای عن دیتہ لانصفہا الی ان بلغ قیمۃ العبد المقتول خطاء عشرۃ آلاف درہم فانہ ینقص عن قیمتہ عشرۃ دراہم واما المرأۃ الحرۃ فان ملک المال ثابت لہا دون ملک النکاح فدیتہا نصف دیۃ الرجل وہذا ما ذکروا وقد وقع علی ہذا التقدیر فی خاطری اعتراض فقلت لکن ہذہ العلۃ لا تختص بالدیۃ وایضا توجب لا کما ان ہذا من باب الازدواج ای لو کان العلۃ انتقصان دیۃ العبد عن دیۃ الحر ہذا لا یوجب ان لا تختص ثما الحکم بالدیۃ بل یکون مطردا فی جمیع الصور ولا یکون الرق منصفا لشیء من الاحکام بل یوجب نقصانا فالواقع خلاف ہذا وایضا ما ذکران احد الملکین ثابت الرقیق وہو الازدواج ینبغی ان یکون کل ما ہو من باب الازدواج کالعلۃ فی الاقرار ولیس کذلک ثم لما ثبت ان العلۃ لنقصان دیتہ عن دیۃ الحرۃ لیست ما ذکروہ الوجوہ ان ابین ما ہو العلۃ لثبوت ہذا الحکم فقلت

من خل الحرۃ علی النصف فتقویت حل بحلیۃ الامۃ تنصیف مایفوت بہ حل علیۃ الحرۃ ثم لا تخفی ان لیس عدد الطلاق عبارۃ عن تساع المملوکیۃ بل معناہ ان تعدد الطلاق انما تحقق عند تساع المملوکیۃ حتی ینقص بطلاق واحد شیء من المملوکیۃ المستتبع للاثنتین اکثر وبالثلاث الکل فالمعتبر فی عدد وعایۃ جانب المملوکیۃ لا المالکیۃ ومعنی المملوکیۃ ہہنا حال المرأۃ الذی ہو من باب الکرامۃ والامۃ ناقصۃ فی المملوکیۃ التی ہی فی الامۃ اقوی فان قیل المملوکیۃ لا تتحقق بدون المالکیۃ وکلما زادت المملوکیۃ زادت المالکیۃ فیکون تساع المملوکیۃ مستلزما لاتساع المالکیۃ فان مالکیۃ ثنتین عبدین فیجب ان یعتبر بالرجال الیفرلان مالکیۃ المرأۃ وسع من مالکیۃ الرقیق فیلزم تنصیف الطلاق برق الرجل ایضا فتنصف مالکیۃ فیکون طلاق الحرۃ تحت العبد ثنتین من طلاق الامۃ تحت الحرۃ فالجواب ان حال الزوج فی الاتساع والتنصیف فلا عتبر مرۃ حیث ینصف عدد زوجات الرقیق من الاربع الی الثنتین بالاجماع فلو اعتبرت فی حق الطلاق ایضا لزم التنصف من الاثنین فلا یملک الحر اکثر من عشرۃ طلقات بحسب اربع زوجات فیجب ان یملک العبد ست طلقات یوقعہا علی زوجتین تحقیقا للتنصیف فلو نصف الطلاق فی حقہ ایضا لزم ان لا یملک الا اربع تطلیقات وہذا اقل من الست التی ہی نصف اثنتی عشرۃ قولہ ولما کان احد الملکین یرید انہ تفرع علی ہذا فاقۃ الرق لکمال الکرامات لنقصان دیۃ الرقیق حتی لو قتل خطا یجب علی عاقلۃ الجانی قیمتہ بشرط ان ینقص عن دیۃ الحر وانکانت قیمتہ اضعاف ذلک عند الشافعی رح یجب القیمۃ بالغۃ ما بلغت وذلک لان فی الرقیق جہۃ المالیۃ وجہۃ النفسیۃ فاعتبر الشافعی رح جہۃ المالیۃ لان المال یجب للمولی ملکا فی العبد ملک مال لان الواجب فیہ لمفقود وان الاہل ولا تختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغیرہا والصفات انما تعتبر فی ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنیفۃ رح جہۃ النفسیۃ لانہا الاصل والمالیۃ تبع یزول بزوال النفسیۃ کما اذا عتق وضمان النفسیۃ انما ہو باعتبار خطرہا وذلک بالمالکیۃ فانہا تمام حال الانسان والمالکیۃ نوعان مالکیۃ المال وکما المالکیۃ الحرۃ ومالکیۃ النکاح وثبوتہا بالکرۃ فانما المرأۃ قد انتقصت فیہا احدی المالکیتین فثبت الاخری بکمالہا فانتقصت دیتہ بالتنصیف اما العبد فقد ثبت لہ مالکیۃ النکاح بکمالہا وانما توقفت علی اذن المولی دفعا الضرر فی المال فالنقصان فی مالکیۃ العبد ولم تنتف فیہ مالکیۃ المال بالکلیۃ حتی لا یکون تنصیف دیتہ بل انما تمکن فیہا النقصان لانہا ثبتت بتبعیۃ ملک الرقبۃ وہو منتف للعبد وملک الید اعنی التصرف وہو ثابت لہ فلزم بواسطۃ نقصان ملک الرقبۃ نقصان شیء من قیمتہ فقدرناہ بعشرۃ دراہم لانہ قد اعتبر الشرع فی اقل ما یستولی بہ علی الحرۃ استمتاعا وہو المہر وفی اقل ما یقطع بہ الید التی ہی بمنزلۃ نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انہ لا یبلغ قیمۃ العبد دیۃ الحر فینقص منہا عشرۃ دراہم فان قیل المنتفی فی العبد ہو احد شقی مالکیۃ المال فکان ینبغی ان ینقص من قیمتہ الربع توزیعا علی خطر المحل اعنی مالکیۃ النکاح ومالکیۃ المال برقبۃ وہذا قلنا مالکیۃ الید اقوی من مالکیۃ الرقبۃ اذ الانتفاع والتصرف ہو المقصود وملک الرقبۃ وسیلۃ الیہ بخلاف ملک المال وملک النکاح فان کلا منہما مستقل فکانا علی التساوی ہذا تقریر کلامہم واعترض علیہ المصرح بوجہین احدہما انہ لو صح ما ذکرتم لزم ان لا یجری التنصیف فی شیء من احکام العبد اذ لم تکمل فی کمالہ الانقصان ما اقل من النصف بل من الربع علی ما مر فیجب ان یکون

واما النقص وتيه لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا تضعيف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بالملكية عندنا وعند الشافعي رح لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا بهم اذ نه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا بسببه وقلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واذ في طرفه اليد على انها اي اليد ليست بكامل فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه منافٍ لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا ملك الا نتفاع

ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وعيره ذلك بأقل من النصف بل من الربع واللازم باطل اجماعا وانما ان نهما ان مالكية النكاح لو كانت ثانية للرقيق بكاملة لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها بمنزلة على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تضعيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار شكر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تضعيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال المالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال المالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الاقرار ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجية والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله وانما انتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التضعيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر زادت عليها بنقص مما شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر وزيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصرح علي ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فتفيية العبد معصومة صونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تنزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقوم بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص لستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى حق الناس من هو لستوفيه قوله هو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة وتثبت لليد على الكسابة على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة اثبات اليد حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل فلا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام والحاصل ان الاقبل الاذن اثنا قيت لانا سقاط قال الشافعي رح ليس تصرفه لنفسه بالملكية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل وبدونه ثابت بدليل انه لو كان المولى هو المتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب والسبب لما شرع لا لحكمه لزم ان لا يكون اهلا لا ستحقاق اليد وانه باطل فلا يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة والكاد ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير والملك المالي لا حاصل الجواب المعتمد الاصلي



الا بکونہ فی یدہ فشرع التصرفات کالشری ونحوہ لحصول ملک الید ثم ملک الرقبۃ انما ثبت لیکون وسیلۃ الی ملک الید فان ملک الرقبۃ ہو اختصاص الملک بالشیء فیقطع طمع الطامعین والافضاء الی التنازع والتقاتل ونحو ہما فیثبت ان المقصود فی التصرفات ملک الید فالملک الرقبۃ فانما تثبت ضرورۃ اکمال ملک الید فیبطل ما قال المخالف لم یکن اہلا للملک لم یکن اہلا بالسببیۃ لان ہما بمنزلۃ سبب الملک لا یکون خالیۃ عن المقصود لان المقصود الاصلی وہو ملک الید حاصل للعبد فانما الملک ای ملک الرقبۃ فانما ہو حکم ضروری ای لیس مقصودا اصلیا ای مقصودا لذاتہ وانما ثبتت ضرورۃ ای تثبت شیء آخر واذا کان کذلک فعدم اہلیتہ لما ہو المقصود بالذات یوجب عدم اہلیتہ لما شرع لاجلہ اما عدم اہلیتہ لما ہو المقصود بالغیر فلا یوجب عدم اہلیتہ لما یکون وسیلۃ الیہ لا سیما اذا کان اہلا لذلک الغیر المقصود لذاتہ لملک الید فی مسئلتنا فالید تثبت لہ اولا الملک للمولی خلافۃ عنہ ای یکون المولی قائما مقام العبد فان الاصل ان یثبت الملک للمباشر وہو ہنا الوکیل فالملک ہی للعبد الماذون فی الملک بمنزلۃ الوکیل ای اذا اشتری شیئا یقع الملک للمولی کما یقع للموکل فی شری الوکیل ای وفی بقاء الاذن فی مسائل مرض المولی وفی عامۃ مسائل الماذون ای الماذون فی حال بقاء الاذن بمنزلۃ الوکیل فی ماتین الصورتین وہما مرض المولی وعامۃ مسائل الماذون اما مرض المولی فصورتہ ان الماذون ان تصرف فی مرض المولی وجنی جنایۃ فاحشۃ وعلی المولی دین لا یصح تصرفہ اصلا واذا لم یکن علی المولی دین والمسئلۃ بحالہا یعتبر التصرف من الثلث لان جمیع المال فصار فی حال مرض المولی کالوکیل ولو کان ہذا التصرف فی حال الصحۃ لصح ویعتبر من جمیع المال ففی حال صحۃ المولی لیس کالوکیل واما عامۃ مسائل الماذون فکما اذا اذن العبد الماذون عبدا من کسبہ فی التجارۃ ثم حجر المولی الماذون الاول لیحجر الثانی بمنزلۃ الوکیل اذا وکل غیرہ ثم عزل الموکل الوکیل الاول لم ینعزل الثانی وکذا اذا مات الماذون الاول لیحجر الثانی کالوکیل اذا مات وانما قال فی بقاء الاذن لانہ فی حال ابتداء الاذن لیس کالوکیل عند نا فان الوکیل لا یثبت لہ التصرف الا فیما وکل بہ بخلاف الماذون لکن فی بقاء الاذن ہو کالوکیل

من التصرفات ملک الید وہو حاصل للعبد وملک الرقبۃ وسیلۃ الید وعدم اہلیتہ للوسیلۃ لا یوجب عدم اہلیتہ للمقصود وانما یلزم ذلک لو لم یکن الی المقصود طریق الا بذلک الوسیلۃ وہو ممنوع والدلیل علی ان الرقیق اہل للتصرف وملک الید انہ اہل للحکم والدتہ اما الاول فلانہ عاقل یقبل ولایۃ فی الاخبار والدیانات وشہادتہ فی ہلال رمضان ویجوز توکیلہ واما الثانی فلانہ اہل للایجاب والاستیجاب لغۃ ایخاطب بحقوق اللہ تعالی ویصح اقرارہ بالحدود والقصاص والدین ولا یملک المولی ذمتہ حتی لا یجوز ان یشتری شیئا علی ان الثمن فی ذمتہ ولما اقر لہ علی العبد بدین فانما یصح من حیث ان رقبۃ العبد ملکہ کما لو اقر لہ بعین واذا کان اہلا للحکم والدتہ صح ان یلتزم شیئا فی ذمتہ فیجب ان یکون لہ طریق الی قضاء ہ فعا لحجر اللازم من اہلیتہ الایجاب فی الذمۃ تبدون اہلیۃ القضاء وادنی طرق القضاء ملک الید فیلزم ثبوتہ للعبد وہو المطلوب فان قیل الرقیق مملوک فلا یکون مالکا لا ید ولا رقبۃ اجیب بانہ مملوک بالاضافۃ الی المولی مالکا لا والید لیست بکامل بدلیل ان الحیوان ثبت دینا فی الذمۃ بمقابلۃ الید کما فی عقد الکتابۃ بتسلط فی النکاح والطلاق ولا یثبت بمقابلۃ المال کما فی البیع فان قیل ملک الرقبۃ حکم للتصرف وسبب عنہ فاذا کان تصرف العبد یقع کتصرفہ فکیف یقع ملک الرقبۃ للمولی اجیب بان التصرف ینعقد للعبد فیکون حکمہ لانہ نتیجۃ تصرفہ الا انہ لما لم یتیقن اہلا للملک بعد اسلام وقام الناس الملک استحقہ المولی بطریق الخلافۃ عن العبد لانہ اقرب الناس الیہ لکونہ مالک رقبتہ فالمولی انما یتلقی الملک من جہۃ العبد کالوارث مع المورث ولہذا قال ابو حنیفۃ ان دین العبد یتم ملک المولی فی کسبہ وہذا معنی ما ذکرنی العنایۃ ان الاذن فک الحجر واسقاط الحق وعندہ نظہر مالکیۃ العبد بخلاف الوکیل لانہ یتصرف فی مال غیرہ فیثبت لہ الولایۃ من جہۃ وحکم التصرف وہو الملک اقم للعبد حتی کان لہ ان یصرفہ الی قضاء الدین والنفقۃ وما استغنی عنہ یخلفہ للمالک فیدہ وعلی ما یجیبان یحمل ما ذکرہ المصنف من ان الماذون کالوکیل فی انہ اذا اشتری شیئا یقع الملک للمولی کما یقع للموکل یعنی ان الملک یقع للمولی مالکا ما کما یقع للموکل ابتداء وانتہاء وفی بقاء الاذن فمعناہ علی ما ذکرہ المصرح لان الماذون کالوکیل فی حال بقاء الاذن فی مسائل مرض المولی وعامۃ مسائل الماذون حتی یکون تصرفہ کتصرف الوکیل فیما یصح ویبطل فیما یبطل وانما قال فی حال بقاء الاذن لانہ فی حال ابتداء الاذن لیس کالوکیل اذ الوکالۃ لا تثبت الا فیما وکل بہ والاذن یعم وانما قال مرض المولی لانہ فی حالۃ صحۃ المولی

وهو معصوم الدم كالحر لانها اى العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بنار على الاسلام ودارة فيقتل الحربية الا ترق ليوجب نقصانا في الجهاد
على ما قلنا في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس
ابتداء وانما امان المأذون فليس من باب الولاية لا يصح اولا في حقه ثم يتعدى في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادة
هلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط لولاية كشف هذا
بيع ضمان ليس بمال فلا يجب به في جنايته على العبد بل يجب فيه قيمة حر اى لا يجب على العبد ضمان ليس بمال لان ضمان بال يسر بمال صلة فلا يجب بليس بمال اما حتى لا يجب على فقيه
المحارم ولا يجب به في جنايته على وجه يحبط لان الجناية صادفت حق الجاني كما نريجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون في التلف غير مال بنافي الوجوب على العبد وهو كون الدم
صالحا ينبغي ان يهدر يوجب الحق بالمالية وهي صالحة فصارت رقبته حرا راالا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في هذا الباب
حتى لا يعطل بالاولى وعند هما يعتبر كالحوالة

لان كالوكيل لا يصح منه الحجامة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون
ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رح ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة حتى العبد في حكم الملك في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل الماذون يعني يكون للمولى خيار الماذون بدون رضاه كما ان لموكيل خيار الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة
اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اى الرقيق معصوم الدم يعني انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له صاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤقتة يوجب الاثم
فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومؤقتة يوجب مع الاثم الضمان اى القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد ليس كالحر في الامرين فعلى هذا يوجب
في العصمتين فتقبل الحرابة قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي رح القياس مبنى على المالية والمساواة ومبنى على الكرامات على ما عرف
والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى
واذا قاتل باذنه او غيره لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للعبيد ولا يسهم
لهم وهذا بخلاف تنقيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير
لما سبق وانما ينافي كمال الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالابنة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه ذلك تتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور
لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقهم في اموال الكفار ونفسهم اعتمادا على استرقاق القادر المتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس بمتصرف
باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق
كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعلى الرضخ فصح في حقه اولا ثم تتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتعدى في
حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس لاحد ان يقول الولاية في قبول فالمحجور
ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وهو ما هو نفع محض فلا يتفرع عن القتال بل ما هو من توابعه في قبول فالمحجور
لما حرز المولى واصيب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او تبعا حتى يكون الامان اسقاطا لحق نفسه ابتداء
ثم تتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن ثم استحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جنايته العبد يعني اذا كان خطأ او عامدا في العمد
فيجب القصاص ويكون هذا امانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب وعوضا في جانب التلف عليه المجني عليه
اذا كانت الجناية غير القتل والا ورد اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قتيل المحرب في رقبة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح
او منافع البضع فيجب بانه ليس بعضا في الاتلاف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء اراد ان له الايجب عليه
دفع العبد الى المجني عليه او محجر عن الفداء وذلك لان الشرع صلة في الجناية خطأ لانها تثبت بالنص انما على الدفع ضرورة ان العبد ليس بمال بل الصلة وقد ارتفعت الضرورة

في قبول الرقيق

ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة بمعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الصحابة بمثل القيمة لانفاذ اعتاق المريض هذا التفريع على قوله بمعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم فبالنسبة الى الصحابة تعلق حقهم بالعين بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيضمن قيمة العبد للغرماء والورثة ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا اخرج الدين ونحوه راس المال اذا لم يخرج فيكون بمنزلة الكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجح على المولى بدينه فمعتق الراهن جرد يوم قبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة الكاتب فلا يقبل شهادته وهو منها الميت وهو محجور كلمة الاحكام بمنزلة واخرجه اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يسقط بهلاك العين لانها العين المقصودة وان كان دينا لا يبقى محجرا لذمته الا ان يضم اليها الى ذمته مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احد هما اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزم الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته وصورته كما اذا حضر بيرا فوقع حجوان بعد موته لما شرع عليه صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى بما يقتضيه لحاجته فيبقى التركة على حكم ملكه

قوله لا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا لا يجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز انما يتحقق بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حق تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه نصيبه من الميراث ولان باخذ التركة يبطل الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يبطل الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض لقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله او منها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت منذ الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غير ها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين حكمه ان يبقى ببقاء العين بالذمة وهو جوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يضعف لحاجة لنفسه حكمه ان يبقى بالقضاء به لحاجة اولا وحكمه ان ثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء وجب لا على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او سقط من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا اجمالها فصلناه في الكتاب قوله ان كان دينا لا يبقى محجرا لذمته لان الذمة تضعفت بالموت فتزيد ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه للمطالبة وتحويل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوم ذمة الاصيل وتهيئه لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق وانما يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال وتثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت او اخبر عن المطالبة لعيه صح وقرر حق الميت فعلى هذا ينبغي صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا وهو ما روي ان ابا قتادة رضي الله عنه تبرع عن الميت ان الله عليه وسلم الى الجنازة فقال الا هي هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او دينار ان فامتنع عن الصلوة عليه فقال صلي على وقتادة رضي الله عنه تبرع عنهما بهما على يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس الحي حيث يحتمل العيوة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للنائب المحمول على انه اداء الاولاد عليه الله لم يكن للميت مال وهو معنى المطالبة في الاخرة وارجع الى الاثم فلا يضر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا فلهذا مال فان الذمة تتقوى به فيكون محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة قوت المحل فيتقدر بالقدر الضرورة فيبقى في حق من له الحق في حق من عليه دون من عليه

حتى تترتب منها ثمرته وهو قوله لما بقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت الكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر الى حرية اولاده واما المكاتبة فتابقة بنفسها فان الاصل في هذا النقد ثبوت البدلي نابتة في باب الكتابة وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير نابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فاجاب بان المملوكية نابتة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية بذا المملوكية رقبته يبقى ضمنا لا قصدا ثبت الارث نظرا لاخلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت بحجر الميت عن البطال هكذا اذا ثبت اي الخلافة فضا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق برأي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة الميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن يقينا فان قيل انعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخدام كما ذكرناه والثاني التعليق بامر كائن لاحالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فيحمل منهما على الانفراد جزاء لحاجة فلا يجوز بيع المدبر ونحو كما سيجيء في استحقاق المحرية +

قوله حتى تترتب منها اي من التركة حقوق الميت كون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما تقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر وقبل القبض والمبيع الباقي ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى الصدقة رقبة فقط منقطعا عنه اثر الكفر فيا عليه اثر الجهة بحرية اولاده اذا الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى **قوله** واما المملوكية فتابقة يعني ان مملوكية الميت تابقة وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم بقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد باق عليه درهم وبهذا ثبت ان حرية المكاتب الميت لا يبين ان يستند الى زمان قبل حكم بقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استثناء العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر جزء الحياة على ما قيل ان بالموت تحول بدل الكتابة من ذمته الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية لانه لا يجوز لحكم بها مع لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحرية في آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية ونقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا واجاب ان معنى بقاء الكتابة حرية اولاده وسلامة الاكساب على تسليم ان مال المولى وفوائد العتق في المكاتب شرط لانه لكن فثبت ضمنا وان لم يكن المعلل قابلا كالملك المنصوب لما ثبت شرطا للملك المبدل ثبت عند ادار المبدل مستندا الى وقت انصب ان كان المنصوب حال ادار المبدل بالكاف **قوله** وثبت الارث اي ملائمة يتعلق به حاجة الميت تثبت الارث بطريق الخلافة عند نظر الزمانة يحتاج الى من يخلفه في اموال فعوض شرع ذلك لاقرب الناس اليه نظرا من جهتان انتفاع اقارب بالمواريث انتفاعا شبيها **قوله** لخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة لتصيير الموت اي المرض بمرض الموت محجورا عن التصرفات التي يطل بذلك الخلافة فثبت بهذا ذلك اذا ثبت الخلافة تبصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان فان بعد ان مرض بعد موتي اذا دامت فاتت حرفان كلامنا الى بصاره تعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الله بصاره اثبات معقد الخلافة في ملكه موصى له مقاما على الوارث فاعتقه للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني في فلان التعليق بالموت لا يمين لسبب على ما تعاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان يقصد السبب حال قيام الملك ثبت العتق على سبيل التأجيل بهذا يتبين ان تعليق الموت على خطر الوجود كدخول الدار ونحوه من الامور الكائنة يتعين كجي المنذر مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه لعقاد واستحقاق الحال ففي الوصية يتعين بمعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا ان الحق ان كان معلقا بامر الفسخ كالعتق يجز الاصل عن الابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويخلل في ذلك الوصية تبقى العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك وصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال + +

دون سقوط التقوم لان لقومها انما سقط لانه لما استغرقها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس كان محل وعلى هذا الاصل هو جواب الحاج الكرخي يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية يبقى معدن الملوكية قلنا المراد بمحل النزوج في عدتها بخلاف العكس لان المالكية حق شخصي بخلاف مملوكيتها حق عليها واما مالا يصلح لحاجة فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك ثار من القضاء المحتوة والميت لا يحتاج الى ذلك فورثه يحتاجون اليه فانه يجب ابتداء للورثة ابتداء حتى لو صح عفوهم قبل موت الجرح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا واذا صار مالا يجب القصاص ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص فيه موروث حتى لا تنقضي بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو لا يصلح لحاجة الميت يصرف الى حوائجه كما يورث منه واما الحكام الآخرة فتختلفها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه او من غيره اما الاول فنوعان الجهل وهو الجهل لا يصلح عذرا عند اهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانته الكفر اي لا تقبل التبدل كما مر فلا يصلح شبهة باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم وما في حكم تحيله فاسدة فتعرض للتعرض فقد صار ديانته على اي ديانته واقعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يجب في الخمر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى هي واقعة اي للتعرض والدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا وتكرمة وزيادة لانهم وعدوا بهم كان الخطاب لم تبنوا لهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقوية الله تعالى العبد بالعقوبة بما لا يرجع فيكون ديانته افاقة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيعود بتخفيف الممكنة في الحقيقة لتغليظ كما مبنا في فصل خطاب الكفار بالشرائع الطبيب يعرض عن مداواة الجليل عند الياس تصورة التخفيف والاهمال توهمهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام مهلهم انا مهلهم فظنوا انا اهملناهم فظنوا انا اهملناهم كما قال الله تعالى منتقمون رجم من حيث لا يعلمون وامهلهم ان كيدي متين وقال عز وجل انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين فقال الله تعالى فنوا ولي الآية فثبت عندنا اي عند ابي حنيفة رحمه الله تقوم الخمر في ضمان متلفها جزاء السبب

قوله وان سقوط التقوم اي المدرك بالبيع كما سقط الولي في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الاباحة والتمتع تبع ولهم حنيفي المدرك بالبيع وجه بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استغرقت وجه تولدت صارت محترزة للحرمة وصارت المالية تبعا فسقط تقوم حتى لا يضمن باتلاف احد الشريكين نصيب منها قوله واما ما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاء علم بحرمة فثبت لهم القصاص ابتداء وتنتفي للصدر ورود كما للشافعي لانها تعلق لا عن الميت فان قبل المتلف نفس الميت وقد كان لها تعلق بحرمة اكثر من تعلق غيره فينبغي ان تثبت القصاص حتى لا يلغو الدم الا نقول حرم عند حرمة الحق من البتة الوجوه فثبت ابتداء للاولى القائم مقامه كما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشري خلافة عن الوكيل والسبب انتقد في حق الورث والحق وجب للورث فيصح عفوه للورث رعاية لجانب الميت وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الوارث لوجب ان لا يصح عفو احد الورثة قبل موت المورث رعاية لجانب الميت لان الموجب ان العفو منه وقت يجب فيه القصاص بحيث لو قتل حينئذ يقتل قصاصا وقبل موت المورث لا يجب القصاص لاحد لامكان ان يعود الجارح حيا فيسقط الحق قبل موته سيما واستقاط المورث فانه سقط الحق اليقين قبل ان يجب لانه يتعلق بعض امواله حتى لو قام الوارث الحاضر بينة على القصاص لم يسمع القاضي ذلك لان البينة تثبت ما لا يقضى به بالقصاص بدون الحاجة الى البينة لانه تثبت لحاجة الميت وكل ما هو في حق القصاص كذلك منه مضر والميت في حق احد هما ميت فاذا في حق الآخر تخلف ما كان موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان فيه وجه المال هو روث اجماعا بخلاف حكم الاصل قوله واما ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فانقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فتنقضي الضرورة وجه ان الواجب كان هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب بالاصل فيثبت انتفاء محل من حوائج الميت لورثته خلافا لاصالته قوله واما العوارض المكتسبة وهي التي تكون بكسب العباد وحل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر بالتعاطي من الزبيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يجب عن تعلق الحكم به كالسكران الجهل من غير من عليه كالكافر او من الاولى اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم بحال من خاطب فالجهل من انتفاء القبض فركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والبسيط وهو المراد به الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الخاتمة وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة قامت

ولا کذلک من لیس بمحرم نکاحہما کالوارث الآخر جواب عن القیاس المذکور وہو قولہ کما فی مجوسی وقولہ ان فی ارث البنت التی ہی زوجتہ ضررہ بالوارث الآخر ای البنت التی لیست زوجتہ فتکون دیانتہم متعدیۃ بہذا وانما عنینا بہا فکذلک اعلم ان ما ذکرنا ہو جواب ابی حنیفۃ رح اما علی قولہما فکذلک ایضا ای دیانتہم دیانۃ قاصرۃ للتعرض ولہ لیس الشرع فی احکام الدنیا الا ان نکاح المحارم لیس حکما اصلیا بخلاف تقوم الخمر بل کان ضروریا اذ فی شریعۃ آدم علیہ السلام لم یحل نکاح الاخت من بطون احدای نکاح المحارم کان فی شریعۃ آدم علیہ السلام حکما ضروریا اذ لولا جوازہ فی ذلک العہد لانحصل النسل اصلا والدلیل علی ہذا ان نکاح الاخت من بطون احدای لم یکن جائزا فی شریعۃ آدم علیہ السلام وکانت الامۃ الامۃ ولادۃ فذکر مع انثی بطن واحد الشرع ان یتزوج کل انثی ذکر امن بطن آخر فکان النکاح بین التوامین حراما ولاشک ان التوامین مخلوقان من ماء واحد فتحقق وحدۃ والوالد ان من یخلقان من مائین انفا وحدتین فالاخت من بطن احدای اقرب من اخت لایکون کذلک ولما کانت الضرورۃ تنتفی بالبعد لم یحل الاصل فی نکاح الحرمۃ وقد ثبت ہذا الحل بالضرورۃ فلما ارتفعت الضرورۃ بکثرۃ النسل نسخ حل الاخوات فعلی تقدیر کون دیانتہم دافعۃ لدلیل الشرع لاتصلح لہدم نکاح المحارم اذ بعد تقرر دلیل الشرع عنہم یبقی الحکم علی ما کان وہو الحرمۃ فی نکاح المحارم بخلاف القصاص فانہ بعد تقرر دلیلنا عنہم یبقی الحکم علی ما کان وہو الحل واذا ثبت ہذا فنکاح المحارم لایکون مشتملا للاحسان فلا یحل قاذف من نکح المحارم وعلی ثم اسلم وایضا حد القذف یندری بالشبہۃ ای سلمنا ان ہذا النکاح صحیح فی حقہم لکن شبہۃ عدم الصحۃ ثابتۃ فی حقہم فیندری حد القذف بہا فقولہ وایضا عطف علی قولہ لان نکاح المحارم الخ آخرہ وکل واحد من المعطوف والمعطوف علیہ دلیل علی عدم وجوب الحد علی قاذف من نکح المحارم وعلی ثم اسلم فلہذا المعنی قال والیضا ولا یجب النفقۃ ایضا عطف علی الحکم المفہوم من الدلیلین المذکورین یعنی بالحکم المفہوم عدم وجوب حد القذف یندری بالشبہۃ فالنکاح وان صح لکن النفقۃ صلۃ مبتداۃ فلا یجب بہ کالمیراث اذ لو وجبت لعدالیہودیانۃ متعدیۃ فالحاصل ان المراد بالشبہۃ لدرء حد القذف شبہۃ عدم صحۃ النکاح فہذا الدلیل مشترک بین صحۃ النکاح المحارم وکونہا حکما اصلیا فی حقہم والجواب الی جواب الجمیع بقولہ رح فی النفقۃ انہا لدفع الہلاک فلا یجاب النفقۃ بنا علی دیانتہم لایکون قولا بان دیانتہم متعدیۃ بل دیانتہم واقعۃ فرد لک لان الزوجۃ حابس الزوجۃ فان حبسہا بلا نفقۃ تکون متعرضا لہا بالہلاک فلا یجاب النفقۃ دفعا لہذا التعرض ثم ورد علی ہذا ان ایجاب النفقۃ لیس لدفع الہلاک بدلیل وجوبہا مع غنی المرأۃ فاجاب بقولہ وغنا ہا لا یدفع الحاجۃ الدائمۃ بدوام الحبس اما جعل کما فی کفارۃ الیمین اذ لا یصلح عذرا وہو عطف علی قولہ اما جعل لا یصلح عذرا لکونہ دونہ ای دون الجعل الاول یجعل صاحب الہوی فی صفات اللہ تعالی وہو احکام الآخرۃ لانہ مخالف لدلیل الواضح لکنہ لما کان باطلا لقران کان دون الاول ولما کان مستلزما مناظرتہ ولزامہ فلا یترک علی دیانتہ فیلزم جمیع احکام الشرع ۔

لما ثبت حرمتہ من بعضہم فتکون دیانتہ لہم بخلاف الربوا عند الیہود فان حرمتہ ثابتۃ فی التوریۃ فاترکنا ہم وما یستحلون منہم لادیانتہ اعتقدوا حلہ لہم لو یعتقدہ بعضہم کما اذا اعتقد واحد منہم حل اخت امرأتہ او الفصل لم تحرم فانہ لا یکون داخلا اصلا فالحاصل ان المراد بالدیانۃ الدائمۃ ہو المعتقد الذی مع ذلک یدعی تحتہ علی ما شرح فی الجملۃ قال شیخ الاسلام فی المبسوط ان نکاح المحارم ہذا حکم ثبت بہ الارث لانہ ثبت بالدلیل جواز نکاح المحارم فی شریعۃ آدم علیہ السلام وما ثبت کونہ سببا للمیراث فی دیننا فلا یثبت سببا للمیراث باعتقادہم دیانتہم لانہ لا عبرۃ لدیانۃ الذمی فی حکم ازالۃ متعلق علی شرع قولہ لانہ لک بین لیس نکاحہما اشارۃ الی الجواب عن القیاس علی مجوسی خلف تبیین احدہما زوجۃ بقولہ ان من لیس نکاح المتناکحین یعنی البنت التی لیست زوجتہ وہو المراد بالوارث الآخر لیس بمنزلۃ زوج الام حتی یؤخذ بدیانتہ لان الضرر یلحقہ من غیر التزام منہ فتکون دیانتہ لہم بخلاف ضرر الزوج بالنفقۃ فانہ بالتزامہ فان قیل ینبغی ان یؤخذ البنت الغیر المنکوحۃ بدیانتہا واعتقادہا لانہا محرمۃ والیضا صفت الی نزاعہا فی زیادۃ المیراث لانہ بمنزلۃ نزاع الزوج فی النفقۃ اجیب بانہ لا یصلح نزاع الزوج لانہ التزام منہ الدیانۃ حیث تم الہم بخلاف البنت الغیر المنکوحۃ قولہ وغنا ہا یعنی ان المال فی نفسہ یصلح للدفع ان کثر والحاجۃ دائمۃ لامکان الحیوۃ الی القیامۃ قولہ کجعل صاحب الہوی مثل جعل المعتزلۃ بزیادۃ صفات اللہ تعالی علی الذات فکونہ مرئیا فی الجنۃ بالابصار وکونہ خالقا للشرور وہ القبائح وجواز الشفاعۃ لحط الکبائر وجواز العفو عما دون الکفر وعدم خلود الفساق فی النار وانما لم یکن الجعل عذرا لکونہ مخالفا للدلیل الواضح من الکتاب والسنۃ والمعقول وانما کان دون حبس نکاح فلان صاحب الجعل الباطل اذا صار شرعا عن ظاہرہ الدالۃ علی التخصیص

وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه لان مكون امنعة فيستعط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اى بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اى لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه لانا بينا منقطعة عنه لما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة ثبتت العصمة من وجه فلا يملك مال لكن لا مضمون بالاتلاف كما في غصب مال غير منقوم فان الباغي لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان ولنا ان القول بانه يملك مما يمنع القول بابنه يضمن بغاية التناقض فكجهل مسوغ خالف في اجتهاده الكتاب كتزوج التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه القضاء بالشاة واليمين يمين المدعى عليه فانه فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرتان او السنة المشهورة كالتعليل بدون الوطى على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة وقد تقدم في مسئلة القسامة فانه ان وجد فيه لوث اى علامة القتل كالحلف الاولياء خمسين يمينا ويقضى بالدية على المدعى عليه عمد كانت الدعوى او خطا وهذا عند الشافعي رح واما عند مالك رح يقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وهو خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير والاجماع كبير امام الرواجان اجماع الصحابة رضي الله عنهم العقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضا القاضي فيه بخلافه وقد تقدم في اول البحث وهو ان الجهل اذا عذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاءه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل المصلي بشهته عطف على قوله عين المذكور حيث في الجمل في موضع الاجتهاد الصحيح اى غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمصلي الظهر بلا وضوء ثم المصر برأى المصر بلا وضوء راعه صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم تحرى الظهر بناء على هذا الله كر ثم صلى المغرب على ظن ان المصر جاز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب شبهة فيه فلا يفرض جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه راعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رح لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم قبل ادا المغرب اى عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب

متقدة بجهله على وفق معتقد بطلان منيته وارتداد وقتل الكافر في عبارة فخر الاسلام انه متناول بالقرآن اى متمسك صار غايا به الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والرد لانه مسلم يلتزم الاحكام الشرع معترف بكيفية القرآن نبوة محمد عليه السلام **قوله** وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد بشوكة بتطاريه فان كان لا شوكة له لا يكون متعنتا حقيقة فيسمى تاويله الفاسد لا يورث شبهة لانه ضمن مال المتلف لكن يسمى متعنتا حكما في حق وجوب الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون في الاخرة الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت منعته قائمة حسا فيحتمل السقوط بخلاف الامام فان منعته لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا بد من تبليغ الحجة والزام الحكم فيضمن بالضمان يجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان النهي منكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقتل الباغي مما يحصل به هذا الواجب اذا جمعوا وكثروا بالقتال لانها انما تجب بطريق الدفع **قوله** لم يحرم الميراث بقتله اى بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل حما وقصاصا هاهنا كذا الا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتاله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرفت له من الشبهة وهو الا تينا منقطعة عنه بمكان فقتال اهل الحق في حق الاحكام بمنزلة الجهاد لان الضمان المنعة والقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان بهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق الاخرم اتفاق **قوله** لما كان الارث يستفيض ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدارين وجوب الضمان بالاتلاف يتبنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدارين كمال دمه فخمن لانملك مال الباغي حتى اذا انكرت غوكته البغاة وبرئ عليهم اهل هذه لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا مضمون لهم بالاتلاف لان اختلاف الدياتة مع وجود المنعة لا يوجب شبهة اختلاف الدار فيه حيث سقوط العصمة من وجه فلو قتلنا لهم الملك وجوب الضمان بجانبنا لعصمة من وجه بمنزلة العصمة الحكمية ولو قلنا بالملك لعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك لانتفى الضمان كان تناقضا لان انتفاء الملك منفاه وعدم الضمان فيتعين الفصل بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لوجب رده بعينه الملك بالضمان انما يصح استثناء الا بتداء **قوله** وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب بيريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو العناية او لا وهو دونه وذلك ان يكون في

کما یجب قضاء العصر وان لم یقض الظهر فصلی العصر علی ظن ان الظهر جائزا می صلی الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحته الظهر ولم یقض الظهر بناء علی انه غیر عالم بعدم الوضوء فان سن یصلی صلوة بغیر وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ صلی فرضا آخر ثم تذکر انه کان علی غیر وضوء فالفرض الثانی غیر صحیح فی ظاهر الروایة خلافا لحسن بن زیاد فان عنده انما یجب عایة الترتیب علی سن یعلمه والصفایه خلاف نور ح فانه یقول اذا کان عنده ان الفرض الاول بجزیه فهو فی معنی الناسی للفایتة فیجزیه الفرض الثانی ولم یصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هی الاول لا الثانیة واذا عفی احد الولیین ثم امتنع الآخر علی ظن ان القصاص لکل واحد علی الکمال فلا قصاص علیه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا یسقط القصاص فصار هذا شبهة فی درء القصاص عن قاتل القاتل وکذا الحکم اذا تبین انه فطره فاکل عمدا فلا کفارة علیه لان قوله علیه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فی درء الکفارة اذ هذه الکفارة تمایندری بالشبهات

وکهذا القصاص فی المسئلة السابقة

اصول المذهب کما مر اما فی فروعه وذلک اما ان یکون مخالفا للقیاس وخبر الواحد فیصلح عذرا او للکتاب والسنة المشهورة والاجماع فیکون مشتبها صاحب الهوی وقید السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة یکون کفرا لکونه تکذیبا وفیه بحث لان الکتاب ایضا کذلک فمخالفته ایضا لا تکون کفرا اذا لم یکن المتن قطعی الدلالة ولا فرق فی هذا بین الکتاب والسنة واما عند قطعیة المتن والسنة فالخالف کافر لا محالة فلا یدهمنا من تقیید الکتاب بان لا یکون قطعی الدلالة والسنة بان یکون مشهورة او یکون متواترة غیر قطعیة الدلالة فمن مخالفة الکتاب بالقول یحل متروک التسمیة عامدا عند ذبحه تمسکا بقوله علیه السلام ذبیحة المسلم حلال وان لم یذکر اسم الله علیه وبان المراد فی الآیة تقلیبه للتسمیة وان ذکرها عمدا لقوله علیه السلام تسمیة الله تعالی فی قلب کل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ویمین متمسکا بما روی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی بشاهد ویمین والعمل بخبر الواحد مع قیام نص الکتاب خطافی الاجتهاد والان نص الکتاب لیس بقطعی لان قوله تعالی وانه لفسق تحمل ان یکون حالا لیکون قیدا للنهی عن الاکل مما لم یذکر اسم الله علیه ویحتمل ان یراد بما لم یذکر اسم الله علیه المیتة او ما ذکر علیه اسم غیر الله لقوله تعالی انه لفسق فان لفسق جهل او غیر مقبول لقوله تعالی فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان تحمل ان یکون بیانا لنصاب البینة التی هی الشهادة المحضة فی رجلین او رجل وامرأتین وهذا لا ینافی ثبوت نوع آخر من البینة هی شهادة الواحد مع الیمین ومن مخالفة السنة المشهورة اعنی قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر ما ذهب الیه الشافعی رح فی احد قولیه فی مسئلة القسامة وهی ان یوجد قتیل لا یدری قاتله وادعی الولی قتله علی جماعة من اهل محلة او جماعة من انه ان کان بین القتیل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اعنی علامة تغلب علی ظن القاضی الصادق دعواه استحلف الولی خمسین یمینا فی المعین له بالدیة علی عاقلة القاتل فی صورة الخطاء وان فی صورة العمد فی القول الجدید یقضی بالدیة علی القاتل فی القدیم بالقصاص وهو مذهب مالک لما روی عن حمد متمسکا بقوله علیه السلام اذا وجد قتیل وجدنی خیر الحالفین تستحقون دم صاحبکم ای دم قاتل صاحبکم الی آخر الحدیث فانه مخالف لقوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وهو مشهور فظهر ان کلام المصرح فی تقدیر القولین لیس علی ما ینبغی وانه لا جهة لتخصیص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بیع ام الولد متمسکا بما روی عن جابر بن عبد الله قال کنا نبیع امهات الاولاد علی عهد رسول الله علیه السلام وبان المالیة یتقوم ولنا فیها بالولادة شکوک فان الآثار الدالة علی منع بیعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانی بالقبول فصار مجمعا علیه قوله لکن یصلی الظهر لورود مسئلتین ولنا مثال الیمین فی موضع الاجتهاد صحیح والثانیة سقیم وکمثال الاولی لا مثال لان فیها مخالفة الاجماع فلا یکون الاجتهاد صحیحا

قوله ولم یقض الظهر بناء ای بنی آدم قضاء الظهر علی انه لم یکن عالما بعدم الوضوء حین صلی وان الصلوة المؤداة بلا وضوء سن غیر علم بذلک یجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع

قوله واذا عفی احد الولیین واقتص الآخر جهله بالعفو او بان عفو احد الاولیاء یسقط القود وجعله الدیة لا القصاص لان ما جهل فی موضع الاجتهاد والمذهب ان البعض اهل الدیة سمن ان القصاص قد اثبت لولیین کان لکل واحد منهما التفرد بالقتل حتی لو عفی احدهما کان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا خلاف الاجماع فلا یکون الاجتهاد صحیحا بل هو جهل فی موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص ما ثبت فالظاهر بقاؤه وایضا الظاهر عدم نفاذ التصرف فی حق الغیر فیکون محل شبهة ویصیر شبهة فی طریق الحد

قوله اذ هذه الکفارة یعنی کفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجیح جانب العقوبة فیها وهذا اذا استفسر فضمها فاقاء او بسما والصوم فصل له الظن بذلک الحدیث

ومن زنى بجارية امرأته ووالده وابنه تحل له لانعدام موضع الاشتباه وفي صيرورة الحد بهذه الشبهة في دار الحرب حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة وان كان شبهة بالوطء بالشبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر حيث لا يحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد وانما جهل مصلية مقدارها هو النوع الرابع من الجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا ترك خطاب ولم يبلغه بعد في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى القبلة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس تقبل علينا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ان صلوتكم الى بيت المقدس قصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا اعتقد في دارنا تقديم التبليغ ممن جهل منا يكون تقصيره لكن لم يطلب لما مر في العرفات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل وما دون اي يكون عذرا حتى ان قصر فلا يصح اي من الموكل فان شهري الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالنكاح والبكر بالنكاح لا بالنكاح اي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان قصر فاقبل العلم بالعزل والحجر يصح قصرهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بجنايته لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها ممن قبل علمه بهما لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها او جهلها الاحكام الشرعية ليس بعذر

قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولانا وليه دالا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي حنيفة يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث وانه ليس للعافي الاخذ بظواهر الآثار وانا التمسك بها للذتها والقوي ابطل الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا وصحح الحاكم الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده وبنته انما تحل له بشرط على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط واهل الزوجة يوجب حل مملوكتها اولان ملك الاصل ملك الجزء حلال له فهذه الشبهة اشتباه اعني شبهة في الفعل وهي ان الظن ليس بدليل حل وليلا يظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن الشبهة لا تثبت النسب لا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل ولسقوط نتيجة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد وتثبت النسب والعدة لان الفعل لم تمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاب واخت فليست محللا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله من الاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا لان الترك هنا حتى لا يجب بعد الهجرة تصار مدة البث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا شرعيا في محله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف حال من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وتصحيح تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآية وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالذين هم في البلدان لا يشعرون تحريمها واهم لم يطعموها فانزلت قوله والبكر اي والحبل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح اما اذا زوجها الاب

لان الدليل مشهور في حقهما لان طلب العلم واجب عليهما فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقهما فاجمال الاقتدار في حق الامة مخفي لان خدمات الموالي تتسامح عن التعلم فالدليل مخفي في حقهما فقدر بالجهل والامة تريد دفع الضيع والامة تريد دفع زيادة الملك فافترقا وافترقا في ان الامة تتعدد بالجهل الا البكر وتقرير ان البكر تريد الزام الضيع على الزوج والمعتقة تريد بالضيع دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصيل يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط انقضاء ثلثة اطهار لها فتفويض علي ان الضيع الكفاح كيار البلوغ الزام ضرر وكيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو بطريق يباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون بان يتحذر من النقطة او التغير والاصل وهو

كالاغماء ضيع صحيح مع التصريحات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم ثلث لانه اما على الثلث بشرط ان لا يسكر فاسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيجده اي بالسكر من الثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو السكر من الشراب محرم او بالمثلث لا يناسبه الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب يتعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما يعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد ++++

او الجد من الفقوم بعد القتل لم يكن لها الضيع لكمال النظر وفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير غبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرت بذلك لانه قد يرى في بعض البلاد اعتادا على المصرح انه يصح النكاح في هذه الصورة ولكن يكون لها الضيع وكذا اورد في شرحه للوقاية والاولى جعله رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل البالغة رئيس بعذر لانتشار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان الاشتغال بالخدمة لسيده مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما بالمسائل الخفية **قوله** حتى يشترط انقضاء ثلثة اطهار اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا بما تلي في فسخ المعتقة ان فسخ البكر بالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء ورثه الآخر وفسخ المعتقة ثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بتمام اصل الملك فلا بد من القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تطلق ثلثا فتشترك الامة في زيادة عليها والزوج ثبت له زيادة حق عليها لا يستبقار حتى تشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستبقاره ضمنا **قوله** ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض الانسان من امتلاء ورائحة من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا لان الطريق المفضي اليه قد يكون سببا لحرام كالسكر الحاصل من الادوية او الاغذية المتخذة من غير العنب والعذرة ما يتفعل من الطبيعة فيتصرف فيه ويميله الى مشابهته المتفدي فيصير جزأ منه وبدلا عما تحلل والدوام ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه بحيث من التصرف فيه وقد يكون محمودا فيه كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم تعاطيها وكثيرا ما يسمى المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح لاستمرار الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا وما تقع الذبيب وهو الماء الذي القي فيه الذبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو خمر وان طبخ اوسع فطبخه يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** الطلاق والعتاق صريح بذلك فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بفضل النبيذ فاكل يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب يتعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للنهي لانه لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب النهي وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صحاح او لا تصل وانت سكارى ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي بعني اطلب منك صلوة مقيدة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقوتة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محل الصيد فيمن جعله حالا عن قوله او فوا كيف قيد الايفاء لا الاهلية حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد متسببين له في الاحرام فلمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم

واذا اسلم یصیر کالمکرہ واذا اقر بما یحتمل الرجوع کالزنا وشرب الخمر لایحد حتی یصرح بقیام ذلک السکر ولیحتمل الرجوع واذا اقر بما یحتمله کالقصاص وقذف وغیرہما او باشر سبب الحد لم یلزمه لکن لا یحد یلزمه وحده اختلاط الکلام ای حد السکر والمراد به الحالة المتغیرة بین السکر والصحو وزاد ابو حنیفة ان لا یعرف الارض من السماء وهنا النزل وهو ان لا یراد باللفظ معناه الحقیقی والمجازی وهو ضد الجد وهو ان یراد به احدهما وشرطه ان یشترط باللسان ولا یعتبر دلالته ای دلالة النزل ای شرط النزل ان یجری المواضعة قبل العقد بان یقال نحن نتکلم بلفظ العقد فانا لا نبتاع الا بان یشترط کونه ای کون الشرط هو المواضعة وفی نفس العقد بان یکون المواضعة سابقة علی العقد وهو ای النزل لا ینافی الاهلیة اصلا ولا اختیار المباشرة والرضی بها بل اختیار الختم والرضی به موجب لنظر فی التصرفات کیف یقسم فیها ای فی الاختیار والرضا وهی اما من الاشارات اولا خیارات والاقتضاء اما الاشارات فاما ان یحتمل النقض اولا فالمحتمل کالبیع والاجارة فاما ان تتواضعا فی اصل العقد ای یجری المواضعة قبل البیع فانه تکلم بلفظ البیع عند الناس ولا یرید البیع فان اتفقا علی الاعراض

مخاطبین ای مکلفین بذلک حالة السکر منافیا تعلق الخطاب وجوب الانتهاء فالسکر من الشراب الحرام والمثلث لا یبطل المیتة الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه یمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فیلزمه جمیع التکالیف من الصلوة والصوم وغیرهما والکان لا یقدر علی الاداء ولا یصح منه الاداء ویصح عباراته فی الطلاق والعتاق والبیع والاقرار وتزویج الصغار والتزویج والاوامر فی الاستقراض وسائر التصرفات سوا شرب مکرها او طائعا وذلک لان مبنی الخطاب علی اعتدال الحال وقد اقیم البلوغ عن عقل بقامه میسرا وبالسکر لا یفوت الاقدرة فهم الخطاب بسبب هو معصیة فیجعل فی حکم الموجود زجرا ویبقی التکلیف ستوجبا فی حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا کان بآفة سماویة کالنوم فانه یسقط عذرا دفعا للحرج قوله اذا علم ای السکران یصیر رجیعا لجانب لایمان یکون لاصل هو الاعتقاد ولو تکلم بکلمة الکفر لا یرتد لان الاعتقاد لا یرتفع الا بالقصد الی تبدله او بما دل علیه ظاهرا وهو المتکلم فی حالة یعتبر فیها القصد وهی حالة الصحو وهذا کالمکره یصح اسلامه والثابت ارتداده قوله لان السکر لیس لیحتمل الرجوع اذ السکران لا یستقر علی موقف مقام الرجوع لان حقوق الله تعالی علی المسامحة بخلاف ما اذا قدمها لا یحتمل الرجوع کالقصاص والقذف وباشر سبب الحد مباشرة فی حالة السکر فانه لا یسقط عنه الحد لما فی الاقرار بما لا یحتمل الرجوع فلانه لا یسقط بصریح الرجوع فکیف بدلیله وما فی المباشرة فلانه معاین فلا تبدل لیحتمل الرجوع لکن یقف فی قیامة الحد الی الصحو لیحصل الانزجار فان قلت السکر موجب للحد فاذا تحقق انه سکران فامعنی قراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد علی الاقرار فی الصحو قلت السکر قد یکون من غیر الشراب الحرام والمثلث والسکر منها قد یکون بالشرب کرها او اضطرارا فیتوقف احد علی اقامة البینة او اقرار بانه شرب الشراب الحرام او المثلث طوعا فیشترط الاقرار حال الصحو قوله فرادا بوحنیفة رح یعنی اعتبر فی حق وجوب الحد السکر بمعنی زوال العقل بحیث لا یمیز بین الاشیاء ولا یعرف الارض من السماء ولو یسیر فقل السکر تقصان فی التقصان شبهة العدم فیندرئ به الحد والامر فی غیره وجوب الحد من الاحکام فالمعتبر ایضا عنده اختلاط الکلام حتی لا یرتد بکلمة الکفر ولا یلزمه الحد بالاقرار بما یوجب الحد قوله منها النزل یشترط بالعلم وهو ان یراد بالشیء ما لم یوضع له لغة وهم بعضهم من خطأ هیرانه یشتمل المجاز لانه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنی ومن وضع التصرفات الشرعیة لاحکامها او اراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخص کوضع الالفاظ لمعانیها الحقیقیة او النوعی کوضعها لمعانیها المجازی فهنا سعنی یقال ان الوضع اعم من العقلی والشرعی فان العقل یحکم بان الالفاظ موضوعة لمعانیها حقیقة او مجازا وان التصرفات الشرعیة لاحکامها والمراد بوضع التصرف المقصد فسر النزل بعدم ارادة المعنی الحقیقی والمجازی باللفظ ودخل فی ذلک التصرفات الشرعیة لانها صیغ والفاظ موضوعة لاحکام یترتب علیها ویلزم معانیها بحسب الشرع قوله ولا یشترط کونه ای کون الاجل یجری المواضعة فی نفس العقد لانه یفوت المقصد من المواضعة وهو ان یعقد الناس لزوم العقد بخلاف خیار الشرط فانه لدفع الغبن ودفع الحکم عن الثبوت بعد انتفاء السبب فلا بد من اتصاله بالعقد قوله ولا اختیار المباشرة والرضی بها یعنی ان المازنی تکلم صیغة العقد مثلا باختیاره ورضاه لکنه لا یختار ثبوت الحکم ولا رضاه والاختیار هو القصد الی الشیء وارادته والرضا رهو اختیاره وتسمیاته فالمکره علی الشیء مثلا یختار ذلک لا یرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصی بقبائح بارادة الله تعالی لا برضاه لان الله تعالی لا یرضی بعباده الکفر قوله وهی ان التصرفات ما انشاء ات هو اخبارات واعتقادات لان التصرف لکان احداث حکم شرعی فانشاء والافان کان القصد منها الی

اي فلا بعد البيع اذا قد اعرضنا وقت البيع عن النزل وبنا بطريق الجد صح البيع وبطل النزل لاعراضهما وان التقا على بنار العقد على المواضعة تصار كما ان الشرط لهما مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة تحاصل بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض ثبت في البيع الفاسد فان تقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اي اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد عندهما لا بتقييد الاجازة بالثلثة وكلما اجازه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث وان التقا على ان لم يعرضا هاشيا اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة اواعراضها واختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق للمواضعة ما لم يكن على ان المواضعة اسبق فلما الاخير انا مع الاخير وهو العقد نافع للمواضعة السابقة لان احدهما لم يضر على المواضعة واعلم انه ابقى بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا لها اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يعرض لي شئ او بنى احدهما وقال الآخر لم يعرض شيئ فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء وبهان تيوا ضعا على البيع بالعين على ان الثمن الف فهما على ان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رح يجعل بناءها على العقد في الكل

الى بيان الواقع فاخبارات والا فانا عنها دائما — والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان تتواضع المتعاقدان الى اصل العقد او الثمن يجب قدره او جنسه او على القدر الثالثة اما ان يتفقا على الاعراض عن النزل والمواضعة او على بنا العقد عليها او على ان لم يعرضا هاشيئ او اما ان لا يتفقا على شئ من ذلك او اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعي احدها البناء والآخر عدم حضور شئ واحكام للاقسام بعضها مشروع في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اعتبار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا **قوله** فان تقضه اي العقد الذي التقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار بمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقد ابو حنيفة رح مدة الخيار ثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى تقدر الفساد ببعض المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم تتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالي **قوله** عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي الالزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم يعرضا هاشيئ والاختلاف في الاعراض والبناء لان البناء بيان لما كان العادة جارية ان يبنى على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانها انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما هو كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم تتحقق المغيران احدهما يدعي عدم المعنى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض بالعقد فيفسخ في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يفسخ العقد في شئ من الصورتين فانما فاتحا على ان لا يعرضا هاشيئ فانه عند ابي حنيفة رح بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحثان وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور او انما على تقدير اعتبار ما في ادعاء المتعاقدين يشير رح بكلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين ان اتفقا فان اتفقا على الاعراض او على البناء او على الذهول واما ان اختلفا فاما على بناء احدهما او على الاعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا جاز ان يكون ادعاء احدهما الاعراض والآخر البناء او ذهوله او ذهول احدهما والآخر البناء او ذهوله او اعراضه فالاعراض ضرب في ستة وكل تقدير من التقادير الستة يكون تحالف المنعم ان يدعي احد الصور الثمانية فيقسم الاحتمالات الثمانين وسبعين حاصلة من ضرب الستة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رح بان الاصل في العقد الصحة وسكوتها بان العادة جارية تحقق المواضعة السابقة مدل على ان الكلام فيما

والفرق لهما بين البناء وهنا انه ان العمل بالمواضعة ههنا يحمل قبول حد الالفين شرعا لو توضع المبيع بالاقل فيفسد العقد وقد وجد في اصل العقد فهو اصلي بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما النزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والنزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فسادا العقد كما بينا في العقود واما ان يتواضعا على ان الثمن جميع آخر فالعمل بالعقد اتفاقا

والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن ثمة لانها والنزل باحد الالفين ثمة شرط لاطالب له فلا يفسد واما فالعمل بهما جوابا عما ذكر انه يجعل قبول حد الالفين شرطا لتوضع البيع بالآخر دونا قال للطالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف فاذا لم يكن الشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حلا خفيفا وهو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا ثم عطف على قوله فاما ان يحمل المنقض قوله والا ان لا يحمل المنقض نحو

مالا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والنزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الباءل الراجل بالسبب لا يحمل للتراخي والردحتى لا يحمل خيار الشرط

اختلفا في دعوى الاعراض والبناء شملا واذا اتفقا على الاحلاف في الاعراض والبناء بان لم يتركل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قابل الصحة والنزوم وبالعكس

قوله والفرق لهذين البناءين اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين الا الف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وتقرير الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة في صورة المواضعة في نفس العقد وهو الفرق الى المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ابراء رضا وبيانه ههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين هو قبول العقد فجاليسير داخل في العقد كما حد الالفين في صورة البيع بالعدد والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو فعلنا بهذا والعقد يلزم تربيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة الا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهمال الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا يمين القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية واما حاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني لترجيح الاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما قيل الا ترى التسمية من غير ان يتعلق بها اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما بيني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا مائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح والازم مائة دينار سواء بناء على المواضعة واعراضا ولم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سيأتي ان البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد اعتبرا حال الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره فوجه ان العمل بالمواضعة يصح صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا تصل بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يكون صحيح البيع مع اعتبار بانها بمنزلة الالف الموجود في العقد

قوله واما ان لا يحمل المنقض عطف على قوله اما ان يحمل المنقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الاشارات فاما ان يحمل المنقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا واما لا يحتمله اي المنقض بمعنى انه لا يجري فيه التبعيض حالا فالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال ان يثبت بدون شرط وذكر اولاد الاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان النزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان النزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في الحكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل عند طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب بمنزلة الاستبدال وقت لا يجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر البدل بان يذكر في عقد الفان كون المراد الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة

وسنہا مایکون المال فیہ تبعا کالنکاح فان کان المہر فی الاصل فالعقد لازم وفی قدر البدل فان اتفقا علی الاعراض فالمہر الفان وعلی البناء فالف

الفرق لابی حنیفۃ ہذا بین البیع ان البیع یفسد بالشرط لکن النکاح لایفسد بالشرط وعلی ان یحضرہا شاۃ او اختلفا فی روایۃ محمد عن ابی حنیفۃ مہر المہر الف

بخلاف البیع لان الثمن مقصود بالایجاب فیفرج بہ واما بالثمن فی روایۃ الی یوسف القائما ساعلی البیع وفی جنس البدل فان اتفقا علی الاعراض

فالمسمی علی البناء فمہر المثل اجماعا وعلی ان لم یحضرہا او اختلفا فی روایۃ محمد مہر المثل لان الاصل علی روایۃ محمد لزوم المسمی عند الاتفاق و

عدم الحضور فی المواضعۃ فی قدر المہر علی ما ذکروا وکذلک فی المواضعۃ فی جنس المہر لکن فی المواضعۃ فی قدر المہر العرف فی المواضعۃ ممکن لان ما تواضعا

علیہ وہو الف داخل فی المسمی وہو الالفان اما فی المواضعۃ فی الجنس فعند اخیر ممکن فلا یطل المسمی وجب مہر المثل وفی روایۃ ابی یوسف المسمی وعندہما مہر المثل

وسنہا مایکون المال فیہ مقصودا کالخلع والعتق علی مال والصلح عن دم عمد سواء کان تثلث الاصل او فی القدر او فی الجنسیۃ فی الاعراض یلزم الطلاق والمال

وکذا فی الاتلاف وعدم الحضور اما عند ابی حنیفۃ رح فلترجیح الایجاب ای ترجیح العقد علی المواضعۃ واما عندہما فلعدم تاثیر الجہالۃ فانہ اذا شرط فی الخلع

الخیار لہما فعندہما الطلاق واقع والمال لازم والخیار باطل وعند ابی حنیفۃ لایقع الطلاق ولایجب المال حتی تشار المراۃ فکذا فی مسئلتنا علی کلا التقدیرین

وکذا فی البناء عندہما علی ان المال یلزم بقبولہ اعلم ان المال فی الخلع والعتق علی مال والصلح عن دم عمد یجب عندہما

فالالزم ہو المسمی فی المتفاحش بین الاعیان وان اتفقا علی بناء الخلع علی المواضعۃ فالالزم الف اما عندہما ظاہر کما فی البیع واما عند ابی حنیفۃ یحتاج الی الفرق

بین النکاح والبیع حیث یعتبر فی النکاح المواضعۃ دون التسمیۃ وفی البیع بالعکس وجہہ ان البدل فی البیع والثمن وصفا وتبعا بالنسبۃ الی المبیع الالزم مقصود فی الایجاب

لکونہ احد رکنی البیع ولہذا یفسد البیع بفسادہ او جہالتہ وبدون ذکرہ فیترجح المبیع بالثمن یعنی انہ یجب تصحیح البیع تصحیح الثمن بخلاف البدل فی النکاح فانہ اشارع اظہار

الخطر بالمحل لامقصود وانما المقصود ثبوت الحل فی الجانبین للتوالد والتناسل قولہ وعلی البناء یعنی ان وقعت المواضعۃ فی جنس البدل بان یذکر فی العقد

مائۃ دینار علی ان یکون المہر الف درہم وقد اتفقا علی البناء علی المواضعۃ فالالزم مہر المثل انما کان بمنزلۃ الشروع بدون المہر اذ لاتوسل الی ثبوت المسمی لان المحل

لایثبت بالنزل ولاالی ثبوت المتواضع علیہ بانہ لم یذکر فی العقد بخلاف المواضعۃ فی القدر فان المتواضع علیہ قد سمی فی العقد مع الزیادۃ وبخلاف البیع فان

فیہ ضرورۃ الی اعتبار التسمیۃ لانہ لایصح بدون تسمیۃ الثمن والنکاح بدون تسمیۃ المہر یصح وان اتفقا علی ان لایحضرہا شاۃ او اختلفا فی الاعراض والبناء

فالالزم عند ابی حنیفۃ فی روایۃ محمد ہو مہر المثل لان الاصل بطلان المسمی علما بالنزل لئلا یصیر المہر مقصودا بالصحۃ بمنزلۃ الثمن فی البیع وبالبطل المسمی لزم مہر

المثل وفی روایۃ ابی یوسف ہو المسمی قیاسا علی البیع وعندہما الالزم مہر المثل بناء علی اصلہما من ترجیح المواضعۃ بالسبق والعادۃ فلاثبت المسمی لرجحان

المواضعۃ وعدم ثبوت المحل بالنزل ولاالمتواضع علیہ لعدم التسمیۃ فیلزم مہر المثل قولہ ونحو ای ومما لایحتمل النقض مایکون المال فیہ مقصودا حتی لاتثبت

بدون الذکر کما اذا طلق امراتہ علی مال بطریق الخلع اوطلقہا علی الفین مع المواضعۃ علی ان المال الف اوطلقہا علی مائۃ دینار مع المواضعۃ علی ان

المال الف درہم وکذا فی العتق علی مال والصلح عن دم عمد فی صورۃ الاتفاق علی الاعراض وعلی ان لم یحضرہا شاۃ او الاتلاف فی الاعراض والبناء

یقع الطلاق ویجب المال اما عند ابی حنیفۃ فلترجیح العقد علی المواضعۃ واما عندہما فلان النزل بمنزلۃ خیار الشرط وخیار الشرط باطل عندہما لان قبول المراۃ شرط للتسمیۃ

فلاتحمل الخیار کسائر الشروط وذلک کما اذا قال الرجل لامراتہ انت طالق ثلثا علی الف درہم علی انک بالخیار ثلثۃ ایام فانت قبلت عندہما یقع الطلاق الثلث ویلزم المال عندہما

ردت الطلاق فی الثلثۃ الایام بطل الطلاق وان اختارت اولم تزد حتی مضت المدۃ فالطلاق واقع والالف لازم وہذا معنی قولہ وعند ابی حنیفۃ لایقع الطلاق و

لایجب المال حتی تشار المراۃ تسئلۃ النزل فی الخلع علی کل لمذہبین بمنزلۃ مسئلۃ الخلع بشرط الخیار علی مذہبہما وہذا معنی قولہ وکذا فی مسئلتنا علی کلا التقدیرین

واما فی صورۃ الاتفاق علی البناء عندہما یقع الطلاق ویلزم المال لانہ لاتاثیر للنزل فی ذلک فان قلت النزل ہہنا یؤثر فی التصرف کالطلاق ونحوہ الا تری

موثر فی المال حتی لاتثبت بالنزل اجیب بان المال ہہنا یجب بطریق التبعیۃ وفی ضمن الطلاق لانہ بمنزلۃ الشرط فیہ والشروط اتباع ولکم من شیء تثبت

ضمنا ولاتثبت قصدا والتبعیۃ ہہنا بمعنی لایتاتی کونہ مقصودا بالنظر الی العاقد یعنی انہ لاتثبت الا بالذکر فان قلت المال

بطریق الطبیعۃ والمقصود وھو الطلاق والعتق ھو سقوط القصاص والنزل لا یوثر فی ھذا لامور فثبت تم المال بجب ضمنا لا قصدا فلا یوثر النزل فی وجوب المال وعندابی حنیفۃ یتوقف علی تسلیمھا وما تسلیم الشفعۃ فیقبل طلب المواثبۃ یکون کالسکوت لانہ لما استقل بالنزل عن طلب الشفعۃ فقد سکت عن الطلب فیبطل الشفعۃ وبعد طلب المواثبۃ التسلیم اجل لانہ من جنس یبطل بہ الخیار حتی او قال سلمت الشفعۃ علی انی بالخیار ثلاثۃ ایام یبطل التسلیم ویکون طلب الشفعۃ باقیا وکذا الابراء الی یبطل لا یبطل الابراء بشرط الخیار وما الاخبارات فالنزل یبطلھا سوار کان فیما یحمل الفسخ اذ للانہ یعتقد صحۃ الخبر بہ الا یری ان الاقرار بالطلاق والعتق کما باطل فکذا ما ازلوا ما الاعتقادات فالنزل بالردۃ کفر لانہ استخفاف فیکون مرتد العین النزل لا باطل ای لیس کفرہ بسبب النزل بہ وھو اعتقاد معنی کلمۃ الکفر التی تکلم بھا باز لانہ غیر متقدمۃ منا باطل کفرہ بعین النزل فانہ استخفاف الدین وھو کفر نعوذ باللہ منہ قال اللہ تعالی انما کنا نخوض ونلعب الآیۃ وانما کنا نخوض فی طعن علی باللہ ورسولہ تستھزءون لا تعتذروا وقد کفرتم بعد ایمانکم واما الاسلام باز لا تصح لانہ من شعار الاقبل حکمہ الرد والتراخی ترجیحا بجانب الایمان کما فی الاکراہ وھھنا السفہ وھو حصۃ یقتری للانسان تبعثہ علی العمل بخلاف موجب العقل قال الامام فخر الاسلام وھو العمل بخلاف موجب حکم الشرع من وجہ واتباع الھوی وخلاف الدلالۃ العقل وانما قال من وجہ لان التبذیر اصلہ مشروع وھو البیع والاحسان الا ان الاصراف حرام والفرق ظاھر بین السفہ والعتہ فان المعتوہ یشابہ المجنون فی بعض افعالہ واقوالہ بخلاف السفیہ فانہ لا یشابہ المجنون من کل وجہ حقہ انما فسر حالا وغضبا فتتابع مقتضا فی الامور من غیر نظر وروبۃ فی عواقبھا یسیف علی ان عواقبھا محمودۃ او فیھا مفسدۃ مغمورۃ بمنافعھا فی الاولیۃ والشیاطین الاحکام

فی النکاح ایقاع وقد اثر النزل فیہ ثلث تبعیۃ فی النکاح لیست فی حق الثبوت لانہ ثبت وان لم یذکر بل یعنی ان المقام ھو العمل والتناسل لا المال وبعد الابنال الاصالۃ یعنی الثبوت بدون الذکر وعند ابی حنیفۃ رح توقف الطلاق علی مشیۃ المراۃ لانکان العمل بالمواضعۃ بناء علی ان الخلع الایفید باشروطا الفاسدۃ وبخلاف البیع والعمل بالمواضعۃ بان یتعلق الطلاق بجمیع البدل ولا یقع فی الحال بل یتوقف علی اختیارھا قولہ واما تسلیم الشفعۃ طلب الشفعۃ لا یخلو اما ان یکون طلب مواثبۃ بان یطلبھا کما علما حتی یبطل بالتاخیر او طلب تقریر بان یتمھل بعد الطلب ویشھد ویقول انی طلبت الشفعۃ واطلبھا الآن او طلب خصومۃ بان یقوم بالاخذ والملک فتسلیم الشفعۃ بطریق النزل قبل طلب المواثبۃ یبطل الشفعۃ فھو بمنزلۃ السکوت وبعدہ یبطل التسلیم ویکون الشفعۃ باقیۃ لان التسلیم من جنس ما یبطل لانہ فی معنی التجارۃ لکونہ استیفاء احد العوضین علی ملکہ فیتوقف علی الرضا بالحکم وکل من الخیار والنزل یمنع الرضا بالحکم فیبطل بالتسلیم قولہ وکذا الابراء ای ابراء الغریم او الکفیل یبطل بالنزل لان فیہ معنی التملیک بھبۃ بالرد فیہ شرفیہ النزل کخیار الشرط قولہ واما الاخبارات فیبطلھا النزل سوار کانت اخبارا عما یحتمل الفسخ کالبیع والنکاح او لا یحتملہ کالطلاق والعتاق وسوار کانت اخبارا شرعا وانشاء کما اذا تواضعا علی ان یقر بان بینھما نکاحا او بانھا بنت فلان فانی اری ذلک بدل ھذا او انشاء فقط کما اذا اقر بان لزید علیہ کذا وذلک لان الخیار لتحقیق صحۃ الخبر بہ ای تحقیق الحکم الذی صار الخبر عبارۃ عنہ واعلاما شبہ تہ وفیہ والنزل ینافی ذلک بدل علی عدم ذلک انہ یبطل الاقرار بالطلاق والعتاق کما ذکرنا یبطل الاقرار بھا یبطل للاقرار بھا یبطل لان النزل دلیل لکذب کالاکراہ حتی لو اجاز ذلک لم یجز لان الاجازۃ انما تلحق شیئا سنفعدا یحتمل الصحۃ والبطلان والاجازۃ لا یصیر الکذب صدقا وھذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوھما مما لا یحتمل الفسخ فانہ اثر فیہ للنزل علی ما سبق قولہ فیکون ای المازل والردۃ مرتدا بنقض النزل لما یاتی بہ لما فیہ من الاستخفاف بالدین وھو من المادات تبدل الاعتقاد وبدلیل قولہ تعالی حکایۃ انا کنا نخوض ونلعب الآیۃ وھذا جواب عما یقال ان الارتداد انما یکون تبدل الاعتقاد والنزل ینافیہ لعدم الرضا بالحکم قولہ ترجیحا لجانب الایمان ای الاصل فی الایمان ھو التصدیق والاعتقاد قولہ وھھنا ای من العوارض المکتسبۃ السفہ فان السفیہ باختیارہ یعمل عملا خلاف موجب العقل مع بقاء العقل علیکون سالما وبالعمل علی ظاھرہ تفسیر فخر الاسلام یکون کل فاسق سفیھا لان موجب العقل ان لا یخالف الشرع للادلۃ القائمۃ علی وجوب اتباعہ فسر المصنف بالبناء علی العمل بخلاف موجب العقل تنبیھا علی المناسبۃ بین المعنی الشرعی اللغوی فان السفہ فی اللغۃ ھو الخفۃ والحرکۃ ومنہ زمام سفیہ تخصیصا لہ بما ھو مصطلح الفقھاء من السفہ الذی یتعلق علیہ منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلک قولہ لان التبذیر اصلہ مشروع والتبذیر ھو تفریق المال علی وجہ الاسراف اسے مجاوزۃ الحد المرعی

واجمعوا على منع ماله في اوائل البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس الرشد شرطا بأن يكون من المجدودة عن مثله الا نادرا فيسقط تسع وهي خمسة وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه فعندنا يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا لله تعالى فان العفو عن ساحب الكبيرة حسن ما لم يصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وتركب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه قياسا عطف على قوله حقا له على منع المال وانما صحت العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب وفيها وانما حقا للمسلمين فان السفيها ان لم يحجروا سروا فيركب جليسهم الدين فيضيع اموال المسلمين ونتمم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد سن ظرفا لقلة العلم في تجارة قيمتها انه دخل ذات يوم في سوق التحاسين فشق جارية بلغت في الحسن غاية تعجز عن مكائد شاد بحرا وكان في الفقار والمتربة بحيث لم يملك فوق قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يحمله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا بالغيته جملته ولا يمر بهما الا اعاظم الملوك فلبس لباس التكدين ركب البغلة وشمر ودرسته يمشون في ركابه بطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم نجارا الملقب بصدر جهان فحسن عظمته وود عا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله قميليا بهيئة وسرور اورد العواري الى اهلها فلما جاء البائع تقاضى الثمن لقى المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتف عنونه ويهاتبار على ان الانسان يسع عن التصرف في ملكه بما يضره جاره عند ابي يوسف رح وعند ابي حنيفة لا جرم ان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكرين النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن ذلك اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية والعبارة والاهلية نعمة اصلية فالزيادة فيها بطل القياس

الحجر على منع المال

ما صل التبذير هو لغة تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ ابصبي سفيها يمنع عنه لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي تنفقونها فيما لا ينبغي واضافت الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيمهم الناس معاشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولا تلمزوا انفسكم فجعل ايتاء السفهاء اموالهم ايتاء لهم بايناس رشد واصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم وتيقنتم فهيم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رح السبب لظهور الرشد وهو بلوغ سن الجدودة فانه لا يتفك عن الرشد الا نادرا فاقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد او لم يونس وهو ما تمسك بظاهر الآية فقال لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فحجر به ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر لنظره دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر من جهته انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهته دينه ومن جهته انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجتبى عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفوت الى النظر فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه بالاتلاف التصرفات ولم يكن للولي سوى الحفظ الى الكلفة والمؤنة والثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون تحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نقضه في الحجر فيجب الراجح ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه بالتلافه وسرافه فيصير مئنة لدين الناس ونفقة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين ربا لا وسطى بيت مالهم حيا لا كما حكاه المصنف فانه وان كان حذافة واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينارا **قوله** دخل في سوق التحاسين لفظة في زائدة والمكائدة المقاساة والتلبيس التخليط واختفار للامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طاوا ذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والصون شيرات طوال تحت ملك البيت يجلس به من الحرية وسنى قوله عرف فنونه ايهام اي فنون الحيل والمزوير والسلوم التي

ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اى عند ابى يوسف ومحمد رح يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره المحجر بسبب السفه عند هما ان ولدت جارية فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا الا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلحة في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة ماله ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها ان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان مراده فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويحيل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا هلك بالقبض فالتراد الثمن والقيمة بالغة منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شئ لا يسلم له اليقاس من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا المحجر عندهما اى المحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفر فيحجر بنفسه اى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد رح وبحجر القاضي عند ابى يوسف ج واما بسبب الدين بان يحاف ان يستغرق امواله + + + +

من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله تيقنت صفته تحمل عود الضمير الى البائع والمشتري وملاءمتها مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رح كما في استحداث الحاوية للاجرة ونصب السؤال لاستخراج الابر بسيم من التعلق واشال ذلك مما يكون للغير ان ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند الجميع فيه لا يجوز حجر السفيه لانه مخاطب ذا الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل بمكابرة وترك كالواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في حقوق العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر الفعل اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهلية في محله فلا يمنع والمانع كما به فالجواب عن الاول ان عدم فعله يوجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له لكن قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فانظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فللاول على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال الاهلية الحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جنايته والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعذير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظرا لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالعقار بخلاف ابطال نعمة اصلية هي العبادات والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويته نعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الحجر ضرر بالمسلمين من الوجهين الآخرين يعني ما في اعتبارا ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح قوله ثم اذا كان المحجر يعني ان حجر السفيه عندهما كان بطريق النظر له واذا تحقق بسبب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة يكون الالحاق به نظرا له ويليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى ثبت نسب ولده وفي الحاقه بالشري والقبض يجعل كالمكره حتى يتبين الا في لزوم الثمن والقيمة في مال المحجر في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد للمحجر نظرا له اجيب بان الغرم بالغنم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ فكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع قوله وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي لا يكون عن التصرف في ماله نظرا قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او يتبع المديون عن الصرف فالاول اى الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رح بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي المجنون والعته في ثبوت الحجر بنفس السفيه وعند ابي يوسف رح يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بالعقار المال والضرر بابداء عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء وهذا اى حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا فانهما لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وتمامه بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لمنعه عن صرف المال الى الدين كأن يبيع القاضي عقاره عرضا كان او عقارا لما روى ان معاذا رضي الله عنه كسر لديون ماله باع رسول الله صلى الله عليه وسلم

التلبیۃ ہی المواضعۃ المذکورۃ مفصلۃ بیع او اقرار فیجوز علی ان لا یصح قصرہ الامع الغرار وان لم یکن سفہا یتعین بما قبلہ وہو قولہ فیجوز والا مان یمتنع عن بیع مال القضاء الدین بیع القاضی فہذا ضرب حجر ومنہا السفر وہو خروج مدید لا اینائی الاہمیۃ فلا اشتباہ من الاحکام لکنہ من اسباب التخفیف بخلاف المرض لان بعضہ یضرہ الصوم وبعضہ لا واختلفوا فی الصلوۃ فعند الشافعی القصر رخصۃ وعندنا اسقاط لقول عائشۃ رضی اللہ عنہا وضعت الصلوۃ رکعتین رکعتین فاقرت فی السفر وزیدت فی الحضر ولان حد السافلۃ یصدق علی الرکعتین الساقطین وقیۃ الصحۃ ولعدم افادۃ التخییر علی ما مرای فی فصل العزیمۃ والرخصۃ واما ثبوت ہذا الحکم ای القصر بالسفر اذا اتصل السبب لوجوب ای اذا اتصل السفر بہ الوجوب وہو الوقت فیثبت القصر فی الادا واما اذا لم یتصل بسبب لوجوب بل اتصل بمحال القضاء لا یجوز القصر ولما کان السفر بالاختیار قیل اذا شرع المسافر فی صوم رمضان لا یحل لہ الفطر بخلاف المریض لکن اذا فطر یصیر السفر شبہۃ فی الکفارۃ واذا سافر الصائم لا یفطر بخلاف ما اذا مرض لکن ان افطر لا کفارۃ علیہ ای الصائم المقیم اذا سافر وافطر لا یجب الکفارۃ علیہ واذا افطر ثم سافر تسقط ای الکفارۃ بخلاف ما اذا مرض ولو فرق بینہما ان الصیم اذا افطر حکمنا علیہ بوجوب الکفارۃ لکن اذا مرض فی ہذا الیوم یسقط الکفارۃ لانہ تبین بعروض المرض ان الصوم لم یکن واجبا علیہ فی ہذا الیوم بخلاف عروض السفر فانہ امر اختیاری والمرض ضروری واحکام السفر ثبتت بالخروج بالسنۃ المشہورۃ وان لم تجیم السفر علۃ والسنۃ المشہورۃ ما روی عن رسول اللہ علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم انہم ترخصوا برخص المسافر ونجا وتہم العزائم والقیاس ان لا تثبت القصر الا بعد مضی مدۃ السفر لان حکم العلۃ لا یثبت قبلہا لکن ترک القیاس بالسنۃ واذا نوی الاقامۃ قبل الثلاثۃ یصح وان کان فی غیر موضع الاقامۃ وان نواہا بعد الثلاثۃ یشترط موضع الاقامۃ لان الاول یمنع ای نیۃ الاقامۃ قبل ثلاثۃ ایام منع للسفر وہذا رفع ای نیۃ الاقامۃ بعد ثلثۃ ایام رفع للسفر والمنع اسہل من الرفع وسفر المعصیۃ یوجب الرخصۃ وقد مر ای فی فصل النہی

مالہ وقسمتہ بین الغرماء بالحصص ولان بیع مالہ تضاء دیونہ مستحق علیہ وہو حلہ یجری فیہ النیابۃ فینوب القاضی نیابۃ کما اذا اسلم عبد الذمی وابی الذی ان یبیعہ فان القاضی یبیعہ ولما کان ہذا الحجر فی امر خاص قال فہذا ضرب حجر قولہ التلبیۃ ہی المواضعۃ المذکورۃ ای فی اصل التصرف او فی قدر البدل وفی جنسہ علی ما سبق فی باب الہزل الا انہا لا یکون الا سالبۃ والہزل قد یکون مقارنا فہذا اعتبار ہو اخص قال فی المغرب التلبیۃ ان یجیب الی ان یاتی الداعی بالجیم خلاف ظاہرہ وفی المبسوط ان معنی الحجات الیک داعی اجعلک ظہری الا تمکن بجاجک من سیاستہ ملکی یقال التجا فلان الی فلان والجا ظہرہ الی کذا وقیل معناہ انا ملبیا منتظرا الی ما ابا شرون البیع منک وسنت لقاصد حقیقۃ قولہ علی ان لا یصح قصرہ الا مع الغرار یعنی فی الحال الذی یکون فی یدہ وقت الحجر والا فیکیب بعدہ فینفذ قصرہ مع کل احد قولہ ومنہا السفر وہو خروج مدید فان قلت الخروج حالا یتدفعا المراد انہ خروج من عمرانات الوطن علی قصد سیر ثلثۃ ایام ولیالیہا فانہ تہا سیر لا یلحق مشی الاقدام قولہ واختلفوا فی الصلوۃ یعنی فی التخفیف الحاصل بالسفر فی الصلوۃ فعند الشافعی ہو رخصۃ حتی یکون الاکمال مشروعا وعندنا اثرہ فی اسقاط الشطر حتی یکون ظہر المسافر وجمعہ سواء واستدل علی ذلک بادلۃ الوجہ الاول الاتر کما روی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا وقال مقاتل کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بمکۃ رکعتین رکعتین ابتداء ورکعتین رکعتین ابتشارا فلما خرج الی المدینۃ ترکہا رکعتان المسافر للتمیم ارتفاعا الا ان قول الصحابی لیس بحجۃ عند الشافعی الثانی ان حد السافلۃ وہو ما یجوز فاعلہ لا یلزم ترکہ شرعا وہذا ہو فی ہذا المعنی صادق علی الرکعتین الاخیرتین من ظہر المسافر مثلا والمخصم یمکن ان یقول ان الرکعتین انما کونہما فرضا اذا نوی الاقامۃ وہو لا نعم انہ لا یلزم ترکہما الثالث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سماہما صدقۃ حیث قال انہا صدقۃ تصدق اللہ تعالی بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ والصدقۃ فیما لا تحمل التملیک تسقط لا خیر الرابع ان التخییر انما شرع فیما یکون للعبد فیہ یسر کصیام الکفارۃ وصوم رمضان وہہنا لا یسر فی الاکمال فلا فائدۃ فی التخییر وقد سبق ذلک فی بحث الرخصۃ قولہ ولما کان السفر الاختیار یعنی فرق بین المسافر والمریض بان المسافر ان نوی صوم رمضان وشرع فیہ ای لم یفسخہ قبل انفجار الصبح لا یجوز لہ الافطار بخلاف المریض وذلک لان الضرر فی المرض حاما لا مدفع لہ فربما یتوہم قبل الشروع انہ لاحقہ الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حیث لا مدفع لہ بخلاف المسافر فانہ یمکن بدفع الضرر الداعی الی الافطار بان لا یسافر ولفظ قیل لوہم ان ہذا قول البعض ولیس کذلک بل المراد انہ حکم بذلک وکذا لفظ فخر الاسلام قیل لہ سفاہ حکم المسافر وانما فی حقہ وضبط المسائل فی ہذا المقام

على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصيته وان كانت في المصر اما الرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فهذا المعنى عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بنفسه فلا ثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله غير باغ ولا عاد قاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك الشافعي رح على العدم الرخصة لمن يسافر لمعصية محمل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم يحمل غير باغ حالا من اكل فمنهاه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء الشهوة بل اكلها لدفع الضرورة ولا حد ما يسد جوعه اولا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعيد اي لا يرخصها لجوعة اخرى ومنها الخطار وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بجزء ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور ويصلح عذرا في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح به اي الخطار مخففا لما هو صلة لم تقابل بالا وجبت الفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطار مخففا فيه كما ذكر في المتن انه ضمان مال فيوجب الكفارة

ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فلعله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا قائما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة على الشافعي لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر فالمرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب شبيه في الجملة فان قارن الافطار كان الشبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يوثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب سن غير قرار شبهة قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويحمل السفر سعد وما في حقها كالسكر يحمل سعد ومانع حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على الحرمة الاصلية ويكون حكمه كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل يجب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والباقي مثل نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي والآبق المقيم وقد يكون السفر سفر مباح بقطع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله الذين يقطع عليهم الطريق والمعنى لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا يناسب مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا يناسبه بسببه لحكم مع ان السبب وسيلة اليه الاول والا يضع صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة المحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة المحل الثابت بجرد اباحة فالنهي لمعنى منفصل انما يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة المحل عن السبب اولى وبهذا يخلف السكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بجنس الاضطرار بل الاكل فلا بد في الآية في تقدير فصل اي فمن اضطر واكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدا في الاكل الذي سبقت الآية لبيان حرمته وحلته اي غير مستجاز في الاكل قد الحاقه على ان عاد مكرر التاكيد او غير طالب للحرم وهو يجده غيره ولا يجاوز غير السد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا غير باغ على المضطر آخر ولا مجاوز سد الجوعة قوله ومنها الخطار وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطار يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وبهذا ورد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه صدر باشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطار لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطار من الموانع المكتسبة قوله ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطار

اوالتنكيف عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه

عندنا لاعند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان ترك ام الحل بالفعل بلا سهو وغفلة امر لا يتوقف عليه الابرج فاقيم البلوغ مقامه بلا مقام اليقظة والرضى بما يليهما كما لبيع اذ لا حرج في ذكر كما تقرير وان الاصل ان لا يعتبر الا عمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يواخذ الانسان بها لقوله تعالى لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عفوا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة اما يقرضان نقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الفادرا وكل عمل صدر عن العاقل الذي يعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت الرضى فقولهم ان دوام العقل بالعقل الى آخره فانما يقوم البلوغ مقام اليقظة حتى بطلت باعتبارات النائم اذا لم يقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اوالحرج في درك اليقظة والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامها فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقام بما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى وضا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ مقام عقل العقل لوقع الطلاق النائم والقائم البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله فاذا جرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطأ وصدقه حضه يكون كبيع المكره واذا الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو ما يجري بان يكون بفوت النفس

او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون حبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او رخص كما اذا

اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى

فانها صلة لم لانها تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل صرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه تجب باتحاد المحل وقد يتحقق ذلك في بحث القصبي وعبارة فخر الاسلام هنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل بالا ذا لتنكف اي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك الاثبت والاحتياط فهو اصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا بزواجر قاصرة فقوله ويقع طلاقه اي طلاق الخطأ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في الخطأ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب في قول لا مقام اليقظة والرضا جواب على قياس لو كان البلوغ عن عقل قائم مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع الطلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المتوقفة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب لظهوره انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد والبتة استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نيابة في الاختيار بحيث لا يمضي اثره عادة في الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامها بل حكم الشارع بتحققها وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء اليقظة النائم امر ظاهر وان الذي يحتاج الى اثباته في البتة الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا اليقظة وكانه جعل اليقظة محل القصد لاستعمال العقل بينهما من الملابسة او لان السبب انما يقام مقام الشيء عند تعذر وجوده وعدم القصد في النائم يدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره فقوله كبيع فانه يفيد القصد حتى لو تكلم الرضا وقيد الرضا كونه حاصلا بمثل الفسخ في خيار الطلاق فانه مبني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بحث انا الشيء مثلا كهذا وقيد الخاطئ صدق في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ويعتمد نظر الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره واما اقامة البلوغ مقام القصد لكن كيون في سداد غير فانه عدم الرضا حقيقة فقوله الذي من حاشية

والا الاختیار ولا یبقی الاختیار لانہ حمل علی اختیار الاہون واصل الشافعی فی ذلک ان الاکراہ بغیر حق وان کان عذرا شرعیا یقطع الحکم عن فعل الفاعل عدم اختیارہ الاکراہ عند الشافعی اما یکون بحق کالاکراہ الاسلام واما بغیر حق ثم ہذا اما ان یکون عذرا واما ان لا یکون عذرا واعلم ان اقامت لفظ الفاعل مقام المکرہ بالفتح ولفظ المحامل مقام المکرہ بالکسر لشبہ الفتح بالکسر والعصمۃ تقتضی دفع الضرر بدون رضاہ ای رضاء الفاعل ثم ان الکرخی نسبۃ الفعل الی المحامل ینسب لا یبطل فیبطل الاقوال کلہا لان نسبۃ الاقوال الی غیر المتکلم باطل لان الانسان لا یتکلم بلسان غیرہ ویضمن المحامل الاموال ای اذا اکرہ علی اتلاف مال الغیر لان نسبۃ الاتلاف الی المحامل ممکن فیجعل الفاعل آلۃ للمحامل وان لم یکن عذرا لا یقطع ای الحکم عن فعل الفاعل فیجعلہ الشافعی یقتص القاتل کما مر ین وانما یقتص المحامل بالنسب جواب اشکال وہو انہ لما لم یقطع نسبۃ الحکم عن فعل الفاعل یکون الفاعل ہو القاتل فیجب ان یقتص ہو ولا یقتص المحامل لکن الاقتصاص من یجب علیہا عند الشافعی فاجاب بان المحامل انما یقتص بالتسبب لکن الاکراہ حقا لا یقطع ایضا ای الحاکم عن فعل الفاعل فیصیر اسلام الحربی وبیع المدیون مالہ لقضاء الدیون وطلاق المولی بعد المدۃ ای بعد مدۃ الایلاء بالاکراہ متعلق بما ذکرہ وہو اسلام الحربی وطلاق المولی بعد المدۃ وبیع المدیون مالہ وہو مذہب الشافعی فی ان الزوج یجبر علی الطلاق بعد مدۃ الایلاء اسلام الذمی ایضا لو اکرہ لان اکراہ الذمی علی الاسلام لیس بحق فیبطل ما ذکرنا نہ یبطل الا قول کلہا والاکراہ بالقتل والحبس عندہ سواء

الثانی من العوارض المکتسبۃ والذی یکون من غیر تکلف ہو الاکراہ وہو حمل الغیر علی ان یفعل ما لا یرضاہ ولا یختار رباشرتہ لو فعل وتفسیرہ یکون معدما للرضاء لا للاختیار اذ الفعل یصدر عنہ باختیارہ لکنہ قد یفسد الاختیار بان یجعلہ مستند الی اختیار آخر وقد لا یفسد بان یبقی الفاعل مستقلا فی قصدہ وحقیقۃ الاختیار ہو القصد الی متعدد متردد بین الوجود والعدم یترجح احد جانبیہ علی الآخر فان استقل الفاعل فی قصدہ فصحیح والا فاسد وبہذا الاعتبار یکون الاکراہ ملجیا بان یضطر الفاعل الی مباشرۃ الفعل نحو فان فوات النفس وما ہو فی معناہا کالعضو وما غیر ملجی بان یتمکن الفاعل من الصبر من غیر فوات النفس والعضو وہو سواء کان ملجیا او غیر ملجی لا ینافی ما یبیح الوجوب للاخطاب بالاداء بقاء الذمۃ والعقل والبلوغ لان الاکراہ علیہ اما فرض او مباح او رخصۃ او حرام وکل ذلک من آثار الخطاب حتی انہ وجوب علی ذلک الفعل المکلوہ علیہ مرۃ کما اذا کان فرضا کالاکراہ بالقتل علی شرب الخمر یباح مرۃ اخری کما اذا کان حراما کالاکراہ علی القتل المسلم بغیر حق ویجوز ترکہ فی الحرام والرخصۃ ویاثم فی الفرض والمباح وکل من لا اجر والاثم انما یکون بعد تعلق الخطاب المراد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ وصبر حتی قتل لم یاثم ولم یوجر وبالرخصۃ انہ یجوز لہ الفعل لکنہ لو ترکہ وصبر حتی قتل یوجب عملا بالعزیمۃ ولہذا یسقط الاحتراز عن شہادۃ ان اردد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ ویصبر حتی قتل لم یاثم فہو معنی قولہم فی الرخصۃ وان ابدد بالرخص

واصلنا ان الاكراه الملجي لما افسد الاختيار فاذا بقي معه شئ من الاختيار اختيارا صحيحا وهو اختيار الحامل بصير اختيارا للفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيارا اختيارا للفاعل كالمعدوم لايكون الاابان يصيره الفاعل آلة للمكره في حق ما قال له افعل والا اقتل لكنه اي كونه آلة للمكره يتسبب الى الحامل والاسبب لن لم يتحمل كون الفاعل آلة للحامل بقي منسوبا الى الفاعل فاقال لاتقوال كلها لايتحمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان المتكلم بلسان الغير متمنع فان كانت تلك الاقوال مما يقتضي ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اثنى قوال التي لاتقتضي متقدما لهزل وهو منافي الاختيار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو منافي الاختيار اصلا اي منافي اختيار الحكم اصلا او اختيارا للسبب فحاصل في الخيار فلان تنفذ بالاكراه اولى لانها اقوال التي لاتقتضي متقدما لاكراه وهو افسد للاختيار اولى ووجه الاولوية في الهزل اختيار السبب مباشرة والرضى بها تبيانا لكن اختيار الحكم والرضى به مقتضيان لان الاكراه فالرضى بالسبب والحكم متنف فيه الاختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق تنفذان مع عدم اختيار الحكم والرضى به فوق عدمها في الاكراه مع فساد الاختيار المحلوق هذا فاقالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب الرضى بحاصل في الهزل بدون الفساد واذا في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واذا لم تحصل القبول المال الذي اذا تحصل القبول المال في الطلاق تقع الطلاق بالاكراه

وكان المحزون ممن يكنه تحقيق ما يحزون بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتكليف السجن لاذهاب المجاوز اتلاف المال ونحو ذلك **قوله** واصلنا اي في الاصل المقرر عندا جميعا وصاحبا ان الاكراه الكامل ان مجانا وعارض اختيارا الفاعل اختيارا صحيحا ممن الحامل فالامن يكون الكره عليه ممن قبيل الاقوال ومن قبيل لافعال فاقل فان كان من قبيل الاقوال فالكلام مما لاينفسخ كالطلاق ان فذا والاكان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم تحمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان تحمل فان زنم من جعله آلته تبدل محل البناية كان مقتصرا على الفاعل كالاكراه الملجم على قتل الصيد وان لم يلزم نسبة الحامل مبتدا كالاكراه على اتلاف المال اي النفس المراد بالاكراه الملجي ان يكون التخويف بالقتل دون التعذيب الضرب ومعنى فساد الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على اكره عليه فيفسد اختياره من حيث ان الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل بكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره عبد التلف صار كانه فعل بنفسه ان لم يكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل **قوله** فلا اقوال كلها لايتحمل ذلك يعني ان تلك الاقوال لايتحمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لاستماع التكلم بلسان الغير واما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز ذا العبرة بالتبليغ وهو قد يكون بتلك العبارة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لانظر الى التكلم بلسان الغير لانه متمنع غير مقصود وانما النظر الى المتمنع من الكلام الى الحكم فتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يحصل الغير آلة له وتى لم يكن في وسعه ذلك لم يحصل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يحصل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لاتقدير بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يحصل الفاعل آلة له **قوله** فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني الى الاكراه وان الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات للان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بها جميعا وفي كل من الهزل وخيار الشرط فقد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان جد في جانب السبب ولا في الاكراه لم يسق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فاسد وقد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء الشرط كمال نفاذ في الاكراه اقل نفاذ بالهزل احد والنفاذ فيه احد واعترض الله بان ههنا امور اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بها ففي الهزل وجد اختيار السبب والرضا بصحة الصحة ويتنفي اختيارا الحكم والرضا به وفي الاكراه وجد انتفاء السبب والحكم مع الفساد وتنفي الرضا بها ففي كل من الهزل والاكراه وجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل مع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والله لم نسلم لوجد اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية ما وجه حيثية فيظهر قوة الاعتراض على ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الاان الامرين الذين في الاكراه اقوى من جهته ان الحكم هو المقصود وبسببه سيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفسادا الاختيار لايوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فلا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم **قوله** واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت مرأة بوجد تلف اوحبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها تقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلقت الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزاماتها واما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلها بان يكره المرأة لانه لو اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لايمنع ويقع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء

اى الاكراه لعدم الرضى بالسبب او الحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى الخلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف النزل
ط عند ابى حنيفة فان الرضى بالسبب ثابت اى فى النزل دون الحكم فصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق النزل كما فى خيار
من جانبها اى اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال واما قال من جانبها لان شرط الخيار من جانب الزوج لا ينصح فى الخلع انما عرفان الخلع
يمين فى حقه معاوضة فى حقها اما عندها فالنزل لا يوثر فى بدل الخلع فيجب والان كانت بائنة فهو متوقف على الرضى كالمبيع والاجارة للفضولى وغيره وهنا لو
لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام على عدم الحجر به والافعال وهنا مما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحال كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل وهنا
لا يحتمل فان لزم من جملة آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه ايضا لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وهنا بطلان الاكراه كالاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله
على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل كما اكره على البيع والتسليم فالتسليم مقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب
وتبدل ذات الفعل ايضا فان المبيع حينئذ يصير غصبا

ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل النزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على قبول المرأة المال والرضاء به فان النزل متى وقع الطلاق و
لزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابى يوسف ومحمد رح يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء وجه قول ابى حنيفة رح انه قد تحقق فى النزل الرضاء
بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط فى جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم
فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا واما قال فى جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا تقبل
خيار الشرط ووجه قولهما ان النزل لعدم الرضاء والاختيار فى الحكم دون السبب فصح ايجاب المال لوجود الاختيار وجود الرضا بالسبب وتحقيقه ان يدخل
على الحكم دون السبب فهو لا يوثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره فى المنع ولم يوثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يوثر فى الآخر وهو لزوم المال
لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم به ويدخل على السبب كالاكراه يوثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لا يجب الا بالتكريه فى البيع فلا يدمن صحة
الايجاب بكثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب فى البيع فكذا فى الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه فى البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق متعلق
والمال تابع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع لا يوجد فى المتبوع ابدا قوله وان كانت مما لا تقوال تتضح وتوقف على الرضا يتعقد فاسدة اذا الانتفاء
فلصدورها عن اهلها فى محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه
بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب او الحبس يتفق وتوقف على الرضا لان الرضا منتف فى النوعين فيتفق النفاذ والنظر فى صحة الاكراه من الضرب والحبس يفوض الى رأى الحاكم
قوله وكذا فى مثل التصرفات التى لا تتضح الاقارير كلها من الطلاق وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر تميل بين الصدق والكذب انما يوجب التحقق باعتبار رجحان جانب
الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضاء وهو دليل على الكذب اى عدم المخبر به لم تثبت التحقق فان قلت الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى الامور وهو وجود
المخبر به والمفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا رجحان لجانب الصدق ولكذب فلا يثبت الشك
التحقق قوله والافعال منها ما يحتمل كون الفعل آلة للحامل ومنها ما لا يحتمل فالاول كقتل الصيد فانه فعل الفاعل وذلك شئ لا يحل والشرب حتى يرجع الى الحامل شئ من احكامها المتعلقة
بها من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائما فاكره صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على
اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو كره عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك
ينبغى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا والاول هو القسم
الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه
على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طالعا بالضرورة لا كريها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل

والاحتاق فالکان لایحمل ذلک ای لایحتمل کون الفاعل آلۃ علی الحامل لانہ من الاقوال لکن الاتلاف قد یحتملہ فالحاصل ان الاحتاق تصرف قولی لکنہ اتلاف فقد المعنی الاول لم یحمل آلۃ فیحقق علی الفاعل وفی المعنی الثانی ہو الاتلاف فیحمل آلۃ فیضمن الحامل فہذا معنی قولہ لکن الاتلاف قد یحمله فینتقل الی الحامل فیضمن وکون الولاء للفاعل لانہ من حیث انہ احتاق یقتصر علی الفاعل فان لم یلزم منہ التبدیل وان لم یلزم من جعلہ آلۃ تبدیل محل الجنایۃ بجعل آلۃ کاتلاف المال والنفس فیصیر کانہ ضربہ علیہ وقتلہ فیخرج الفاعل من البین فیضاف الی الحامل ابتداء فوجب الجنایۃ علیہ فقط ای الحامل فالکان عمدا یقتص ہو فقط لکن فی الاثم لایکون جعلہ آلۃ لانہ اکرہ بالجنایۃ علی دینہ ولو جعل آلۃ لتبدل محل الجنایۃ فیاثم کل منہما +

محل الجنایۃ قد لایستلزم تبدیل ذات الفعل وقد یستلزم فالاول کما اذا اکرہ مجوسا علی قتل الصید فقتلہ فیقتصر علی الفاعل لان الحامل انما اکرہ علی الجنایۃ علی احرام نفسہ فلو جاعل الفاعل آلۃ للحامل لزم الجنایۃ علی احرام الحامل الاحرام للفاعل فلم یکن اتیانا بما اکرہ بہ علیہ فلا یتحقق الاکراہ فان قیل الاقتصار علی الفاعل ینبغی ان یکون فی حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الکفارۃ یجب فی الصورۃ المذکورۃ علی کل من الفاعل والحامل علمنا الفعل ہہنا ہو قتل الصید بالید والکفارۃ المرتبۃ علی ذلک المقصود علی الفاعل اما الکفارۃ الواجبۃ علی الحامل فانما ہی ترتبۃ علی قتل الصید باکراہ الغیر علیہ کما فی الدلالۃ علیہ والاشارۃ الیہ وتحقیق ذلک ان موجب الکفارۃ ہو الجنایۃ علی الاحرام وکل من الفاعل والحامل جان علی احرام نفسہ اما الفاعل فبقتل الصید بیدہ واما الحامل فباکراہ الغیر علیہ فالفعل الذی ہو القتل بالید لم یتجاوز الفاعل فی حق احد وجہین الجواز والاثم وہو ما یکون تبدیل محل الجنایۃ مستلزما لتبدیل ذات الفعل کما اذا اکرہ الغیر علی بیع شیء وتسلیمہ فیقتصر التسلیم علی الفاعل اذ لو نسب الی الحامل وجعل الفاعل آلۃ للحامل لزم التبدیل فی محل التسلیم حتی یصیر مغصوبا بالتسلیم من جہۃ الحامل یکون تصرفا فی ملک الغیر علی سبیل الاستیلاء فیصیر البیع والتسلیم عضبا اما اذا نسب التسلیم الی الفاعل وجعل متعاطیا للفصل حتی ان المشتری یملک المبیع لکنہ فاسد الانعقاد والبیع وعدم نفاذہ فلا یلزم وقد یقال ان الفعل فی الشاہدین المذکورین لیس مما یحتمل کون الفاعل آلۃ اذ لا یصح ان یجعل الشخص آلۃ للغیر فی القتل من حیث انہ جنایۃ ولا فی التسلیم من حیث انہ تمام العقد لانہ لا یقدر احد علی احرام الغیر ولا علی تملیک مال الغیر او اتمام تصرفہ وما ذکرہ فخر الاسلام رح من انہ لو جعل آلۃ لتبدیل محل الجنایۃ معناہ انہ وان لم یحتمل ذلک لکن لو فرض لبطل الاکراہ والجواب ان المراد باحتمال الفعل کون الفاعل آلۃ انہ یحتمل ذلک فی نفسہ وبالنظر الی صورتہ ولا خفاء فی ان القطع فی القتل والتسلیم یصلح ان یکون آلۃ بمنزلۃ السیف والعصر وانما امتنع ذلک من حیث اعتبار الجنایۃ وتمام التصرف وہو امر زائد علی نفس الفعل

قولہ والاحتاق وامکان لایحمل ذلک یعنی ان من التصرفات ما یقتضی بنفسہ تمکن نسبتہ احدہما الی الغیر وکون الفاعل آلۃ فیہ ولا یمکن ذلک فی الآخر کما اذا اکرہ الغیر علی اعتاق عبدہ فالاعتاق من حیث انہ قول وتکلم بالصیغۃ ینسب الی الفاعل اذ لا یحتمل کون الفاعل آلۃ فیصح العتق لکونہ صادرا عن المالک ومن حیث انہ اتلاف للمال ینسب الی الحامل ویجعل الفاعل آلۃ لان الاتلاف یحتمل ذلک بخلاف الاقوال فیجب للفاعل علی الحامل قیمتہ العبد موسرا کان او معسرا ویکون الولاء للفاعل لانہ بالاعتاق وہو مقتصر علی الفاعل ولا تمنع ثبوت الولاء لغیرہ من وجب علیہ الضمان کما فی الرجوع عن الشہادۃ علی العتق ثم لا یخفی ان ایراد ہذا الکلام فی غیر ہذا المقام انسب **قولہ** وان لم یلزم منہ ہہنا ہو القسم الثانی والذی لا یلزم من جعل الفاعل آلۃ تبدیل محل الجنایۃ کاتلاف المال والنفس وحکمہ ان یضاف الحکم الی المال تبدا ء لانقلاب الفاعل الیہ اذ ہو ذہب بعض المشائخ رح فوجب الجنایۃ من ضمان المال والقصاص والدیۃ والکفارۃ یجب علی الحامل ابتداء فلو اکرہ علی رمی صید فاصاب انسانا فالدیۃ علی عاقلۃ الحامل والکفارۃ علیہ ولو اکرہ علی قتل الغیر عمدا فعند زفر القصاص علی الفاعل لانہ آلتہ لا یجار نفسہ عمدا وعند ابی یوسف رح القصاص علیہما وعلیہ الواجب الدیۃ علی الحامل فی مالہ فی ثلث سنین لان القصاص انما ہو بمباشرۃ جنایۃ تامۃ وقد عدمت فی کل من الحامل والفاعل بقی الاثم فی حق الآخر وعند ابی حنیفۃ ومحمد رح القصاص علی الحامل فقط لان الانسان یحمل علی حب الحیوۃ فیقدم علی ما یتوصل بہ الی بقاء الحیوۃ تقتضیہ الطبع بمنزلۃ آلۃ لا اختیار لہا کالسیف فی ید القاتل فیضاف الفعل الی الحامل والی حق الاثم فالفاعل لا یصلح آلۃ لانہ یکون لہ حد ان یکون علی ما ہو ہو ویکتسب الاثم بغیرہ لانہ تصد القلب ولا یتصور القصد بقلب الغیر کما لا یتصور التکلم بلسان

والجنايات تتداخل حرمة الاستقطاع والاتحاد فيما الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان الرخصة تخوف الهلاك وهو في ذلك كالاكراه والجاني والمقتول واحد فكان سواء لان القتل للقاتل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير بالاكراه على جرح الغير نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له الجرح لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنى محل معنى فان ولد الزنى بمنزلة المالك فان القطاع النسبة عن الغير هلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى وحرمته تستقط كالمبتة والخمر والخنزير فانه لا اكراه الملجئ فيهما لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان من فتح فاه فاخذ فيه انسان او الجأه غيره حتى اساغ الميتة او الخمر او الخنزير فلا حد عليه لانه لا اكراه الملجئ فيهما والضرورة حرمته لا تستقط لكن تحمل الرخصة وهي الماذون حقوق الله تعالى التي لا تحمل السقوط كما جرا كلمة الكفر فان الايمان لا تحمل الستقوط اصلا واما الماذون الحقوق التي تحمل الستقوط في الجملة كالمالات فهي رخص بالملجئ والصبا شبيه اذ قد يرخص فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ قد يسمى قطع النسب مجازا فسمى زنا اي اذا كرهت المراة على الزنا بالملجئ فهو رخصة حرمة الزنا عليها حق الله تعالى والمرء لا الاكراه على القتل الفعل في زنا المراة ليس قطع النسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس فيحل الزنا فلا يحل بالاكراه لان قطع النسب لغير فقد فرضنا حاله يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية ان يكون على دين المحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يكن جهله يلزم تبدل الاثم الى كل من المحامل والفاعل اما المحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على غيره بمثله وتحقيقه مر وقد تقدم في معنى وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحل كون الفاعل آلة ولوح بها الى ان نفس القتل تحمل ذلك لم يكن يقول ولكنه يأثم لانه لا يكون جعله آلة منفيا للاحتمال وعدمه هو نفس الفعل **قوله** الحرمات انواع عام مركان حكم الافعال المكروهة عليها فاما بين متعلق والى من نسب جهز ابيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في ان يكون حراما او مباحا او رخصة فيقال المحرمات اما ان تحمل السقوط او لا واثاني اما ان يكون تحمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط لا الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا والكل من هذه الاقسام يبين في الكتاب **قوله** والزنا يعني زنا الرجل بالمراة لانه الزنا في حقيقته وانما المراة تمكنه من الزنا فزنا بها من قبيل ما يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فلعكس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المومن في الحرمة منزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير ليا كله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس سيبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون طرفا لهم لذلك **قوله** والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يحب النفقة على الزاني لعدم النسب وكما على المراة بعجزها عن ذلك فيهلك الولد لو لم يفسد صورة كون المراة متزوجة والكان تنسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما يمتنع مثل هذا النسب فيهلك الولد **قوله** الاكراه الملجئ وهما اي سبع الحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه استثنى من تحريم الميتة مخمصة الجاءته الى الاضطرار يعني انما اثبتت الحرمة فيما يبقى الا باجر الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ يخرج تلف النفس الى النوع المضطر اليه فتقل الاضطرار وانما تقل الاضطرار بالمخمصة ثبت في الاكراه بدلالة النص فيه من فوات النفس فوقع الاستغناء عن ذكره هنا حتى قتل كان آثما كان عالما بالسقوط الحرمة او لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما كما في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر مكرها عليه لا يحد **قوله** حرمة لا تسقط بهذا النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحمل السقوط يعني انه لا يحل تعاطيها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي الماذون حقوق الله تعالى او في حقوق العباد ومعنى ان المحرم قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى لا يحمل السقوط كالايمان وتحمل الصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كدم المتعرض لمال المسلم فانه لا اكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان والاكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمته معدية واجراء كلمة الكفر على صورة اذا الاحكام متعلقة باظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب على الايمان حتى لو اكره وقلبه مطمئن بالايمان لا اكراه على ترك الصلاة اكراه على حرام لا يحل السقوط الا ان حرمة ترك الصلوة دون حرمة الايمان لانها موجب موقتة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى تسقط السقوط في الجملة بالاعذار

طاوعت زنا بالملجئ لايحد بخلاف الملجئ لشبهة وجد هواى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زنا تام حتى وجب الحد على المكره بخلاف ما اذا زنى بالملجئ لشبهة فيما يسقط الحد بالشبهة ويكون زنا تاما فلا تحمل الرخصة فلا تحمل الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنا بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة واما حقوق العباد كالمال المسلم فحكم اخويه فانه رخص بالملجئ وان صبر سار شهيدا واما الراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط فالمحتمل لا يسقط وهو حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة

والله ولى العصمة والتوفيق

وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعنى انما ذكرت ان زنا المرأة على الزنا حرام حرمة مجردة فى حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة فى الاكراه الملجئ ولا يرخص فيه الملجئ لكن لا يسقط الحد بالشبهة وفى كون حرمة الزنا محتملا للسقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمة من هذا القسم من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهى اى تلك الحرمة الى حقوق الله تعالى المشعور بان تلك الحقوق لغير الحرمة وستعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون فى قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله وبحد اى بحد الرجل المكره على الزنا كما ابا غير الملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة فى حقه كما فى المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل فى الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا لحسين خوف فوات النفس او العضو فلا تأثير عليه رفع لذلك للاقتضاء الشهوة وانتشار الآلة لا دليل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفور المكربة فى الرجال قوله واما فى حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هى فى حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر فى حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بترك ذلك الحرمة اعنى حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وترك الظلم موبقة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان يتبذل به يحصل صاحبه صيانة لنفس الغير اطلاقه لكن اتلاف مال المسلم فى نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا استسلم عند تركب الغوائص من العبادات حتى قتل انه لما لم يكن فى معنى العبادات من كل وجه بنا على ان الاستسلام عن الكفر فيها بل من باب احراز الدين قيدنا الحكم بالاستشهاد فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التى لا تسقط لكن يحتمل الرخصة فى حقوق العباد وشملها فى حقوق الله تعالى المحضة المسقوط وحقوق الغير المحضة لا تقبل وحكم حكم اخويه يعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما سهان لهذا القسم ولهذا انظر ان فى قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط حرمة تحتمل لكن لم يسقط وهو حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه فى القسمين السابقين انما هو بعتبار الحقوق الصفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان بالله والصلوة فان حرمة تركها لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط فى الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اى ويجب الضمان على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان مال المسلم المعصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال فهذا الحكم معلوم مما سبق ان فى صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم ونفسه تسبيب الفعل الى العامل وتسبيل الفاعل آلة لان فى ذكره ههنا تصريحا بالمقصود دفعا لكتاب على لفظ وجه والعصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم واتباع الهدى ووفقنا بلطفه العميم لسلوكه طريق الهدى انه ولى العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذى القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد ورتم ما سمعت من القواعد وضبط ما ركبت لمطايا الافكار فى خار الهواجر وقمعت لعوارد الشهوة فى ظلم الدياجر ودوعث فى غيبته جيب الزمر ولذيذ الكرى وهذا الصبح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه النظام وبفضله الجسام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام ما تعاقب الليل والنهار وما هو كائن فى صفحات هذه الاوراق بين الانام +

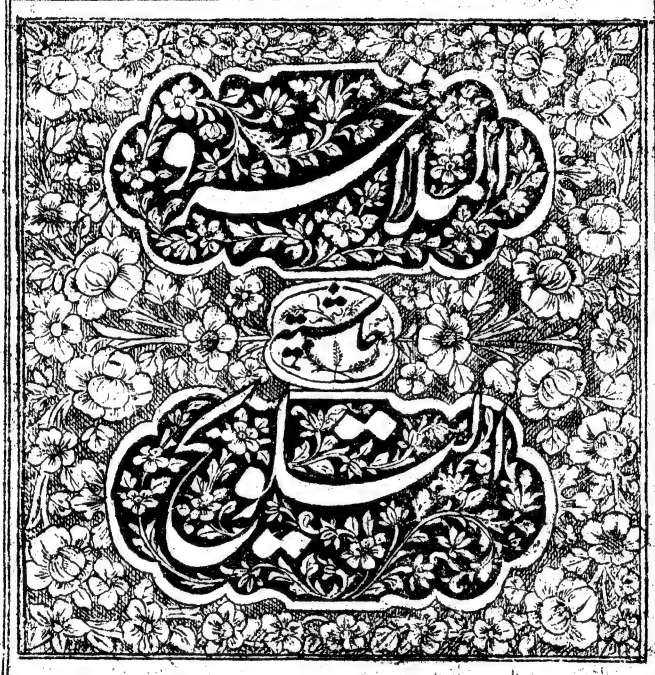
هذا صورة مکتبة الفاضل الادیب والکامل الاریب وحید عصره فریده ومولانا محمد اعظم حسین الصدیقی الخیرابادی سلمه الله الهادی

ان احق ما یقبله الایقان ویوسس به اساس الایمان حمد الله سبحانه وافضل ما یکرم به نوع الانسان والذی یحق به الحمد شکر الله اعظم شانه وتم اکمل ما یتبادی به فرائض الملل والادیان اتباع الانبیاء لاسیما اتقیاء اولوا امر الحقة التی امر بها نبینا وشفیعنا خیر الوزراء حبیب الرحمان علیهم وعلیه افضل الصلوة واذکی التحیات ما طلع النجم فی البوادی والعمران وعلی آله واصحابه الذین بذلوا جهدهم فی اشاعة الدین المتین والطفوا تبریح مطارسیوفهم شرائر الکفر والطغیان ونوروا الزمان بانوار الاسلام واعرضوه علی سائر الادیان وبعد فیقول عبده الآثم محمد اعظم حسین الصدیقی الخیرابادی عامله الله بالخیر فی العواقب والمبادی لما کان کتاب التوضیح شرح التنقیح وشرحه النادر النفیر التلویح و حاشیته التلویح للعلامة الحسن الچلپی مجموعة عدیمة المثل فاخرة النظیر لدقائق مسائل الاصول حاویا لدرر مطالب هذا العلم الشریف کنزا کافیا لم یر بعد عین مجتمعة کلها فی مکان ولم یسمع ان جمیعها منسلکة فی سلک مجلد واحد بدور الزمان واشواق المشتاقین لطلبه فی غایة الهیجان فعزم بطبعه وتیسیر نسخه واستیعاب حاشیه بکمال جده وجهده ذو العزم المسعود ممتاز ابین الانام بهمه العالیة وجوده المجود سلطان التجار موجد صنائع الطبع بروتیه المحمود المنشی نول کشور لازال عنایة الله العزیز علیه ممدودة وطبع هذه المجموعة الشریفة فی قلیل من الزمان بمصارف خطیرة ومبالغ جزیلة وفوض تصحیحه الی علماء مطبعه کلهم ادیب اریب بهذا الامر جدیر وان لم تسمح لی تصحیحها لاجل اتمام فسح القدیر فاستنبت قواها فی مصر لکهنو ٥١٥
فی الشهر الشریف ذی الحجة سنة ١٢٩٢ اثنین وتسعین بعد الالف والمائتین من هجرة سید الانبیاء علیه ازکی الصلوة واکمل التحیات فی الصباح والمساء واعظم فضله المتعال انه اعطی بعد اتمامها من غیر تحبس وجهود حاشیتین نادرتین عدیمتی الوجود منها الحاشیة المعروفة بحاشیة شیخ الاسلام علی التلویح ومنها الحاشیة المسماة بملا خسرو فضمه بعد بالعنوانات فی نهایات علوة بشری للمعلم واعلامه وطوبی للکمال واعیانه بطلوع کواکبها وسطوع ضیائها قد نضح طرق معارف طرائق علم الاصول وصان الاذهان من مهالک الحیل التی تذهب بالعقول فلما انجر الی هنا الکلام بان الزمان ان اوکر تشویقا للاذهان نبذة من شرایف احوال مصنفیها الاعلام ناقلا من اعلام الاخیار وغیرها کتب الاسلاف الکرام فاعلم ایها الخلان ان مصنف التنقیح وشرحه التوضیح الامام الهمام شیخ الاسلام صدر الشریعة عبید الله بن مسعود بن محمود تاج الشریعة وهو الامام المتفق علیه والعلامة المختلف الیه حافظ قوانین الشرع ملخص مشکلات الاصل والفرع شیخ الفروع والاصول عالم المعقول والمنقول فقیه اصولی محدث مفسر نحوی ادیب مناظر متکلم عظیم القدر جلیل المحل کثیر العلم وارث المجد ازنا عن اب فاب ونشاء فی حجر الفضل کفل به ورتاه جده وعلمه فی صباه فسعد جده وانجح جده حتی صار قصب السبق فی الفروع والاصول وکان میدانه المعقول والمنقول اخذ العلم عن جده ثم اختصر وقایة الروایة وسماه النقایه والف فی اصول الفقه هذه المتن المتین سماه التنقیح ثم صنف هذا الشرح النفیس وسماه التوضیح فی حل غوامض التنقیح وشرح للوقایة الروایة شرحا کاملا لمطالب الفقه جامعا وسماه بشرح وقایة الروایة وکذا المقدمات الاربع وتعدیل العلوم وکذا الشروط والمحاضر رتبها علی ترتیب کتب الفقه وابوابها روح الله روحه حشمة سبع واربعین وسبعمائة ومرقده والدیه واولاده واجداده والدیه کلهم فی مشرع الباذنجانزاد ماجد ابو والد فاتح الشریعة ولبوالده برهان الدین

نانها ثانی الکریمین وذو فافیه تمم امر جمته واوتعلم بحوة الجنان وتصنف التلویح للامام الخبر القمقام والعلامة النبیل الطلعام
مالک ازمة التحقیق سلطان العلما ملک الکلام بحر ذاخر جبر فاخر بارع ورع متورع محقق مدقق امام فی الاصول حکیم فی المعقول
موجد لقوانین البلاغة والمعانی مسعود بن عمر المعروف بعلامة مسعود الدین التفتازانی صاحب التصانیف الجلیلة
والکتب النبیلة المعتنی علیه للاقاصی والادانی من تصانیفه شرح التصریف للزنجانی صنفه فی قریة ترنذ فی شعبان ٧٣٩ سنة
ثمان وثلثین وسبعمایة وکان ابن ستة عشر سنة ومنها شرح تلخیص فرغ من تالیفه ٧٤٨ ثمان واربعین وسبعمایة بهرات
ثم اختصره فی ٧٥٦ ست وخمسین وسبعمایة بنجدوان ومنها شرح التنقیح والتوضیح صنفه فی ذی القعدة ٧٥٨ ثمان وخمسین
وسبعمایة بکلستان ترکستان ومنها شرح الرسالة الشمسیة لسمی بالسعدیه فی جمادی الاخری ٧٦٢ اثنی وستین وسبعمایة ببزار جام
ومنها شرح العقاید للعلامة النسفی فی شعبان ٧٦٨ ثمان وستین وسبعمایة بخوارزم ومنها شرح المختصر فی الاصول فی ذی الحجة ٧٧٠ سبعین
وسبعمایة بسمرقند ومنها شرح الکشاف بسمرقند ومنها شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم فی شوال ٧٨٩ تسع و
ثمانین وسبعمایة بسمرقند اما مصنف الحاشیه المعروفه بحاشیه الحلبی الفاضل النحریر الحسن الحلبی مستغنیا حاله عن مؤنة التعریف
فروالتصانیف الکثیرة الشهیرة المتداولة المقبولة للاجاصر صنفها لاجل السلطان ابن السلطان ابن السلطان بایزید بن السلطان محمد مرادخان

بعد المراجعة من زیارة بیت الله الحرام ولیس سوی هذه الحاشیة النادرة حواشی کثیرة علی الکتب الدرسیة تلقاها العلماء
بالقبول او خلوا فی الکتب الدرسیة لا نجدی تطویل الکلام فی ذکرها فقفا فاحتصرنا علی هذا القدر ذکرا
ادخله الله برحمته دار السلام واعلی له مقاما فی جنات العلی ونفعنا به وفضل علینا
وبلغنا اقصی مقاصد التقی برحمة نبیه وحبیبه خیر الوری علیه الصلوة
والسلام وعلی آله الکرام واصحابه العظام
فی الغدو والعشا
فقط

قد طبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم



في المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة لذ المجمى المومور المنشى نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال حمدا لله الحمد الذي اجل بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بمنهاجه فروع الحقيقة السمحاء البيضاء حتى صحت كلمته الباقية راسخة الاساس على البناء الشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقول ان الفاتح روح الله روحه وعلى في غرف الجنان فتوحه بعد اشراع عزة كتابه وطرة خطابه بالتسمية تقصر جميع افراد الحمد وجنسه على الله تعالى متعلقا بذلك على بعض انعاماته الذي يحيط بفوائد الدنيا وعوائد العقبى مع رعايته براعة الاستهلال وفي الصلوة على النبي عليه السلام دلالة على وجه لم يسبقه احد اليه وهو مقبول اولى النعي لذريه توضيح موقوف على مقدمتين الاولى ان المعتقد متى امكنت لا بصار الى المجاز سيما اذا اقتضت من اللطائف مالا يحصى في المجاز وقد امكنت ههنا مع ذلك التفصيل كما سيظهر ان شاء الله فلا تمثيل ولا استعارة ههنا اصلا الثانية ان لنا امرين وكل منها اصل مبني هو عليه وفرع اليه مستند هو واحدا لامرين مع اعتبار في طرفيه تيرتب على الآخر مع اعتبار في جانب آ الامر ان فاحدهما الشريعة والآخر كلمة الشهادة واما ان كل منها اصلا وفرعا لان الشريعة لها اصول هي العقائد الدينية من علم الذات والصفات والنبوات ولها فروع هي الاحكام الفرعية العملية وكذا كلمة الشهادة لها اصل هو الايمان وفرع هو نفس العمل الصالح واما الترتيب فلان كلمة الشهادة مرتبة على الشريعة والايمان باعتبار رسوخه مترتب على العقائد باعتبار الحكاهدا لو كنا الاصل باعتبار ارتقائه قبل العقائد الحقة مترتب على علم الفروع باعتبار رقعته وقبوله عند كافة اهل الايمان بسبب كونه محكم الملك المنان كل ذلك سيظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الشارع لما شكر السعيه قد اورد الثلث الاول اراد ان يشتغل برتب الثلث الاخير عليها ترتيبا انيقا حيث اردا بالاحكام الاتقان والتثبيت العقلي المعنوي وبالاصول العقائد الدينية فان الاصل على ما سياتي يقتضي جليه غيره حسيا كان اعتقاديا وبالشريعة ما شرع الله لعباده من دين الاسلام عاما بين وضع الهي سابق لذوي العقول باختيارهم الوصول الى الخير بالذات وهو المبعوث عليها بقوله او اتبع ملة ابراهيم ولهذا اجمله عند في قوله دينا قيما ملة ابراهيم ولكن سميت تلك الطريقة قرآنا حيث اظهار المقاصد لما فيه من خيل حيوة الارواح من زلال الرحمة والرضوان شرعا وشريعة ومن حيث امنا الخلق لها والجاز اة عليها دينا ومن حيث الالمام بالمبعوث اليه اياما بالمله ووصف الشريعة بالغرا تانيف الاغر بمعنى الشريف او الابهج فالاستعارة للوضع المعروف لوجود هما فيما وجد هما احكاما ان اكثر المقاصد مستفاد من البعض وان كان العقل مستقلا فيه لكنه اذا طابق السمع تقوى بتاييد جامعيته وقوى السمعيات الكتاب لانه لاعجاز وغابت نفسه ومثبت لغيره وكل ما دل ذلك على ثبوته يكون محكما قطعا ثم اراد بالرفع اعلاء القدر وتنوير المنزلة وبخطابه الذي في اللغة توجيه الكلام نحو الغير خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كما ياتي وبالفروع الاحكام العملية بالخصوصية بالله الاسلام اي البائية عن الاديان الباطلة في المذهب الحنيف المائل عن كل دين باطل الى دين الحق وقوله الحنيف السمح استقيم تدبيس قصد غلب هذا الوصف على ابراهيم عم حتى نسب اليه من هو على دينه الحنيفية الملة المنسوبة الى الابهج المنيف وصفا بالتسوية يعني الجمع بين فصلها الكاليف ان اقدمه الفضائل على الاخر الساقية وبالبسط الغاية وضوحها مشتهرا بها عند اولى الالباب او كمال نقصانا عن دنس الشرك وبين الاجتناب وجه رفعه بان اجابته الخواص والعوام وتبوئه تلك الاحكام ليسير الاكيفما من انا خطاب الملك العلام ثم ترتب بسوخ مباس الكلمة وارتفاع بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع فروعها على طريق اللف والنشر غير مرتب الدالة على ترتب المبدء على المقاد فالمقاد للاهتمام المفيدة لذلك المعنى كما في قولهم نظرت اليه حتى بصيرته لا التجرد وهو ظرف ولا الحلف لانها تعتبر في موضعها بالكلية كلمة الشهادة الباقية بالتنوع على بسنته العباد والى يوم التناوبل الى ابدا الابادة وباساسها الايمان على الاقرار بتلقي بالقبول عليه بالمنع الاصل الصالح فانفرع الاقرار ولزوم الرجوع عليه بالكفار بشيوعه في ارتفاعه فتاوة الى الصدر وتبوء صدره ورجح الترتيب من حيث الفضائل فرع شروع الشريعة ولما تعسف المفسرون ههنا وقالوا الدين الاسلام ورسوخ الايمان مرتب على احكام العقائد لكل احكمت بالدلائل القطعية او زاد الايمان في الايمان فذالت المطلوبة الاحكام المورثة للطمانينة وتقبل العمل الصالح عنده فانه مرتب على سوقة احكامه المستفادة من خطابه تعالى اذا عمل انما يتعبا به فيما عمد من عمل كما قال الامام الغزالي حمه الله العلم بدون العمل جنون والعمل بدون العلم لا يكون ثم اعلم ان تقسيمها

هي غاية اللطف والبهاء وتمثيلا في غاية الجلاء والصفاء حيث قال كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقتباسا من قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء حلية بل فيما ذكرته خان ماسوا في هذا المقام من الانكار والانحطاط كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار قال من مشكاة النبوة اقتباسا انوارا وآثارا وجاء بما اقول فصلا عما قبله لاستبداده واستقلاله في كونه مجموعا عليه خانه الفيه نعوه لا يكتنه كنهها قابلا وظيفة على نظام محبب جامع للفوائد مرتبة على ترتيب انيق حاويا للغرائب اوردا ونفيسين من اصول نعم الدنيا والآخرة ثم فرع عليها فريعين من النعم الفاخرة على طريق اللف والنشر بالترتيب بعبارات جامعة للطائف مع التهذيب وذلك اشارة اولا بالاتقان والاظهار على طريق الاستعارة لتبعيته وبالمشكاة صدره البنوة اوقبلا على طريق الاستعارة التحقيقية الاصلية فان كلا منهما مجمع للانوار الحسانية وجمع للاضواء الربانية وهي في الاصل الكوة الغير النافذة او الانبوبة في وسط القنديل وجعلها اضافتها الى السنة قرينة وهي ههنا مصدر عن المبني عليه السلام لبيان الاحكام من قول وفعل ويسمى الحديث اوفعل او تقدير وفي الاصل الطريقة والعادة مطلقا ويجوز ان يكون الاتقاء ترشيحا للاستعارة الاصلية وبالانوار السنة العلوم النظرية التي الاتباق بكيفية الفعل والمعاينة المتعلقة بها ويجوز ان يرجع الضمير الى المشكاة وبالسراج الحديث او الفعل والتقرير او كل منها والبيان فيه نوع خفاء وابهام من السنة على طريق الاستعارة التحقيقية الاصلية وصفه بالوهاج بمعنى الوقاد ومن بهجت النار اذا قدت والملا الاسن توهج الجوهر تلألأ على طريق الترشيح للمبالغة وانما اسند ايقاد السراج الى التشبيه على ان رسوله عليه السلام بانطق عن الهوى والاتحفى لطف المبالغة والاستطراد في التوسل بسراج توقد من مشكاة السنة الى تحصيل انوار فيها فان مثل ذلك السراج ثم مراده اذا وجد الرأى وجمع راى معناه اللغوى وهو بالاتفاق والفهم مباحثة تعقار آثارها لاتباع المستنبط يقال خرج من اثره كبعثره اذا مضى في ثره وهو بمعنى تتبع من القفى كان الخارج يتبع آثار رجل الذاهب امامه بالمعنى معناه اللغوى وهو تقدير الشئ بشئ آخر فالمراد الاصطلاحي لاياس بالسباق والسياق والمعنى كشف وبين لاجل ان يتحقق الناس او يتدبروا على اتباع الرسول واختياره وبنيه وغرعه امره تيسيرا لهم وسبيلا منه يصلون اليهم ثم رتب على الاصل مصادر في بحار العلم والهدى تتلاطم امواجها وجهه انك قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظرية والعملية وقد وجه سراج كامل النور توصل به الى استفادتها اولوا الابصار فلا جرم كثرت العلوم النظرية والعملية حتى صارت كالبحار ورتب على الثاني روية ومخول الناس من دين الله فوجا فوجا جاء نوح وجهه ان الناس اذا رأوا تلك العلوم لم يسبق اتباع الرسول بحيث لم يلق ان يجعله منهم شاك لزم ان يتبعه من غير شائبة من الادراك قال والصلوة على ربع سلط الحجة موانا اقول السطوع الارتفاع واضافته الساطع الى الحجة من اضافة الصفة الى الموصوف واللام في الساطع مشعلة جوانا وهو كثير والظهير الاعانة فان الصفة المشبهة يفيد ذلك المعنى ولم يجعله صفة لموانا تنبيها على استقلاله في استمرار الاعانة ايضا كما قال صاحب الهداية ان الواو لتجمع بين الكلام كما في القصر وانتصابها المدلى على المفعولية لارسله على تضمينه معنى الجعل او الهادية عن الضرير البارز في ارسله والمحجة جادة الطريق والسلطان الوالي من السلاطة بمعنى القهر وهو المناسب للسياق والسباق ودون المحجة البوار التصيير بمعنى القهار والمدى الرشاد وهو ههنا بمعنى الهداية وانتصابه على المفعولية للمبعوث بتضمينه معنى الجعل فيكون مبشرا حالا او مفعولا ثانيا على طريق التداخل والتداخل فنذيرا لما منزلان منزلة اللازم او التقدير مخبرا ونذيرا لهم وداعيا الى الله اي طاعته او جنته كما في قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام فانه اي بامره بحكمه نير اي مضيا فان اناره الشئ واستناره بمعنى اضاء استعصم بكذا واعتصم به افتعل منه في تلك الدلالة بما تواترو معناه الاصطلاحي لاياس به المقام المقتضى منطوا هرة البيان للاحاديث الواضحة الدلالة في شريف معناها ساحة الشريفة والكرام اسم من التكريم والاكرام والاعتصاب من اعتصب اي جعل عصابا حقيقة الاعتصاب عند الشئ حسنا اختارا لمحبوبة من المهاجرين بيان لمن في العزم والدين عطف من الزم والراد بهم التابعون من بعدهم من الاتقياء وعلى المهاجرين والراد بهم سائر الاصحاب لكل المهاجرين والانصار لما تقدم موالى الشرف الرتبة جعلهم متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم باحسان اي ملتبسين بالايمان واعمل المصلح واعلم انه ذكر الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الترتيب والاصول والفروع والمقتضى والآفة حالة الادلة والاثر والنصوص والظواهر والبيان والاحكام والاستصعاب بمراتبه الاستدلال فان بعضها منها وان لم يرد به معناه الحرفي لكن يكفي في البراعة ان نذكر لفظا يناسب المقصود وان لم يرد معنى آخر كما تقرر في موضعه قال وبعد فان علم الاصول اقول اشار اما على توجيه اما ادعاء او على تقدير بان يكون الواو في وبعد كما مر في نظم الكلام فيكون اشارة الى المعقول والمنقول القياس ومسائل الاصول مستدل العقل ان وجهي الترجيح اذا تعارضا في الدلالات القوى عما بالعارض بحكم ذلك مما سبق في موضعه اقناع الله والمدارك جمع مدرك بمعنى الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية المقتضية للعلوم الثقة والمراد بثقة الاحكام الشرعية الفروع المستنبطة من الكتاب والسنة الشرع كما قال صاحب الكشاف في اعمال الرمح خوض لوبيد بالمعنى المعروف كقتال قتع الاساس قتعت شعثة تبعت نسيمها او بحبان النسيم كما قال الواحة قوله اعلم السلام تنبيه او مرجع الجهة اي اوجد عا نسيما والقبول الاول يرجع الصبا مفعول تنسم فانه متعد كما عرفت والثاني مصدر بمعنى المقبولية واضافته اليه من اضافة الشبه بالى الشبه كطيبين الماء المقبول الآبي جمع عقل بمعنى المانع والملاة والثاني جمع عقل بمعنى القوة المدركة الخبر العالم المتقن والعلم الجبل والدراية العلامة والانسب ههنا احد الاولين وعالم الدراية بفتح اللام هو الصواب والكسر غلط التجاهل التسوية وتتبع الجدع قطع التفرق من اعضائه وفي ذكر نوعين اللفظين كرر الى اسمى كتابيه تعديل الميزان والتتبع ان صفة بعد صفة لكتاب وكذا قوله كان صفة بعد صفة لعصاب وهو من البال القدر الذي يجب فيه الزكوة والباني الدلائل نعم تقريره الجزء السابق وقوله قد سلك جميل عليه فانه لما بالغ في وصف على الكتاب كان مظنة ان توهم ان اخر وفيه وجازف فوقعه بان الامر كذلك فان حق كلام العموم وفق ما يراد وفق فيه فوق ما يتعاد مع زيادة لطائف لم تصل اليها الاذهان ووقائق لم تخطر في صفحة الاذهان الى الآن والاستيلاء على الشئ التمكن منه والرسوخ فيه والاتاءة وصفه بالاقصى للبالغة من رتع حال عن الاء اذا صفة له والمنا علم الطريق ورفعه كناية عن تشهيره بحيث لا يخفى على ذوي البصائر والكنات جمع كنة كقبة وبقاع وهي الظلمة من الكلاء المكرم في الصلب الفتق الشق والمارق عكسه فصيح عاد الى الابصار المتقدم ذكرها واعلم ان المقصود من نفي سماع عمى الابصار تلك الكنات نفي ما هو اصل لها وهو الظلمة الكنائية وهي ما يطرأ على الابصار من الاغشية المانعة عن الابصار فلا يرد ان ذلك ليس من شان تلك الكنات اذ ليس من شانها ان تمنع الابصار عن ادراك الظلمة بان يغشى تلك الكنات الظلمة اذ تغشيه لا تمنع من ادراكها بل يدركها فيسميها اولوا الابصار لان الحكيم يأتي بما ينبغي لا بما يجب ولا تقطعهم لا تمنعهم عن الوصول الى اغراضهم من قطعه الطريق اذا قطعه

مفعول بہ لیس الباء الجارۃ فی الحنفیۃ والشافعیۃ ولا یستبایل ای لا یکون الہائی الاساس فلان ابل لکنا وقد استبایل لان ذلک ہو مستبایل لہ سمع ابل الجار یستعملونہ مستعملا واسعا فظہر ضعف قول الجوہری یقول فلان ابل لذلک ولا یقول ابل والعامۃ تقولہ البارع الفائق والمذہبان مذہب الحنفیۃ والشافعیۃ وصناعۃ التوجیہ والتعدیل اشارۃ الی علم الخلاف اقول ہذا لیس کذلک والتفصیل اشارۃ الی المنطق وانما قال فی الاول مع بضاعتہ وفی الثانی احالہ لان الاحتیاج الی المنطق فوق الاحتیاج الی علم الخلاف الملی فعیل من ملو بضم اللام فی الصوص ملوا الرجل صار ملیا ای ثقۃ فحی عن ملی ہہنا قلبت الہمزۃ یاء لوقوعہا بعد یاء ساکنۃ قبلہا کسرۃ فارغم کما فی خطیۃ وہو جسبے ای یحسبے وکافی وکفم الوکیل اما متفرعۃ علی القول بجواز وقوع الجملۃ المتفرعۃ فی آخر الکلام او عطف علی ہو جسبی او علی جسبی فقط وقد یبطل الکلام فی ہذہ الوجوہ وتحقیقہا فی حواشی المطول بالامزید علیہ لجون اللہ وحسن توفیقہ لجون اساءہ ذلک فلیراجع ثمہ **قال** عادۃ اصحاب من المستکن فی متعلق الباء ای بسم اللہ ابتدئ الکتاب **اقول** اختلف فی ان ہذہ الباء للمصاحبۃ او الاستعانۃ فذہب صاحب الکشاف الی الاول والحاشی الی الثانی ثم ان الجمہور علی ان الظرف علی الاول مستقر وعلی الثانی لغو وقد جوز صاحب اللباب والمحاصل الاستقرار علی الاول ایضا وہو المتبادر من ظاہر عبارۃ المشایخ حیث جعل متعلق الباء ابتدئ اللغویۃ علی احد الاعتبارین لکنہ رجح ہہنا الحال بان الظرف حال والمفہومیۃ کالاسم اللہ ابتدئ الکتاب ووجہ ذلک ان المتعلق الحقیقی للباء وہو متبرکا مثلا قد ترک نسیا منسیا فیجعل المذکور اوالمحذوف حکمہ متعلقا متعلق المتعلق بہ دائما لان تکبہ ہہنا لاشعاربان للتسمیۃ تعلقا بالابتداء کما ان للحمد تعلقا بہ ایضا لیکون کالتوطئۃ لوجہ الاتیان الذی ذکرہ واما مرجع مفعول ابتدئ الی الکتاب قطعا لامکان حمل الباء علی الصلۃ کما سیصرح بہ فان المفعول رجع یکون ہو التسمیۃ فتعین الحالیۃ من ضمیر ابتدئ فان قیل حل یجوز ان یکون حالا من المتصل الی الظرف حتی یکون من الاحوال المتداخلۃ قلنا لان احالہا بالتسویۃ اکثر من احوال العطف الذی سیاتی لایقال جملۃ العطف اذا عمل کان عاملہا کذلک فلیراجع التسمیۃ من کلام المصنف ولیت کذلک علی ما صرح بہ الشارح تعصبا لکلام المصنف حیث جعل الضمیر فی قولہ الیہ یعید الکلم غیر راجع الی لفظ اللہ بل ہو حال عن الضمیر المستکن فی فعل الوراۃ او الشروع المقدر بعد التسمیۃ ای ایاہ أو اشرع حامدا لانا نقول قیاس الشرع علی المتن فاسد لان المصنف لم یکتبہا فی المتن وصرح فی الشرح بان قولہ الیہ من الاضافۃ قبل الذکر فتعین انہا لیست من الکتاب وکتبہا فی الشرح وحذف بعدہا الحال فتعین انہا من الکتاب فجعلہ حالا لاعاذک التعرض لجوہ جزیرہ بان التسمیۃ لیست من کلام المصنف لعدم الوراۃ بالبطر الجنبی عن الحال اعنی حامدا فلا یوجد فی العبارۃ اشارۃ الی ترکہ تخلف عن الاشارۃ الیہا عبارۃ القوم وللتغییر الاسلوب المشہور فائدۃ تقتضیہا قولہ اشترط رقبۃ الحال علی ما یجوز المتعارف عندہم اقول یعنی ان المصنف لما رای ان جمیع التسمیۃ التحمید مستفادا من جمیع ما یرد بلدہ کلام الشارع عن امثالہ وان ما ذہب الیہ القوم والتوفیق بینہما من مجرد حمل احدہما علی الحقیقۃ والآخر علی الاضافی لایصفو عن شوب ضعف مع لغیۃ اراد ان یوفق بینہما بادق ووجہ وحسنہ بحیث یکون عبارتہ مشعرۃ بہ فاختار فی الحمد طریقۃ الحال تسویۃ بین الحمد وبین التسمیۃ فی مطلق القدیۃ ورعایۃ للتناسب بینہما فی خصوصیۃ الحال فان التسمیۃ ایضا کذلک من الظاہر المکشوف ان المقید لا یوجد بدون القید فالحاتبہ. اولا یوجد بدون کل واحد من التسمیۃ والتحمید بل یوجد بدون الصلاۃ ونظائرہا لانا نقول فیکون کما یصرح بہ امام الحرمین فی البرہان من ان الاضافی فی التصنیف الی الشروع فی الجنب ویتعارنہ الامور المذکورۃ فیحصل التوفیق بینہما من غیر احتیاج الی حمل احدہما علی الحقیقی والآخر علی الاضافی علی وجہ یشعر بہ العبارۃ فان عبارات القوم وان امکن ان تحمل علی ما افادہ من التوفیق لکنہا خالیۃ عن الاشعار بہ فظہر من ہذا التقریر ان قولہ فحاول ان یجعل الحمد قدیما للابتداء فلم یف بقولہ تسویۃ بین الحمد والتسمیۃ وقولہ حال عنہ ناظر الی قولہ وعدہا عاریۃ للتناسب بینہما وقولہ کما ذکرنا وقعت التسمیۃ کذلک تشبیہ فی الکلا الامرین ولما ورد ان ہذا التوفیق انما یتاتی ذلک بین وجہ تقدیم التسمیۃ مشیرا الی الایراد وجوابہ بقولہ لا الانہ قدم لان المتصفین بتیار رضان فظاہر انہا علی محل الاتیہ. او علی الاتی الذی ہو الظاہر المتبادر اذا الابتداء باحد الامرین علی ذلک التقریر بالامر تریۃ واما اذا حمل علی العرفی المتبادر فلا تصور الابتداء باحد القیدین لما یوجد بدون القید فلا تیصور رعایۃ التقابل والحال ان الجمع والتوفیق بینہما ممکن متیسر الیہ حتی لو لم یکن ممکنا لکان من الجائز الاکتفاء بالتوفیق السابق لکنہ ممکن بحمل احدہما علی الحقیقی والآخر علی الاضافی فحصل التسمیۃ بالحقیقۃ عملا بالکتاب الوارد بتبقی بہا علی التحمید فحاتیہم ورود الکلال بقولہ تعالی حکایۃ انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم وان کان ہو نحو حالان الکلام فیما اذا اجتمعتا فی الاول عملا بالاجماع المنعقد علی تقدیم التسمیۃ علیہ انہا من شارع فی التصنیف الا یقدم التسمیۃ علی التحمید فکان من قبیل الاجماع المنعقد ثم لما ورد علی ہذا الترتیب لما اعتبر بین التسمیۃ وکان نظامہ عطف الثانی علی الاول فاوجہ ترکہ ایجاب بقولہ لترک العاطف یعنی من المحالین لمثل التسمیۃ بالنسبۃ المطلوبۃ یعنی ان العطف باعتبار المحالیۃ وہی بالنظر الی الابتداء المقدر رفقد عرفت انہما متسویان فیہ لاتفاوت بینہما من وجہ من الوجوہ فلو عطف احدہما علی الآخر لاخل بالتسویۃ لان العطف لکونہ من التوابع وان کان فی الاعراب مشوفی المحلیۃ بمتبوعہ الثانی للاول یحب الوقوع وان لم یقتضیہا حینئذ یکون قولہ وترک معطوفا علی محل وتحمل ان یکون معطوفا علی ایداء وحاول لکن الاول اولی لفظا لتقرر معنی الزیادۃ وقد فیہ مشتمل من جمیع ما ذکرہا ان المصنف کاد وفق بین التصنیف بعبارتہ علی الاعتبار الاول للابتداء وعبارتہ علی الاعتبار الثانی لہ فتدبر فان ہذا المقام مما اشتبہ علی اقوام حتی حمل عمم المرام فاضطروا الی غیر ما من الاقوام ثم قولہ لان قولہ وبعد فان العبد المتوسل اقول لان ان یمنع عمل ما بعدہ فیما قبلہ خصوصا اذا تقدر ما قبل بعدہا علی النسخۃ القدیمۃ وہی بلغ واوفی حلیۃ الصلوات مجملیا ومصلیا یقول العبد المتوسل آہ فانظر انہ حال عنہ ای عن فاعل یقول لانہ ثابت فی الظاہر وجوز من الکتاب وخلافہ تامل **قال** مجمل وجیزا **اقول** فان قیل مثل مجمل ان یکون معنی اولا فی التسمیۃ وثانیا فی التحمید قلنا لا لانتفاء المقارنۃ بین الحال وعامل الا ان یجعل من قبیل قول القائل اصدقہ فی مرۃ وقد اثرت صحابتہ وہی بعد آیات التسع **قال** لکمال ذاتہ وعظمۃ صفاتہ **اقول** ای لذاتہ الکامل وصفاتہ العظیمۃ فان قیل الذات ہو کیف یتبقی الحمد والمحمود علیہ یجب ان یکون فعلیا قلنا معنی استحقاق الذات استحقاقہ لصفاتہ الذاتیۃ فانہا لم تکن غیر الذات وان لم تکن عینیۃ ایضا وعطیت حکم الذات بخلاف الافعال یدل علی ذلک ذکر الصفات مع الذات ثم ذکر استحقاق الفعلی فی مقابلۃ الاستحقاق الذاتی ثم حملت تلک الصفات لانہا نشاء عن الافعال الاختیاریۃ لکون الذات کافیا فیہا بمنزلۃ انعال اختیاریۃ یستقل فیہا فاعلہا ویستغنی الاقتضاء سبق الاختیار لحدوثہ لکونہ بالذات لا بالایجاد ولیس لشبی لانہ مخالف للمذہب لا للمحققین ولا للمحدثین بل ہو مذہب الذاتی **قال** الی ایجادہ وابقاءہ **اقول** ای نقل عنہ انہ قال سر

الایجاد ابتدائیا طرف لایجاد وطلا بقاء فظهور انما متعلق بجاد لکن المراد ان فی تحصیل العموم وتقصیده بها اشارة الی ان معنی الایجاد والابقاء ماذا ولاشانیا علی معنی حامداً فی الحال الامر علی ان الایجاد والابقاء فی الدنیا وفی ثانی الحال علی الایجاد والابقاء فی الآخرة ثم ان القرآن یشتمل علی خمس سور مصدرة بالتحمید وهی الفاتحة فالکتاب کله شیر فیها الی معنی الایجاد والابقاء فی دار ی الفنا والبقا واما الی الایجاد الاول فیتعقبه رب العالمین فان الاخراج من العدم الی الوجود اعظم تربیة واما الی الابقاء الاول فیتعقبه الرحمن الرحیم اما الی النعم الدنیویة وهی التی بها الابقاء واما الی الایجاد الثانی فیتعقبه لک ملک یوم الدین وهو ظاهر واما الی الابقاء الثانی فیتعقبه ایاک نعبد الایة فان مناسب ذلک تعرف الی الآخرة والوصول الی الجنة وسعتها الجنة ثم شیر فی کل من السور الاربع الباقیة الی واحدة من النعم الاربع اما فی سورة الانعام فالی الایجاد الاول وهو ظاهر واما فی سورة الکهف فالی الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاءه النوع بالنبی علیه السلام والکتاب واما فی سورة السبا فالی الایجاد الثانی بالنسبة الکلام الی اثبات المعاد علی منکری الساعة حیث قال وقال الذین کفروا الآیة تنبیا الساعة قل بلی وربی واما فی سورة الفاطر فالی الابقاء الثانی لتعوله اجاعل الملائکة رسلا علی ما قیل ان اشارة الی تلقی الملائکة لاهل المحشر بالتسلیم واستقبالهم بالتجیل والتکریم ولا یذهب علی ذی مسة حتی فی صناعة التوجیه ان مراد عالشارح وجه ان الامور الاربعة المترتبة فی السور الاربع المرتبة بحیث یوجد الاشارة الی المقصود فی الکلام وان وجدت الی غیره فیه وفیما بعده فنی سورة الانعام توجد الاشارة الی الایجاد الاول بقوله خلق السموات والارض وتوجد الخلق من طین ولا ثانیا فیه وجود الاشارة بما بعده الی غیره وکذا فی سورة الکهف یوجد الاشارة الی الابقاء الاول بقوله انزل علی عبده الکتاب فلا ثانیا فیه وجود ما فیه اوفیما بعد الی غیره ثم لا یخفی ان الاولی لاستیفاء والاشارة فی سورة السبا الی الایجاد الثانی من قوله له المعاد فی الآخرة لانه اقدم واول قال علی معنی ای یستحق الحمد آه اقول هذا توجیه بعبارة المصنف وتقریره بان اولا شانیا یعنی فی الدنیا والآخرة ولهذا قال فی السؤال الاخیر فعلی الوجه الثانی یکون حامداً آه وان حمل تفسیر الآیة بما یحل معنی العبارة الیه یشیر قوله والیه ای الی تحوله وفی الآخرة علی ما یفهم من کتبه یاید قال فان قلت فقد وقع التعرض آه اقول الفاء فی قوله فقد وقع التعرض یدل علی ان منشأ السؤال هو الوجه الثالث لعنی اذا اردید بالحمد والاول والحمد ثانیا هذا المعنی الذی فیه فقد وقع التعرض للمقصود علی الکمال وهو الاولی والاستقامة الامرین وهو متناول فی الثناء فیتبعه تقوله لعنان الثناء والیه ثانیا مکرر لحرصه وتعظیم الجواب ان تمثال الثناء ههنا من قبیل استعمال المقید فی المطلق کما الشفة الشفة یقع نیة ذکره بعد الحمد فیکون الثناء بمعنی التعظیم مطلقا ومعنی صرف الثناء الیه قصد تنظیمه نیة التقرب الیه فی کل ما یصلح للتقرب به الیه من الاقوال وصرف الاموال واما اختلاج الی ذکره بعد ذکر الحمد اشارة الی النوع العبادات فان بعد الله الذی من جملة التوفیق لما لیف هذا الکتاب فیستوجب الشکر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا یکون الا باللسان فلا وجه للاقتصار علیه وقد یقال علی التقدیر والا یلزم تثنیا تداول ما سوی الاحوال لکن صرف عنان الثناء الی جنابه تعالی کنایة عن قصد تنظیمه ونیة التقرب الیه فی کل ما یصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا التعبیر یلزم ذلک الصرف فلیتدبر قال والیه فلیستعان الخ وفیه اشارة الی ان الشارع اقول لما بین بحسب قوله ولعنان الثناء والیه ثانیا وفائدة تراداته اراد ان یبین خاصیته افاده بعض خصوصیات ذلک الترکیب وهو تقدیم الیه علی ما حقه فانه یفید بحصر صرف عنان الثناء التعظیم من جمیع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الی جنابه تعالی لیکون اشارة الی ان الشارع فی العلوم الاسلامیة ینبغی ان یوض عن جانب الخلق بالکلیة واصرف عنان الثناء التعظیم من جمیع تلک الجهات الی جنابه تعالی حال کونه عالما بانه المستحق للتعظیم تلک الجهات وجه فان ذلک القصد یلزم هذا العلم قال فان من شرط الحال آه وقول منشأ هذا السؤال قوله فیه اشارة الی ان الاتی فی العلوم الاسلامیة یعنی ان هذا الاشارة انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع مقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو تیقف علی صحة کون حامداً اثنا ثانیا حالا من الابتداء او لا صحة لان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذکورة تراعی حامداً وغیره لا تقارن الابتداء بالتسمیة لا محالة فی کل من تلک الاحوال یقتضی زمانا وتلخیص الجواب ان الابتداء انما یکون آنیا قطعا اذا کان الباء فی بسم الله صلة للابتداء ولیس کذلک لانه یقتضی ان یکون الشروع فیه اسم الله تعالی لا الکتاب بل الظرف حال والمتبدئ متبرکا بسم الله ابتدئ الکتاب والابتداء امر عرفی ممتد من حین الاخذ فی التصنیف الی الشروع فی البحث ومقارنة التبرک بالتسمیة والحمد والصلوة وغیرها فان قبیل التبرک من الافعال الجمیلة والمقدر فی الظرف المستقر یجب ان یکون من الافعال العامة کما تقرر من النحو قلنا قد صرح المحققون من شراح الکشاف ان تقدیر الفعل العام اذا لم یوجد قرینة الخصوص واذا وجدت تقدیر ما افادته مثلا لو قلت زید علی الفرس او من العلماء او فی حانوت فی النصرة تقدیر راکب وجالس ومکان اسس من الاستقرار قال فان قلت فعلی الوجه الثالث اقول الفاء فی قوله فعلی الوجه الثالث تدل علی ان کون السؤال فی شیا عما قبله یجب اذا اشتراط مقارنة الحال للعامل وذلک المقارنة قد انتفت فی الوجه الثانی لانه یقتضی ان یکون حامداً ثانیا بمعنی حامداً ثانیا علیه لیکون الحمد مقارنا لعامله الحال الذی هو ابتدئ فان الحمد فی الآخرة لا یقارن ابتداء الکتاب لابعد التاویل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بین الحقیقة والمجاز فان الحمد حقیقة فی معناه ومجاز فی النیة والعزم فاذا اردید بحامداً نظرا الی حقیقته ونظرا الی ثانیا نیته یلزم الجمع بینهما بالضرورة وتلخیص الجواب ان الجمع انما یلزم اذا اتحد لفظ حامداً فی اولا ثانیا ولیس کذلک بل التحلیل الکلام من قبیل الحذف والتقدیر حامداً آخر فی ثانیا فتیقد لفظا حامداً اوبرادا بالاول معناه المجازی فلا جمع ولا فساد قال الجلبة بالسکون تحلیل آه اقول هذا اشارة الی ان المفهوم من الاساس ان یکون حقیقة فیهما حیث قال فی بیان الحقیقة الجلبة للسباق ویقال للخیل التی تاتی من کل اوب جلبة قال ومنه فلان کثیر الصلوات حیث اردید بالخیل السابق والمصلی اللاحق بالنظر الی نفسه لان یکون مجلبا بالنظر الی الخصم ومصلیا بالنظر الی آخر اولا لاطف فیه ولا مبالغة قال وفی القرینة الثانیة من الاستعارة اقول حیث شبه الثناء بجواد من شانه الایصال الی البغیة بطریق التخییل واثبت له العنان بطریق التخییل والعنان الثناء الذی یلایم المشبه بطریق الترشیح قال وفی الرابعة من التمثیل اقول المناسبة لما ذکر فی القرینة الثانیة من تشبیه الثناء بالجواد او لاضافة الجلبة الی الصلوات کالراکب علیها والمشبه بها عتاب الصلوات الصادرة عنه مرة بعد اخری بنیة راکبی الاجواد المترتبة فی العدو وفیه من المبالغة کما لا یخفی قال والاولی الثلث الاخیرة اقول قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضی انقسام الاحاد الی الاحاد واطراد توزع المعدولات الثلث فی اوائل تلک القرائن وتحلیل بان المصر لا یناسب المقام وما سبق ان تقدیم الیه یفید المصر حمل یا تجاها علی ان

تقدیم خاص عن المقصود بل التقدیمان تقدیم المعمولات اختلف فی القرائن أو فلیتامل **قال** مع ان اصل التفضیل لدلیل آخر اقول ہذا انما یجب البصریین فان جمہورہم علی انہ من ترکیب فعل وانہ یعمل الا ان ترکیب الافی اول ومتصرفاتہ والقیاس فی ثانیتہ وہو لے کفضلے للنسم قلبوا الواو الاولے ہمزۃ وقال الکوفیون ہو منقول من مدہ ول نقلت الحرکۃ الی موضع الفاء وقصرت کقولہ افضل تفضیل کما ہو المختار الممنوع فلکونہ فوعلا او افعلا او فعلان فمن کلام الحکیم ولیس بصحیح کما فی شرح الرضی ولیس بالمرضی لان صاحب الکشاف قال فی الاساس یقول ہو اول وہو افع

صاحب الکشاف فی قولہ تعالی وبث منہما رجالا کثیرا ذکر کثیرا لتعادیل رجالا بالجمع ای جمعا کثیرا والثانی ان تثنیۃ الجمع جمعوروۃ مضبوطۃ ونہذا البناء لیس لہما ولکن ان یذکر وجہہ آخر وہو ان لیس لجمع صحۃ لانہ لیس بالواو والنون او بالالف والیاء ولا لجمع تکسیر لان الواحد فیہ علی السلامۃ فان قیل سلمنا انہ لیس جمعا صحیحا لکن لم لا یجوز ان یکون ہم جمع کالقوم والوسط قلنا ان المحققین من النحاۃ قد فرقوا بین اسم الجنس المفرد واسم الجمع لوجہین الاول ان اسم الجمع لا یطلق علی الواحد والاثنین اصلا بخلاف اسم الجنس الثانی ان الفرق بین واحد اسم الجنس وبینہ فیما لہ واحد تیم اما بالیاء نحو روم وزوری او الالف نحو تمرۃ وقمرۃ بخلاف اسم الجنس ولا شک ان الوجہ الاول وان لم یوجد ہہنا فہو متعارف الاستعمال لکن الثانی موجود فلا وجہ لاسم الجمع ایضا فثبتین ان اسم جنس یفرق بینہ وبین واحدہ بالتاء کتمر قال فلا ینبغی ان یشک فی ان جمع آہ اقول یعنی انہ اشعر بانہ اسم جنس یفرق بینہ وبین واحدہ بالتاء ولیس من ثبوتہ لجمع الصینی لا ینبغی ان لا یشک فی انہ جمع لکنہ مرکب بناء علی الاول اما کونہ کثیرا فبالنظر الی الواضع لا الاستعمال واما کونہ مرکبا فبالنظر الی الاستعمال لا الوضع لما تقرر ان الترکیب اسم جمع دون الکلم لکنہ لم یستعمل فی الواحد فصار کرکب والا ینبغی ان لا یشک فی ان لیس بجمع کنصب ورتب بناء علی الثانی وان کان مفرقا تارۃ لانہما جمعان صیغۃ لتغیر حال مفردہما غالبا فاذا لم یجز الشک فی واحد منہما ففی استعمال کلمۃ الشک حیث قال والکلم ان کان جمعا جاز ظاہرۃ والصواب وان کان لو اوالوصل واعلم ان ظاہر عبارۃ المصنف محتاج الی التوجیہ فاذا وجہ لم یبق اشکال وتعلیل ما ذکرہ الشارح من الاحتمال مع ذلک ان قولہ ان کان جمعا غیر مطرد خرازہ لہ لالا قولہ وکل جمع آہ والتطبیق مع المبتدا والخبر صغری وکل جمع آہ کبری والقیاس دلیل علی جواز تذکیر وصف الکلم وتقدیر الکلام ان الطیب مع تذکیرہ صفۃ الکلم لان الکلم ان کان جمعا فجمع یفرق بینہ وبین واحدہ بالتاء وکل جمع کذلک یجوز فی وصفہ التذکیر والتانیث فالکلم یجوز فی وصفہ التذکیر والتانیث فلہذا وقع الطیب مع تذکیرہ صفۃ للکلم لان المصنف جزم بکونہ جمعا تبعا لجمہور النحاۃ فہو لا یمکن حمل کلمۃ ان علی الشک فیہ بل یجب ان یحمل علی الشک من المخاطب بناء علی قول بعض ائمۃ النحو کما سبق فان لم یستعمل فیہ الفرق کما تقرر فی المعانی فکانہ قال الکلم ان وقع عندک فی جمیع الصیغ الصینیۃ بناء علی قول بعض ائمۃ النحو فلا شک فی جمیعیتہ الجنسیۃ فہو لا ینبغی عزازۃ قال من محامد حال من الکلم مبینا لہ علی ما قال النبی علیہ السلام آہ اقول اعلم ان ہذا الموضع من معارک الانظار ومبارک الافکار کم زلت فی مضائقہ الاقدام وضلت فی دقائقہ العقول والاوہام فان اردت التعثور علی تحقیق المقام فاستمع لما یتلی علیک من الکلام فاقول وباللہ التوفیق اراد بالکلم الطیب کل لفظ دل علی الایمان وتنظیم الملک النان کما ارید ذلک بکلمۃ طیبۃ فی قولہ تعالی فی ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ شجرۃ طیبۃ الآیۃ وہا بالحمد الاقرار باللسان المترتب علی التصدیق الجنانی والمتبتع بالعمل الارکانی فیکون عبارۃ عن الحامد الموصوفۃ فیصدق تعریف المحمد علیہ وظیفہ صحۃ کونہا ایمانا للکلم المعرف لکن لما توجہ ان یقال ان کون الکلم الطیب مع قطع النظر عن تموہ وخصوصہ سہم ولا دخل للرائی فیہ فہل لبیانہ بالحمد الموصوف اصل شرع فیہ الشارح منبہ بان ذلک مبنی علی ما ورد فی الحدیث من بیانہ بالحمد الذی یقتضی فیہ بیان حال الفرع لا بیانہ علی حال الاصل الا ان بیانہ لیس باعتبار خصوصیۃ الکلمات المذکورۃ فیہ بل باعتبار دلالتہا علی الایمان بما یجب ان یومن بہ فان قولہ سبحان اللہ یدل علی تنزیہ عن النقائص والحمد للہ یدل علی اتصافہ بجمیع صفات الکمال والباقی علی وحدانیۃ اللہ تعالی فحتی لو عبر عن ذلک بعبارات اخر متغایرات کان ذلک کل منہا کلما طیبا الیخ فظہر ان قولہ علی ما قال النبی علیہ السلام لا یدل علی ان الکلم الطیب ہہنا ایضا محمول علی بیانہ بالرسول علیہ السلام حتی یرد انہ لا یقتضی عموم الکلم استغراقہ حتی یلزم الحال وفیہ بعد وانہ لا یصح البیان فی بالحمد الموصوفۃ لانہا اعم من الکلم ہہنا المعنی ثم لما ورد علی کون من حامد بیانا للکلم الطیب ان اللام فیہ للاستغراق لانہ الاصل حیث لا عہد سیما فی مقام الحمد والجمع المنکر لیس بعام عند المصنف لاشتراط الاستغراق فیہ فکیف یصح ان یقع غیر عام بیانا اجاب عنہ بوجہین الاول انہ وان کان منکرا لکنہ موصوف بصفۃ عامۃ وہو صحیحی فی مباحث الخاص ان النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ والثانی ان تنکیرہ للتکثیر وہو مناسب للتعمیم فتحمل علیہ بہذہ المناسبۃ وتحقیقہا ان القوم صرحوا بان النکرۃ المفردۃ حملیۃ بمعنی الجنسیۃ والوحدۃ فیکون لا اجالس الا جلیسا معناہ رجلا واحدا ایخ تحت بحالہ جلیسین الا انہ قد ینقض الیہا قرینۃ والاصل عدمہا فی الجنسیۃ دون الوحدۃ فلا تختص ببعض الافراد بل تعم کما اوصف بصفۃ عام والحکم ما یصح تعلیلہ بہذا الوصف فانہ یعلم من ذلک تعلیق الحکم علی ما یوجد فیہ الوصف الا ان القرینۃ لا تنحصر فی الوصف للقطع بالعموم فی مثل ثمرۃ خیر من جراوۃ وعللت نفس ونحو ذلک والحال وصف یلتبس قرینۃ للقطع بانہ للعموم فی مثل لقیت رجلا عالما فانہ افاد الوصف والتنکیر بحسب اقتضاء المقام العموم فی المفرد المشتمل علی الوحدۃ المنافیۃ للعموم فلان یفید فی جمع المحمد المشتمل علی الکثرۃ التی للعموم اولی فان قیل قد صرح الشارح فی مباحث الاستثناء ان القائلین بعموم النکرۃ الموصوفۃ لا یشترطون فی العموم الاستغراق فکیف یصح ہہنا ان یقال ہو بوصفہ علی الاستغراق قلنا مقصودہ ہہنا توجیہ کلام المصنف وہو معنی اشتراط الاستغراق فیہ وقائل بعموم النکرۃ الموصوفۃ وما ذکرہ ثمہ فسیجیء بیانہ اذ کان آوانہ ان شاء اللہ ثم لما علم مما سبق ان الکلم الطیب مبین بالحامد الموصوفۃ بالوصف المذکور وکان کل من المحامد ومہمات ما ذکر فی وصفہ والاستعارات المعتبرۃ فیہ محتاجا الی الایضاح اوضحہ بقولہ والمحمد محمدۃ آہ وہب یا حقق الوصف وحال الموصوف بین فائدۃ ذکر الوصف بانہا التمہید لقولہ تعالی فی ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ الآیۃ وذکر فیہ ان المحمد شجرۃ لہا اصل وفروع اصل الایمان والاعتقادات وفروعہ الاعمال والطاعات فلما توجہ علیہ ان ہذا التشبیہ اذا کان اصل المحمد وفروعہ عدما الیقینی ان اصل الشجرۃ وفروعہا شجرۃ ایضا وقد سبق ان المحمد فعل اللسان فقط وحاصلہ فعل الجنان وفروعہ فعل الارکان دفعہ بقولہ والتحقیق ذلک وحاصلہ ان اصل المحمد اللسان وفروعہ الفعل محمد من جنسہ لان المحمد فی الحقیقۃ عبارۃ عن فعل ینبئ عن تعظیمہ مطلقا فالاعتقاد اصل من جنس المحمد واللسانی ولاہ لکان ذلک المحمد شجرۃ غیر ثابتۃ لعدم اصلہا والعمل فرع من جنسہ لولاہ لما کان لہ قبول عندہ تعالی فالمقصود من تمہید المحمد وجود اصل وفروع للمحمد اللسانی من جنسہ لیتم التشبیہ لان المراد بالحامد المذکورۃ ہہنا ہو المعنی الاعم فاعمال قولہم ان ما ذکروہ للمحامد الاعتقادات الخ مبنی فی حمل الکلم علی ما ذکرہ الرسول علیہ السلام فاذا لم یکن عمل صالح لم یقبل بدل علی عدم دخول العمل الصالح فی الکلم الطیب وان تفسیر الکلم بالاعتقاد والعمل کما مر علیہ یتامل قال فاثبت لہا شارح اقول ای بالطریق التمثیل تحوہ بہذا الطریق الاستعارۃ المکنیۃ حیث جعل قبول العبادۃ من حیث انہا سبب لطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران نبزۃ مطلع الشمس الذی ہو مہب الصبا ومطلع انوار القمر

اجبت لذلك لعقبول لازم مطلق الشمس وهو ريح الصبا بطريق التعميل قوله فان القبول الى قوله يثنى بالشجا بيان لقوله بهارياح الايدان وشفا الاعضان الاذاة التقى بالاخير فى الآخر فكوده التصويد واستلزام الاول الثانى وانما قال فيهما المسئول لما قالوا ان النكبا الريح النائية التى تنكب عن هاب الريح الاربع القوم والنكب فى الرياح اربع فنكبا والصبا والجنوب تسمى الاربع ونكبا الصبا والشمال تسمى الصبائية ونكبا والشمال والدبور نكبا والجنوب والدبور اربعة قوله لم يسع لشان قال الجوهرى الوضوء بالفتح الماء الذى يتوضأ به والوضوء اليقم مصدر سمى قوله نضارت الصفوة مثل الوضوء والقبول ثم قال وحكى عن ابى عمر بن العلا القبول بالفتح مصدر ولم اسمع غيره وذكر الاخفش فى قوله تعالى وقودها الناس والحجارة تقال لوقود بالفتح والضم الايقاد وهو الفعل تعال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وقد عدوا انهما لغتان بمعنى واحد اى التوقد والتوقد يجوزان بمعنى بهما الحطب يجوزان بمعنى بهما الفعل وقال غيره والقبول والوضوء مفتوحان وهما مصدران شاذان اوائل ما سمعا من المصادر فمبنى على الضم **قال** تعليق للمبتغى النعم اشارة الى عظم امر العلم **اقول** لما الاخارة من حيث ان جميع المحامد التى من شانها ان تتعلق بجميع النعم اذا علقت ببعضهن منها فقد تدل ذلك البعض غاية شرفه وكماله منزلة كل النعوت تدل ما حداه منزلة العدم وما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع يفيد شرف العلم والاصول المراد ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كما سياتى ان شاء الله تعالى فاذا عظمت بتعليق المحامد بتسميه مبانيها زاد تعظيم العلم الباحث عن احوالها بالضرورة **قال** الفريضة تموم الفقه وغيره من الامور المتشابهة بالادلة السمعية **اقول** وههنا بحث من وجوه الاول ان الشريعة اذا تمت الفقه وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها لان عمر ما يتعلق به وجوه توجهها فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل او الجزئى الى الكلى لم يستقم فى اضافة الاصول اليها لان كلا من الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت فى الفروع من اضافة الجزء الى الكل وفى الاصول من اضافة الدليل الى المدلول تمشى كلتا النظم ولو اريد بالشريعة معنى الدين وجعل الاضافتان على التوسع كما فى مالك يوم الدين لم يزل كلك الثانى ان جعل علم الصفات مطلقا من مبانى اصول الشريعة ليس كما ينبغى لانها حينئذ لا يتوقف عليه مطلقا فلا يصح الاتيان بكل فى مباحثه باحد الاصول المذكورة وقد يستدل الشارح محمد الصانعى المقاصد وغيره فى غيره على كونه تعالى سميعا وبصيرا بالكتاب اللهم الا ان يقال الدليل الحقيقى هو العقل والكتاب لتاييد الثالث انه اذا عمى ان جميع فروع نعم تستوجب المحمود فدليله لا يطابق اذا رتبط بالمتن بوجهين الاول ان اول المحمود عليه تمهيد بيان الاصول الشرعية ولم يذكر فى الدليل والثانى ان نفس الشريعة ليست بمحمود عليها وقد ذكرت فى البين وبالجملة لبعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب يمكن ان يقال انه من قبيل التنبيه ببيان حال الاتزال على بيان حال الاعلى الطريق دلالة النص فكانه قال اذا كان بالشريعة نظام الدنيا وثوابه العقبى فانه المستوجب للحمد فلان تستوجبه تمهيد اصولها اولى والله اعلم ان المصنف والشارح لم تتيسر لهما تحل قوله وقيقة الحواشى سوى ما قال المصنف لطيفة الالطاف والجوانب والظاهر ان المراد بالطاف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والافادات لا وجوه الاستحسان لان وجوه لهما فى دقة المعانى وبلطفها اخفاؤها عن بعض البصائر فان التحى اذا الكلفت تخفى عن الابصار **قال** وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام **اقول** اى فى جعل الادلة الكلية التى هى موضوع علم الاصول احوالا للشريعة التى هى موضوع علم الفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات مبانى تلك الاصول اشارة الى ان علم الاصول اعلى مرتبة من الفقه واسمى من الكلام اما الاشارة الى الاول فلان موضوعة الاحكام الشرعية مترتبا على اوليتها التفصيلية باجمعها موقوفة على احوال الادلة الكلية توقف الفرع على الاصل لا توقف الآلة والشرط عليه الآلة والشرط ولو بالنظر الى المعرفة فى الجملة كتوقف الكتاب والسنة على العبرية ومعرفة تعالى على العقل والآثار توقف الصلوة على الوضوء ونحو ذلك فان توقف الاول يوجب انفاذ حكم الموقوف عليه على الموقوف ويا ستلزمه له على الاطلاق توجب توقفه عليه بخلاف الثانى والعلم العلم بوجه من الوجوه مرتبة من ذلك الآخر والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث عن احوال افعال المكلفين من حيث الحل والحرمة تلك الجهة انما تتبين فى الاصول كما اشار اليه بقوله من حيث يتوصل الى الاحكام الشرعية واما الاشارة الى الثانى فلان معرفة احوال الادلة الكلية من الجهة المذكورة فرع ما يشتمل عليه علم الكلام وهو ظاهر فيلزم توقفه على الاصول بالضرورة فاضمحل ما توهم ان كون معرفة شئ موقوفة على معرفة شئ آخر لا تقتضى كون الموقوف عليه اشرف الاترى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع انها ليست باشرف منها بل هى آلة والآلة لا يكون اشرف من ذى الآلة وان اكتسب من شرفه شرفا فان الصلوة موقوفة على الوضوء وليس اشرف منها والعلم توقف معرفة الله تعالى على معرفة رسله مع ان الرسالة فى علم الكلام **اقول** قصر الاحكام فى مرتبة البدل من الجملة السابقة انما يقبل البدل من الجملة السابقة لانها ليست ببدل منها حقيقة اما بحسب الظاهر فلان البدل منه يجب ان يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك **قال** شبهة الاحكام الشرعية بقصر آه **اقول** نحو عليه ما اورده او لان المتبادر من ركن الشئ الا يكون خارجيا فلا وجه لجعل الادلة الخارجة عن الاحكام اركانا لها وثانيا ان ما ذكره ههنا ينافى ما ذكره آخرا ان قصر الاحكام يشتمل على حكم ونحو ومتشابه ومجمل فانها اقسام الكتاب كما قال ثم ذكر اقسام الكتاب ومن التكلفات الشنيعة والتعسفات البشعة ما قيل انه جعل الاصول الاربعة اركانا للاحكام مبالغة فى تلبس الاحكام بها تنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه اقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة ايضا جعل الاحكام مشتملة على اقسام الكتاب فالوجه الصحيح فى توجيه كلام صاحب التنقيح ان يقال اراد بالاركان الادلة الاربعة الاجمالية وبالقصر الادلة الخارجية التفصيلية التعرف على الاجمالية والراجحة اليها وهو المناسب بقول لاد فى المتن وحكمه فى المحكمات الى قوله بجملات كتابه كما اعترف به الشارح حيث قال ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل اقصر على ما هو غاية فى الظهور وعلى ما هو دونه ثم قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم آه وقوله ثانيا فى الشرح على الوجه الذى فى الشارع قصر الاحكام عليها مع ان ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة التلويح حيث قال الترتيب الذى فى الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان فيها عائدا الى الموصول فلا وجه للتانيث اللهم الا ان يقال الضمير فيها عائد الى الاركان او الى الادلة والعائد الى الموصول محذوف وهو عليه **قال** ثم اصل بالقياس **اقول** الخاء واو لفظ "اصل" ههنا لان السوق يقتضيه فذكر القياس فلو قال ثم لم يستقم اذ لا شئ يبنى القياس حتى تقدم افراده معطوفا على تقديم الكتاب فان الترتيب الذى فى الشارع الاحكام عليه ثم تقديم الكتاب على السنة والسنة

علی الاجماع والاجماع علی القیاس فادالم یوجب شیٔ من الثلثۃ تعیین العمل بالقیاس وقد یقال وجہ الزیادۃ التنبیہ علی ان العمل کما ان مقصود فی القیاس مرادہنا کذلک الفرض لکن ترک ذکرہ فیہا ایہا ما یاتی فی حدیثہا مطلوبۃ بحیث لا ینبغی ان یکون العمل فیہا ملحوظا لاحد بخلاف القیاس فان الحکم ثمۃ لا یظہر الا بالعمل فکان العمل فیہ ماخوذا بہذا الاعتبار وکیف یکون بمقطوع النظر مع کونہ ماخوذا فی ماہیتہ **قال** ، واما فی اعراسہما الاصول لیس فیہ القولہ لیستوی بل بقولہ لیتحد بلاحظۃ اضافۃ بذلک المعنی لئن اما واما فیہ قال وفی الکلام نوع حزازۃ حاصل الاعتراض ان المتبادر من المنصوص منفیۃ لنتائج الافکار ان یکون منفوما تہا ما الاحکام المستفادۃ منہا آثار الافکار وثمرات ولما ولیست کذلک لشہود تہا فی الواقع ولیقانہا بالعلم لہا بالنتیجۃ مع قطع النظر عن فکر المتفکر ونظیرہ قولہ فکانہ اراد بہ جواب عنہ وحاصلہ انہ لم یرد بالعرض مفہومات النصوص حتی یلزم ذلک بل اراد بہا الاحوال المستنبطۃ من النصوص التی تثبت الحکم فی النصوص علیہا لا بانفسہا والحکام الفرع نتائج الافکار وان لم یکن مفہومات النصوص احکامہا کذلک ولہذا تختلف المجتہدون فی الاولی دون الثانیۃ لا یقال فاذا ارید بالاحوال المستنبطۃ والاحکام المستخرجۃ بطریق القیاس فحصل ترتیب ذکر الارکان الاربعۃ علی الوجہ الذی ادعی رعایۃ غیب ان یرید بہ الاحکام المستخرجۃ من النصوص بطریق الدلالۃ والاشارۃ لانا نقول اریدبالذکر الاستقلال لے یشہد بہ التامل فی العبارۃ فلا ینافیہ الذکر لا الاستطراد لے فلا اختلال ولا اشکال قولہ النظاہر ہو علی النصوص مرفوعا صفۃ للنتائج **قال** ای خطابہ الفاصل بین الحق والباطل آہ **اقول** کل من الوجہین مناسب یکشف القناع عن جمال مجہلات الکتاب اما الاول فلان کشف الحدیث عنہ باعتبار فاعلیتہ واما الثانی فلان الحدیث اذا لم یکن بحیث لا یلتبس علی من یخاطب بہ لا یکشف اقتناع عن جمال المجملات لما یاتی فی موضعہ ان البیان اذا لم یکن شافیا قد یقلب الاجمال لے الاشکال الا ان المصنف اقتصر علی الاول لان استدلالہ للثانی فی ظہر مستہلزام الثانی لہ **قال** ، وہذا من عطف الخاص علی العام آہ **اقول** یعنی ان بیان المجمل کما یکون بالقول یکون بالفعل کبیان الصلوۃ والحج بالافعال ونحو ذلک الا ان ما بالقول اقوی لوجوہ ثلثۃ الاول انہ موضوع للبیان بخلاف الفعل وہو ظاہر الثانی ان اکثر الاحکام منیتہ علیہ بخلاف الفعل وہذا اظہر الثالث انہ متفق علیہ بخلاف الفعل فانہ لیس کذلک وجوب غسل الرجلین فی الوضوء ثابت بالقراءۃ بالجر عند من یقرأ کذلک وبالسنۃ عند من یقرأ بالنصب وموضعہ ان شاء اللہ تعالی والیضر اختلف فی جواز کونہ بیانا للمجمل وان کان الجمہور علی جوازہ بخلاف القول فانہ متفق علیہ فان قیل قسم ثالث من السنۃ فلم یعرض لہ قلنا لندرتہ ولکن بیانیتہ البعد من بیانیۃ الفعل **قال** لیس تفسیر المفہوم اعجاز الکلام لانہ لا یلزم ان یکون بالبلاغۃ **اقول** فیہ بحث وہو ان المفہوم من ہذا التعلیل ان الاعجاز ان لزم ان یکون بالبلاغۃ جاز ان یکون الثانویۃ طریقا للاعجاز ولا یلزم منہ کون تفسیر الیہ لیستقیم لان غایتہ لازم من ذلک کون الثانویۃ طریقا للاعجاز ولا یلزم منہ صحۃ تفسیرہ بل یلزم ان لا یصح لان طریق الشیٔ لا یصح علیہ التفسیر بہ یحمل علی المفہوم فالاولی ان یقال لانہ لیس نفس الاصوات فاعلیتہ انما الاول فظاہر وانما الثانی فلان تصادق المشتقات کالناطق والضاحک مثلا لا یقتضی تصادق ماخذہا کالنطق والضحک الا ان یکون احدہما بمنزلۃ الجنس للآخر کالمتحرک والماشی فانہ یصح حینئذ حمل الاعم علی الاخص نحو الشیٔ متحرک وہہنا لا یصادق تصادق ماخذہا لان الثانویۃ المذکورۃ لما کانت صفۃ للبیان وہو الاعجاز صفۃ للنظم والنظم اعم من البیان مطلقا وغایتہ ما یمکن ان یقال مرادہ المبالغۃ فی نفی صحۃ تفسیرہ بہا ولو بطریق التسامح فان المفہوم اذا کان لازما لشیٔ مساویا لہ فی التحقق یجوز تفسیرہ بہ بطریق التسامح کتفسیر الفصاحۃ بالخلوص وعلم المعانی بالتتبع وہہنا لیس کذلک فان الثانویۃ المذکورۃ مع بیانہا لاعجاز غیر مساویۃ لہ فی التحقق فجاز تفسیرہ بہا بطریق التسامح کما فی التفسیرین المذکورین لا یقال ما ذکر ان مفہوم الاعجاز اعم من ان یکون بالبلاغۃ وغیرہ فلا یکون ذلک فی معناہ اللغوی وانما قصد المصنف من المعنی الاصطلاحی الذی ہو وصف القرآن فہو حاصل بالبلاغۃ لانا نقول لیس المفہوم اصطلاحا سوی ما ذکرہ الشارح فمن ادعی ذلک فعلیہ البیان ولو سلم فمحصولہ بالبلاغۃ اذ کان مبینا علی الرای الصحیح لا یکون متفقا علیہ فظہر ان الاعجاز مستفق علیہ وانما الاختلاف فی سببیہ فقط وعلی ما ذکرہ یلزم ان یکون فی السبب جمیعا او منشاہ والقفایہ عن قول الشارح وہذا اختلفوا فی جہۃ اعجاز القرآن مع الاتفاق علی کونہ معجزا لا یقال لم لا یجوز ان یکون معنی الاتفاق علی کونہ معجزا الاتفاق علی اطلاق لفظ معجز علیہ وہو غیر مشترک لانا نقول الاشتراک للفظ خلاف الظاہر فلا یصار الیہ الا الدلیل ولیس فلیس **قال** وہہنا بحثان اقول مورد البحث الاول قول المصنف ہو بلغ من جمیع ما عداہ وقولہ ان یرید بہ احد الطرق المحققۃ الموجودۃ فقط او المحققۃ والمقدرۃ جمیعا لیصل الی الاول لان کون طریق تادیۃ المعنی اعنی اللفظ بلغ منہا فقط غیر مکافٍ فی الاعجاز اذ لا یفید سن العجز عن المعارضۃ والاتیان بمثلہ وہو لا یصلح بمجرد کونہ ابلغ منہا فقط الا احتمال ان یوجد فی الطرق المقدرۃ ما یعارضہ ولا الی الثانی لان کونہ ابلغ منہا جمیعا غیر مشروط فیہ لان اللہ قادر علی مثلہ ومورد البحث الثانی تولہ ولا یکون الا واحدا تولہ فنعم ان ہذا غیر مستقیم بل مراتب الاعجاز ایضا فوق الواحد فان الطرف الاعلی من البلاغۃ وان یقرب کل منہا حد الاعجاز نحو علی ما صرح بہ ائمۃ المعانی وحاصل الجواب علی الاول اختیار الشق الثانی من الترد ید قولہ لکونہ ابلغ منہا جمیعا غیر مشروط فیہ قلنا لا نسلم قولہ ان اللہ تعالی قادر علی مثلہ قلنا المراد بما عداہ من الطرق کلام اللہ تعالی فان الاعجاز لیس الا فی کلام اللہ تعالی ومعنی کونہ ابلغ من جمیع ما عداہ انہ ابلغ من کل ما ہو غیر کلام اللہ تعالی محققا ومقدرا ومن عضل عن المراد بما عداہ من الطرق قال فی الشق الاول معترضا ان کونہ ابلغ من الطرق المحققۃ غیر مشروط لان المعانی التی ذکرت فی القرآن فی مواضع بعبارات مختلفۃ طرق متعددۃ کقصتہ موسی علیہ السلام وغیرہا یجوز ان یکون بعض تلک العبارات ابلغ وعلی طبقہ من البعض الآخر ولا یخرج البعض الآخر بذلک عن کونہ معجزا فظہر ان کونہ ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق المحققۃ لیس بشرط وحاصل الجواب عن الثانی ان المراد بوحدۃ الاعجاز الوحدۃ النوعیۃ الاعتباریۃ بمعنی انہ لیس من الکلام الاکمن للغیر معارضتہ ولا شیٔ فیہا التعدد وبہذا فی جہتہا التی ہی البلاغۃ علی ما تحققتہ فی حواشی المطول بما لا مزید علیہ بخلاف سحر الکلام حیث لا وحدۃ بسیطۃ ولا وحدۃ نحویۃ مباحث المقدمۃ قال الکتاب مرتب علی مقدمۃ وفصلین اقول فان قیل ہذا یخالف قول المصنف بعد قبض الکتاب علی فصلین تقلیدا لمن قبلہ ذلک بعد فراغہ من التقدیمۃ قلنا لو کتابا بسواہ یتقدم الفصلین فیطلقا فہو بہما وقال **قال** وہو مدخل مبادی الترجیح والاجتہاد **اقول** ہذا جواب سوال تقدیرہ ان قیل لم لا یکون مبنیا علی اربعۃ کالربع قلت بیانا بان سوی الدلائل باب الترجیح وباب الاجتہاد وتقدیر الجواب ان ذینک البابین من تتمۃ الارکان فتوجہا کالعاد واختلفا فیہما

قال لان من جد الطالب لكثرة المضبوطة آه **اقول** اعلم ان الطلب لكونه فضلا لاتيانه الارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوف على امتيازه عما عداه فاذا كان مسئلة الكثرة جهة وحدة كما نحن فيه فجهة امتياز اللائق بحال الطالب ان لم يرفه تبلك الجهة والا بقوته بالصيغة ويضيع وقته فيما لا يعنيه وذلك لانه لو لم تصوره بوجه استحال طلبه ودون تصوره بالجملة وغيره لم يتعلق الارادة بخصوصه ودون تصوره وتصدقه بخصوصه في ضمن جزئي لا يعينه لم يتميز المطلوب عنده ولم يأس ان يأتيه بدل الطلب الغير فيفوت بالصيغة بتشتيل بغيره وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم تتناهه وتعسر ان تناهت بما هو المطلوب فان اسماء العلوم انما وضعت بازاء قواعدها ذهنية وان جاز زيادة فروعها بعد التدوين وعلى التقديرين يلزم الغلوات والعثاء اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلما رجح ليصرف كثيرا من اوقاته الى ذلك فيرجا لا يفي بما فيها تحصيل المطلوب فيلزم ما ذكره وفي هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرناها في حواشي **قال** فلكل اعتبار **اقول** كل من التعريفين مقصود ههنا اعني مقدمة الشروع على بصيرة اما الملقى فلما ذكر في الشرح قبيله واما الاضافي لان الجزء الاول وسيلة الى ما هو من المبادي التصورية لان الاصول المراد بها الادلة الا بالنظر الى نفس الموضوع ان كان الادلة فقط او بعضه ان كان الادلة والاحكام جميعا على بساطي وآيا ما كان فمقصود بما من تلك المبادي ولذا قال المصنف في المتن صحيحة فيه عن احوال الادلة المذكورة وخبروه الثاني لا يحتاج اليه الملقى لاعتباره فيه اليقاظ ضعف ما قيل ان المقصود في هذه المقدمة هو التعريف الملقى وما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه وحصر اقسام هذا الكتاب المؤلف فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب بمن هذا العالم لكن المبني الاضافي قمن بالمبني الملقى في البيان لما بينهما من علاقة النقل وملاحظة المبنى الاضافي في المعنى الثاني الملقى **قال** نظرا الى المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام **اقول** يعني ان اللفظ اذا نقل الى الكلية يكون فيه قيدان منقول عنه ومنقول اليه هو المقصود فيه هو المبنى الثاني وفيه بحث لانه اراد ان المقصود فيه ذلك مطلقا فلا تسلم ذلك كيف وقد يقصد الاضافي فيجب المقام وان اراد ان المقصود فيه ذلك من حيث كونه علما سلمناه لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافي ههنا ليس من حيث العلمية اللهم الا ان يراد ارادة المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح خاصة لما كان علما عند ارباب العلم المشروع فيه جعل اضافي القصد **قال** وانما من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب **اقول** فيه بحث لانه ان اراد الملقى بمنزلة الجزء من الاضافي فظاهر لان ذلك اما بحسب اللفظ فلاتحاد هما واما بحسب المعنى فلان كلا منهما الاصول والفقه مغائر للمبنى الملقى اما الفقه فظاهر واما الاصول فلانها جمع اصل بمعنى المبنى وهو الملقى فان قيل المراد بالاصول ليس المبنيات مطلقا بل مبنيات الفقه فيتناول الى المعنى الملقى لان مسائل الاصول مبنيات الفقه وادلته كما سياتي وتقرر ان حقيقة العلم هي المسائل قلنا لا نسلم ان جميع مسائل الاصول مبنيات الفقه وادلته لكيف وسياتي ان بعضا من مسائله ما لا يبين شرائطه بقيود مستمرة في مسائل هي المبنيات للفقه وان سلم فيكون هذا المبنى مستفادا من مجموع اصول الفقه والكلام انما تم اذا استفيد منه ذلك من الاصول فقط وغاية ما يمكن ان يقال المراد بالاصول القواعد التي حصل العلم الملقى عبارة عن العلم بها وهذا المعنى يستفاد من الاصول المقيدة بالاضافة فقط الى الفقه والمقيد غير المجموع فالمقيد حقيقة للمبنى الملقى هو الاصول فقط لكن بهذا الاعتبار على ان المبنى الملقى هو العلم بالقواعد لا الجزء من الاضافي فجواز حمل الكل لما كان بينهما وبين العلم بها ملابسة قوية نزل منزلتها فجعل انما قال بمنزلة البسيط لذلك لكنه لا يلائم تصريح المصنف فيما سياتي بان المراد بالاصول الادلة الاربعة فتامل **قال** وان ذو بنية **اقول** اي تسمية الفقه بان يقدم تعريف اصول الفقه باعتبار الاضافة **قال** والاصح الى اخره تسمية **اقول** اعلم ان مراد الشارح بيان سبب عدول المصنف عن طريقة ابن الحاجب وسلوك طريقة اخرى وما ذكره فيه ذلك لان التعريف الملقى اقدم ذكرا بالحاجب بشيل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف الملقى يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في التعريف الاضافي مرة اخرى بخلاف ما اذا قدم الاضافي فحيئذ يكتفي بالاضافة الى الفقه من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافي فحيئذ يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في الملقى بل ينبغي ان يقال هو العلم بالقواعد التي هو توصل بها الى الفقه كما فعله المصنف فالاعتراض بانه يمكن ان يقال في الملقى انه العلم بالاحكام التي توصل بها الى الفقه لتبيين المعنى الفقه ثم ربما في تعريف الاضافي فالاحتياج الى تفسير الفقه مرة اخرى الا يرد على الشارح لانه اقتدح في غرضه كما عرفت وهو مع ذلك باطل في نفسه اذ لا معنى حينئذ للاخذ في تعريف الاضافي لان المفسر حينئذ الاصول فقط **قال** ولما كان اصول الفقه عند قصد معنى الاضافي جملة **اقول** يعني هو بالسبارة التي اصل اجزائها الاصول فانها الفقه مضافا الى الاضافة الاصول المضافة الى الفقه وان سبق اليما بعض الاوهام بلا اوان **قال** والمضاف علم شخصي يوضع اوغيره **اقول** يعني باعتبار مفهومه الاصلي فان ذلك قد يقصد تبعا **قال** واصول الفقه علم لهذا العلم **قال** قيل هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كل يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه زيد غير القائم عمرو شخصا واحدا ثم علما وان اتحد معلوما شاع فان قيل تزايد بعض المسائل يوجب تلاحق الافكار بناني العلمية لان الموضوع له حينئذ هو الحقيقة المتعددة في الذهن مرة بعد اخرى لانقضاء الفائت وحضور الثاني وهو ظاهر الانتفاء قلنا الموضوع له اما افراد الذهن او اصول الكل بان يحصل له بتصور السائل الواحد بعد الواحد المجموع بمنزلة الامر الواحد فكلا لا يتغير المسمى بتلك مسامحة فكذا ان يراد بنفس الاسم ثم زاد بنفس اجزائه بحسب البساطة واللزوم ونحو ذلك لا يخرجه الى مسمى آخر لان العلمية بذلك فكذا هذا **قال** فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه وهو الفقه **اقول** معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاجا الى تقدير تعيين وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الآمدي في الاحكام اصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه وان تعرف المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى الاصول ثانيا والعجب من ابن الحاجب والمصنف كيف ذهب عليهما هذا هكذا الا ان يقال انهما لما بينا الهيئة التركيبية المذكورة **قال** لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة **اقول** يعني من حيث يصير تركيبيا مثلا الآمدي في معرفة البيت من معرفة الاخر والجدار والسقف من حيث يصير تاليف البيت منها لا من حيث انها جواهر واعراض ونحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا يمكن معرفة مفرداته كذلك وان اريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها اصلا بجواز تصوره باعتبار عارض قلنا المعرفة تنوع بل المراد معرفة مفرداته من حيث هي مفردات مع حيث يصير

ترکیبیا بوجہ خاص فان الباب محتاج الی معرفۃ اجزاء البیت من حیث یصح الاخبار بہا والا عوج عاج ونحو ذلک لان من الاستقامۃ والاعوجاج ونحو ذلک اوائل یحمل لہا فی صنعۃ ترکیبیۃ مہارۃ وصول الفقہ مرکب اضافی دال علی متعدد کذلک فلا بد من معرفۃ مفرداتہ من حیث یصح الاضافۃ بینہما **قال** ومحتاج الی تعریف الاضافۃ **اقول** لا یقال قد عرفت اقطابان المرکب انما یحتاج الی تعریف مفرداتہ الغیر البینۃ وہی الاضافۃ بین کما عرفت بالغیر حیث قال للعلم بان معنی اضافۃ المشتق آہ ولا یکون تعریفہا بہا الیہ للناقول المعلومیۃ الاستفادۃ من معرفۃ قواعد العربیۃ التی جعلوہا مبادی للاصول لانا نقضی البینۃ بمعنی البدیہۃ المغنیۃ عن التفسیر وہو ظاہر لمن لہ ادنی مسکۃ قولہ اضافۃ المشتق فانی معناہ اولی من قول بعض المحققین اضافۃ اسم المعنی لانہ بہم لو لم یرد بہ ہذا لم یستقم وارادہ فیہ فی معناہ مثل الاصل فانہ بمعنی الدلیل او المبتنیۃ قولہ یستقیم علی صنعۃ الاصول فانی متعدد صرح بہ الجوہری قولہ مثل الراجح یقال الاصل الحقیقۃ ویراد الراجح علی المجاز والقاعدۃ الکلیۃ یقال لہا اصل وہو ان الحقیقۃ مقدمۃ علی المجاز والدلیل الاصل فی ہذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ ونحو ذلک **قال** وبہذا اندفع ما یقال آہ **اقول** ای بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورۃ یدعی الدلیل ان کونہ بمعنی الدلیل یستفاد من الاضافۃ الی الفقہ من غیر شمول لغیر المقصود یندفع ما یقال ان المعنی العرفی اعنی الدلیل مراد قطعا فای حاجۃ الی حملہ بالمعنی اللغوی الشامل المقصود وغیرہ فان الحاجۃ الیہ عدم الارتکاب لمحذور والمحذور الشمول لغیر المقصود وقد اندفع بالاضافۃ کما عرفت **قال** فان قلت ابتداء النظر علی الشک **اقول** تحقیق السوال ان الابتداء من مقولۃ الاضافۃ وکل اضافۃ معدومۃ فی الخارج فلا وجہ لتوصیفہ بالحسی المستلزم للوجود الخارجی اما الکبری فظاہرۃ واما الصغری فعلی ما ذکرہ جمہور المحققین واکثر الفلاسفۃ مبنی علی مقدمۃ قد حققت فی علم الکلام حقا ان بعض الفلاسفۃ قائلا بوجود بعضہا استدلالا فانا نقطع بتوقف الہبوط علی الارض والہوی علی زید ونبوۃ عمرو ونحو ذلک سوا رجعنا باعتبار العقل او لم یرجع فیکون کل من ذلک موجودا عقلیا او رجعنا باعتبار ما یعرضہ وہو ان القطع انما یصدق قولنا السماء فوقنا کما نقطع بقولنا زید اعلم وجودہ الخارجی وجودا خارجیا والحق فی الخارج فانہ یلزم اذا کان الخارج ظرفا لشیء ولا یکفیہ کونہ ظرفا لنفسہ وتحقیق الجواب ان توصیفہ بالحسی لا یستلزم وجودہ الخارجی وانما یستلزمہ اذا قطعنا نسبۃ شیء الی الحسی کونہ محسوسا ولیس کذلک بجواز ان یکون نسبۃ الیہ لکون طرفہ محسوسین کما قیل فی وجہ نسبۃ الحسی فاذا اردنا بالحسی ہذا المعنی یدخل فیہ امتناع الاستقف علی الجدار لکون طرفیہ محسوسین بالبصر وانتباء المشتق علی المشتق منہ کالفعل علی المصدر لکون طرفیہ محسوسین بالسمع ولو سلم انہا یقتضی ذلک لکن لم لا یکون الاعتبار التحقیق المبنی علی اعتبار العقل بل یکتفی بالتفہم بحسب العرف من انتباء السقف علی الجدار وانتباء بعض اجزاء الجدار وبعضہ ونحو ذلک محسوس وان کان یقتضی العقل تعلقہ محض فاذا اردنا بالحسی ہذا المعنی یخرج مثل انتباء الفعل علی المصدر مما ذکرنا لعدم ذلک محسوسا فی العرف ایضا ولا یدخل فی النقاء تفسیرہ وہو ترتب الحکم علی دلیلہ والاصلۃ یبطل تفسیرہ بالفعل بما ذکرہ وکیف لا یبطل تفسیرہ وہو مثال لہ وجزئی من جزئیاتہ فان انتباء المجاز علی الحقیقۃ والاحکام الجزئیۃ علی القواعد الکلیۃ والمعلومات علی علمہا والافعال علی المصادر وما شابہ ذلک انتباء قطعا ولا یصدق علی شیء منہا انہ ترتب الحکم علی دلیلہ اما ان اردنا بالحکم والدلیل شیئین مغایرین ظاہرا واما ان اردنا بہما الامر فلان الحقیقۃ لا تدل علی المجاز بل الدال علیہ ہو اللفظ مع القرینۃ کما ثبت فی موضوعہ وکذا القاعدۃ الکلیۃ بیت ودلیلا علی الحکم الجزئی والامر لیوضع لفظ الاصل مرۃ للدلیل واخری للقاعدۃ الکلیۃ وکذا المصدر لا یدل علی الفعل المشتق بل الامر بالعکس وہو ظاہر وما عدم صدقہ علی انتباء المعلومات علی علمہا لعدم مناقشتہ لان العلم لیستدل بہا علی معلوماتہا التی ہی احکامہا المبنیۃ علیہا فلیتامل فان قیل لم لا یجوز ان یکون تاء التبیہ یقیا بالمثال یجوز ان یکون تاء التبیہ للاجاز قلنا التعریف بالمثال فی قوۃ التعریف بالعرضیات لان وجہ المناسبۃ یکون امرا عارضا فوجب ذکر الاداۃ لیفہم منہا التشبیہ فیتثقل منہا الی المماثلۃ المیزۃ فلو حذفت للاجاز لالتبس الی التحقیق والمجاز فالوجہ الذی یقبلہ المصوبۃ بتدقیق المصنف ان یقال لم یرد بہ تفسیر الانتباء حتی یرد علیہ ما ذکر بل تعیین ما ہو المقصود ہہنا وذلک لان مقصود المصنف ہہنا علی ما بینہ الشارح تعمیم الاصل لدلیل الحکم الشرعی تحذرا عن ارتکاب خلاف الاصل الذی ہو النقل لقدر الامکان فلا جرم حمل الانتباہ فاعلا الحسی بالاستظہار والانتباء العقلی المقصود ہہنا وہو ترتب الحکم علی دلیلہ اذ لا فائدۃ فی تعمیم غیر المقصود فکانہ قال والانتباء العقلی وہو ہہنا ترتب الحکم علی دلیلہ فلیتامل فانہ دقیق وبالقبول حقیق **قال** الماہیۃ اما ان یکون لہا تحقق وثبوت **اقول** فیہ اشکال وہو ان المقرر فی الکتب ان الماہیۃ من المقولات الثانیۃ انما ہو مفہوم الماہیۃ والماہیۃ الموجودۃ فیہا مہا لیس مفہوما ہا مل صدق علیہ ذلک المفہوم والمراد بوجودہا وجود خارجیات ما صدق علیہ ولا وجود لمفہوم ما ہیۃ الشیء ایضا فظہر الفرق بینہما وبین الجنس والنوع لان کلا منہما مفہوم ما ہا ولا وجود لہ ہذا المعنی بل الموجود ما صدق علیہ مفہوم ذلک المفہوم **قال** ولا بد فیہا من احتیاج بعض الاجزاء الی البعض آہ **اقول** ای لا بد فی الماہیۃ الحقیقیۃ من احتیاج بعض الاجزاء الی بعض لیتحقق کل عن الآخر لیحصل منہا ماہیۃ واحدۃ حقیقۃ کالموضوع بجنس الانسان قال الفاضل الشریف قدس سرہ فی شرح المواقف قالوا ہذا الحکم الکلی بدیہی والتمثیل للتوضیح فانا نقطع ہہنا بان الاولم انما ہو احتیاج الماہیۃ الی الاجزاء لا احتیاج الاجزاء الی بعض ماہیۃ **قال** کالاصل الموضوع بانا الشیء ووصف اعتبار الغیر علیہ **اقول** انما قال ہکذا ولم یقل بانا الشیء الذی ہو غیرہ ونحو تحقیقا لمعنی الترکیب اذ لو قال کذلک لفہم ان الموضوع لہ ہو المتعدد لا المرکب **قال** والتمثیل بالمرکب من عدۃ امور آہ **اقول** جواب عما یرد علی المصنف ان المتبادر من تمثیل الماہیات الاعتباریۃ بالمرکبات ما یحیث لا یوجد من الماہیۃ الاعتباریۃ بسیطۃ فتقریر الجواب

علی التشبیہ بالمرکب لا یقتضی الاختصاص بہا ولا یأبی کون بعض الاعتبارات بسائطا لان المقصود تصویر الماہیۃ الاعتباریۃ بمثال وہو لا یقتضی ابراد الامثلۃ من کل نوع والمثل المسلم لا یقتضی الاختصاص بکل فرد فافہم فیہ لان تلک البسائط انما یقال لہا فی العرف الامور الاعتباریۃ فلا یأبی عنہ وجہا قال اقول ماہیۃ متقبلۃ الوضع لیعنی بالرابعۃ آہ فیہ بحث اما اولا فلان ما فی ماہیۃ متقبلۃ الوضع ان کان عبارۃ عن الامر الخارجی وما فی حکمہ لزم ان لا یکون الموضوع لہ معنی ومفہوما حاصلا فی العقل وقد مر خلافہ وان کان عبارۃ عن الصورۃ المعقولیۃ لم یصح قولہ المراد ان یکون لہا ماہیۃ حقیقۃ لان الماہیۃ انما ہی للامور الخارجیۃ وما انا نیا فلان ذلک الشیء اعتبار الی ماہیۃ متقبلۃ الوضع لہا ان یکون متعقلا بنفس حقیقۃ متعقلۃ فہو فاسدہ لا یخفی واما ثالثا فلان ذلک کما سبق قولہ اما ان یکون المتعقل متعقل والجواب عن الکل انا نختار ان عبارۃ عن الاول قولہ لزم ان لا یکون الموضوع معنی حاصلا فی العقل قلنا انما یلزم ذلک لو رجع ضمیر بازائہ الی ما ولیس کذلک بل راجع الی الحاصل فی العقل المفہوم من قولنا یتعقلہ الواضع فان الواضع انما یتصور الاشیاء بالوجود والمعانی والفاظ ان تلک الاشیاء قد یکون لہا حقائق وماہیات فی نفس الامر فقد لا یکون فتعریف الماہیۃ المتحققۃ بالاسم من حیث انہ ماہیۃ حقیقیۃ ای مع العلم بہا وبلا حفظہ تعریف حقیقی لیس حد انا ما افاد تصور الماہیۃ فی الذہن بالذاتیات کلہا ورقا ان افاد تصورہا فیہ بعضہا وبسبعضہا وبسی رسما ان افاد تصورہا فیہ بالعرضیات الخصۃ او الرکبۃ منہا ومن الذاتیات وتعریف مفہوم الاسم وہو الذی یتعقلہ الواضع فوضع الاسم بازائہ سواء لما صدق علیہ ماہیۃ حقیقیۃ فی نفس الامر او ان لم تکن ولم یلاحظ اولا تعریف الاسم یفید تبیین ما وضع الاسم بازائہ اما بلفظ اشہر کقولنا الخضنفر الاسد او بلفظ یشتمل علی تفصیل ما دل علیہ الاسم فظہر ان التعریف الاسمی لا یکون تعریف الماہیۃ الحقیقۃ لیسمی الاسم من حیث ہی ہی سواء لم یکن تعریف الماہیۃ اصلا بل بنافی ان یلفظ لای معنی وضع ان کان تعریف الماہیۃ الاعتباریۃ او الحقیقۃ لکن لا من حیث ہی بل ان لم یعلم تحققہا بعد والاسمی بہذا المعنی یقال لہ بلفظ ایضا علی ما قالہ الشارح فہو حواشی شرح المختصر ای الحد بلفظ عند المحققین ہو ان یقصد بیان ما تعقلہ الواضع فوضع الاسم بازائہ سواء کان بلفظ مرادف او بما للوازم او بالذاتیات حتی ان ما یقال فی اول السدیۃ ہی ثلاث مشکل محیط بثلاثۃ اضلاع تعریف اسمی ثم لبعد ما بتعیین موجودہ لیصیر ہو حدا حقیقیا فمن اجل للغایۃ بینما فعلیہ النقل فمن لکن لکلا یکون المحدد علی مثل الشارح والمصنف وسائر المحققین فاضل کبیر من المتاخرات منہا ما قیل ان التعریف الحقیقی اما مقابل للاسمی کما ذکرہ المصنف واما مقابل للفظ وہو الذی افاد الماہیۃ الغیر المحاصلۃ سواء موجودۃ فی الخارج او لا والحقیقی بہذا المعنی یتناول الاسمی وحینئذ لا یصح جعل الشارح التعریف اللفظی کتعریف الخضنفر بالاسد من قبیل الاسمی لان الاسمی الذی ہو مقابل الحقیقی ما افاد تعریف الماہیۃ الاعتباریۃ واللفظ لیس کذلک لان ماہیۃ الاسد لیست اعتباریۃ وان الاسمی بالمعنی الثانی ہو الذی افاد تعریف الماہیۃ الغیر الحاصلۃ واللفظ لیس کذلک لان الاسمی لا یفید تصور ماہیۃ الخضنفر لانما معلومۃ قبل بل انما یفید ان لفظ الخضنفر موضوع لہ قال اقول فان قلت ظاہر عبارۃ مشکوٰۃ الخ منشاء السوال قولہ او تعریف الموجودات قد یکون اسمیا وقد یکون حقیقیا وتقریرہ ان مقتضی ما ذکر ان یکون تعریف الماہیۃ الحقیقیۃ تارۃ حقیقیا واخری اسمیا والمفہوم من ظاہر عبارۃ المصنف انہ حقیقی البتۃ حیث قال التعریف اما حقیقی کتعریف الماہیات الحقیقیۃ واما کتعریف الماہیات الاعتباریۃ فان تعریف الماہیات الاعتباریۃ لا یکون الا اسمیا بلا مریۃ وقرینۃ المقابلۃ یقتضی ان لا یکون تعریف الماہیات الحقیقیۃ الا حقیقیا وتقریر الجواب ان العدول عن ظاہر العبارۃ جائز اذا وجد مسوغ فانہ اذا اعتبر قید الحقیقیۃ وقیل المراد بتعریف الماہیات الحقیقیۃ من حیث انہا ماہیات حقیقیۃ یستقیم الکلام ویندفع المرام لکن لا یکون ظاہرا بل التحقیق ما افادہ الشارح التحریر بما لا مزید علیہ قال اقول وشرط کلام المتعرفین الاطراد والانعکاس یعلم ان المراد بما شرعا ما تحقق مساواۃ الحد للمحدود علی ما ہو الشرط فی التعریفات مطلقا عند الاخرین والتعریفات الثلاثۃ عند المتقدمین فان انتفاء احدہما اما بانتفاء الحد عن المحدود او بانعکاسیۃ منہ فاذا عدم الاول یحصل الاطراد واذا عدم الثانی یحصل الانعکاس ولما کان انتفاء مساواتہ فی صورۃ عموم الحد او خاصہ صدق الحد علی کل ما یصدق علیہ المحدود بحیث لا یوجد المحدود بدون الحد فی صورۃ من الصور او بالعکس فی صورۃ من الصور الطرادا معقد بہ علی الاعتبار وجعلوا صدق الحد علی کل ما یصدق علیہ المحدود بحیث لا یوجد المحدود بدون الحد صورۃ من الصورۃ انعکاسا مؤخرا فی الاعتبار قولہ وبالاطراد یصدق الخ یدفعہ انما افاد الاطراد لیس عین المنع بل یستلزم لہ کما سیاتی قال اقول والعکس فاخذہ بجعلہ اعرض علیہ بانہ عکس فی الاصطلاح ایضا لانہ عکس مشتق للکلیۃ الاولی نظرا الی خصوص مادتہا لان المتصلۃ الکلیۃ الموجبۃ اذا کان تالیہا مساویا لمقدمہا انعکست کلیۃ وانما لم یعتبروا المتعقبون عدم التفاوت الی المادۃ وفیہ بحث لان مساواۃ الثانی للمقدم انما تثبت اذا ثبت مساواۃ الحد والمحدود وہو انما یثبت اذا ثبت الاطراد والانعکاس باعتبار المساواۃ وفی بیان معنی الانعکاس جزم بوجود الشیء قبل وجودہ قال اقول والحاصل ای الحاصل من المعنیین الذکورین للعکس انما واحد وہو کون الحد جامعا لافراد المحدود وان کان بین تفہیما فرق یتبین علیہ ان یلزم الکل منہما کون الحد جامعا اما الزومہ للاول فظاہر وہو اما للثانی فلانہ عکس یقتضی للاول فیتلازمان لانہ اذا صدق کلما انتفی الحد انتفی المحدود ویصدق کلما وجد الحد وجد وہو الانتفی الحد عن بعض افراد المحدود فیکون ذلک البعض انتفی الحد وصدق علیہ المحدود وہو مناف لصدق قولنا کلما انتفی الحد انتفی المحدود وفعلم ان ہذہ العبارۃ لا تدل علی ان الجمع بین العکس کما توہم حتی یخالف ما نحن بصدقہ العکس یستلزم الجمع لا یعینہ ثم ان کلام الشارح لا یدل علی ان قولنا کلما انتفی الحد انتفی المحدود یدل علی الجمع باحد وجہی الدلالات الثلث حتی یرد علیہ الاعتراض بان الامر لیس کذلک ویکون قولہ والحاصل اشارۃ الی دفعہ فان قیل قد تقرر آنفا ان الجمع لا یلزم لہ قلنا مطلق لا یقتضی اللازم بالمعنی الاخص کما ہو المستفاد الالزامیۃ مجوزا کونہ غیر بین الوجہ بینا بمعنی الاعم قال اقول قبل ہذا التعریف للفظی وقد توہم اسمیا وقد عرفت جوابہ فیما سبق قال اقول وہذا الرجل لہ بیان فساد التعریف اقول قبل فائدۃ قولہ ولا شک ان تعریف الاصل تعریف اسمی اثبات وجوب الاطراد فیہ فان مراد ہ ان ہذا التعریف اذا کان اسمیا فقد علمت انہ شرط لکلا التعریفین الطرد والعکس یکون الاطراد لازما بینہ علی ما فیہ بحث لان مسلم کلام الشارح لان الاطراد لما شرط لکلا التعریفین

كان تعيين احدهما للبيان لاشتراط الاطلاع وتخيل بعضهم ان يقال ابتداء فالتعريف الذي ذكر في الحصول لا يطرد فلا يرد عليه هذا الكلام وقيل قوله ولا شك انه متفرع على قوله التعريف اما تحقيقا لعدم صحة قوله فالتعريف الذي في الحصول انه متفرع على بيان معنى الطرد ليتبين اذا كان الطرد ما ذكر فالتعريف المذكور ليس بطرد ولا يخفى على من له ادنى دراية في اساليب التركيب ان هذا التوجيه يقتضي التعقيد في الكلام فان الفاء انما دخلت في قوله فالتعريف الذي يتادى على فساده **قال** وبهذا تبحث من وجوه **اقول** الجواب عن الاول ان المصنف ههنا يعترض على الامام وهو من يشترط المساواة حتى قال في فخر الاشارات اللازم المعرف للشيء لا يكون ان يكون اعم من الشيء ولا اخص بل يجب ان يكون مساويا فتجويز آخر من التعريف بالاعم لا يدفع الاعتراض عنه وما قول الشارح فان كتب اللغة مشحونة اه فكلام صحيح يشهد به تتبع كتب اللغة ومن انكره فكانه لم ينظر في الصحاح وقيل عليه ان ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا غير فقد عرف هو به وعن الثاني ان المحصل كلام المصنف منع الاطلاق نقطا الاصل على الفاعل واستعمالا فيه وانما يصح الجواب عنه اذا ذهبنا الى الاطلاق وهيهات ان يقيد به وقد لا يخفى مجرد عدم صدق الاصل على الفاعل والاستشهاد بما ذكره وعن الثالث ان كلامه في ذلك الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يطرد تعريفه بالمحتاج اليه وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذي هو بهذه المثابة والفرع الذي هو الجاز وقصد التمييز بينهما تعين الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج لفرقة بينهما بحسب حصول المقام ولا يلزم منه القول بصحة تعريفه مطلقا وذلك انه قال ثم اذا عرفت ان مبنى المجاز انه على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصالة والفرعية عن الطرفين يعرى الجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو حلية فاكمة لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تابع للكل والكل محتاج اليه والعبد كالمحل فانه اصل بالنسبة اليه والحال لا يحتاج الحال الى المحل وعن الرابع انك قد عرفت ان السبق ليس تفسيرا للانتباء المطلق بل بيان المراد بالانتباء المطلق بينما كما ترتب على دليله وقد فهم منه ان علقه ترتب امر على آخر فخفي اصل وهو صادق على اشتباه الفكر على الامور المذكورة فتمثيل لا يخفى انه اذا اول كلام المصنف بانه تمثيل لا تفسير سقط ما ذكره السوال وانت خبير بانه ان اراد انه تعريف بالمثال فقد عرفت ضعفه وان اراد ما ذكرنا فعبارته قاصرة عن افادة ذلك **قال** عرج تبرئة احد هما وبين الآخر **اقول** لعل وجه عدم تصريحه رعاية الادب لان منقول عن الامام الاعظم رضي الله عنه **قال** يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان الرد الاحكام متعلقة باعمال البدن **اقول** فيه اشارة الى ما سياتي الى ان المالوفا عليها عبارة عن الكلام اعمالها فالمراد بحفرتها معرفتها احكاما لها من الوجوب والحرمة ونحوهما فكانه قال يجوز ان يريد بالنفس العبد المركب من الروح والبدن لان اكثر الاحكام المرادة بقوله المالوفا وما عليها متعلقة باعمال البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لانه كما ذكر في الدعوى مركبة من البدن والروح والذي ذكر في الدليل هو البدن فقط قلنا عمل البدن لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له غاية الوضوح **قال** وان يريد النفس الانسانية **اقول** يعني بها الروح المجرد عن البدن كما قال به جمهور اهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فانهم انما يقولون النفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجرد **قال** العبد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا **اقول** قيل بدل عليه ما قال الراغب الاصفهاني للمعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعلوم وما لا تذكر له لا يقال بالاثار ولهذا لم يقل في صفات الله تعالى انه عارف قلت ولم يسلم بنائي اللغة مطلقة لكن نقلها ههنا لتعين بعدها اعني ما لها وما عليها الدالين على استغراق جميع احكامها ادل دليل وما عدل شارحه على التقييد لاستنباط معرفتها بادلى دليل وقوة استنباط وانت خبير بان اشعار هذا التعليق بهذا التقييد نظير من اشعار شرحه ان الفقيه من العلوم الدينية بتقييدها بالمالوفا وما عليها بالاخروي على ما ذكره الشارح متصلا بهذا الكلام قوله ولا اصطلاح عطف على دلالة **قال** وتقييد بها بالاخروي احتراز عما يتفق به **اقول** الظاهر انه احتراز به عن الطب ايضا اذ لا مخرج له سواه **قال** فندكر على هذا التقدير ثلثة معان **اقول** اي ذكره على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى التقدير ثلثة معان لما لها وما عليها الاول ان يراد بالنفع الثواب وبالضر العقاب والثاني ان يراد بالنفع عدم العقاب والضرر العقاب والثالث ان يراد بالنفع الثواب والضرر عدمه قوله ثم ذكره معينين آخرين يعني لقوله لما لها وما عليها بلا حيطة كون اللام للانتفاع وعلى التضرر الاول ان يراد بما لها وعليها ما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للوجوب كما يقال ان الفعل كذا لزيد استعمال على صلة للوجوب بخلاف الثاني ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها بناء على استعمال اللام صلة للجواز كما يقال ان الفعل كذا لزيد والاستعمال على الثاني والثالث والخامس الثنان لا يخفى كلها مرجوح الاول والراجح واحد ان ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو عن تسمح اخلا ارتباط بين الشرط الذي هو قوله فان اريد بهما والجزاء الذي هو قوله فاعلم ان لما يلزم به المكلف ويمكن ان يدفع بان الجزاء قوله الاتي فتحصل الجواب اه والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله لما علم جملة معترضة بالفاء وما علم صلة متبعة **قال** يعني ان فاعلها يستحق مخذورا احد ان العقوبة بالنار كما ان الشفاعة **اقول** فان قيل الكبيرة تحبط بالبس مخذورا فروق الكبيرة وصغيرتها ليس محروما عن الشفاعة وان مات قبل التوبة عند اهل السنة وقد قال عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فكيف يصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعة على فعل خلفا الشفاعة لا يلزم ان يكون للتخليص عن النار بل قد يكون لرفع الدرجة كما ذكره شراح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان موقت لا موبد بان شاء حرم الشفاعة فتركبه عن الشفاعة لمن يتركبه ولو سلم فاستحقاق حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفوه **قال** ثم المراد بالواجب ما يستحق الغرض المعين **اقول** يريد بتحقيق مراد المصنف المشاير عليه ان الغرض والسنة والنفل خارجة عن الاقسام الستة وقد وجب ذكرها وان المكروه محرما داخل في الحرام وقد افرده بالذكر وتقرر ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة والمفروض وهو ما ثبت بدليل قطعي فان ثبوت هذا الاخير بهذا النفي ظاهر عند من يشهد به تتبع كتب الفقهية بخلاف اطلاق الحرام **قال** على المكروه تحريما فانه وان جاز كما في الوجه الخامس لكنه ليس بفاشع ولهذا افرده المصنف بالذكر والمراد بالمندوب ما يحصل الثنا والنفل فلعدم الذم كما **قال** والمراد بالمباح ما يتعلق به التكليف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر **اقول** اعلم ان كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما ان قام فعل لزيد يحصل له القيام الذي هو

او تحریج حاصل الریتہ الحرکۃ فکل من لفظ الفعل ومصدرہ الصدر قد یطلق علی نفس الایقاع الفاعل ذلک الامر وہو معنی المصدری ویسمیہ تاثیرا کایقاع القیام والقعود وکاحداث الحرکۃ فی ذات المحدث فانہ تحرک ولا کایقاع الحرکۃ فی جسم آخر حتی یکون تحریکا وقد یطلق علی الوصف الحاصل للفاعل بذلک الایقاع وہو المعنی الحاصل من المصدر ویکون وصفا کالقیام او کیفیۃ کالحرارۃ وذلک کالحالۃ التی یکون المتحرک مادام متحرکا مطابین المبتدا والمنتہی والاجل حقیقۃ صیغۃ الصدر وہو الخبر الذی یعلوم الفعل وہو امر اعتباری لا وجود لہ فی الخارج لما تبین فی مباحث الحسن والقبیح **قال** والامور المذکورۃ من الواجب والحرام **اقول** ہذا ایضا تحقیق یرید المصنف لئلا یرد علیہ ان الموجوب والحرمۃ من صفات الافعال والترک بمعنی عدم الفعل لیس من الافعال فلا یوصف بالوجوب والحرمۃ ونحوہما وتقریرہ انا لانسلم ان المشہور ذلک بل قد یطلق علی عدم الفعل حیث یحمل علیہ قولہم عدم مباشرۃ الصلوۃ حرام وعدم مباشرۃ الربوا واجب ومن ثم قیل عن کون الاطلاق بمعنی الحمل مجاز فی قولنا الامتناع قد یطلق علی عدم الفعل فتدفع بان کل واحد من الواجب والحرام یطلق علی عدم النقیض بل الاصح صحۃ قولہ واعلم ان معنی الواجب الذی یوصف بہ عدم الفعل ما یستحق المتصف بمقابلتہ المثوبۃ بالنار ومعنی الحرام الذی یوصف بہ عدم الفعل ما یستحق المتصف بہ العقوبۃ بالنار وانما استحقاق الثواب فانما ہو بفعل الواجب حتی ان ترک الحرام من حیث ان عدم الفعل یترتب علیہ استحقاق الثواب وانما یترتب علیہ من حیث انہ کف النفس عنہ تہیئۃ الاسباب وسیلان النفس علیہ کما سیاتی **قال** فان قلت الخ حاصلہ الی اعتبار الفعل والترک **اقول** لعلہ ان تقسیم الاقسام بقدر الامکان ہو الاصل وقد امکن الاقتصار ہہنا علی الستۃ بان یراد بالواجب اعم من الفعل والترک وکذا المندوب والمباح والحرام وغیرہا فیدخل فی الواجب ترک الحرام وترک المکروہ کراہۃ تحریم فیکون الواجب ثلثۃ وفی المندوب ترک المکروہ کراہۃ التنزیہ فیکون المندوب اثنین وفی المباح ترکہ فیکون اثنین ایضا وفی الحرام ترک الواجب فیکون اثنین ایضا فالمجموع مع المکروہ والکراہۃ التحریم ستۃ اقسام وتعریف الجواب لو لم یتم بل اقتصر علی الاشارۃ الاجمالیۃ لکان ایضا وجیہا **قال** والمراد بیدرج الجواب فیہ ان یثاب علیہ لم یصح ان یقال الواجب یدخل فیما یثاب علیہ علی الاطلاق اذ من الواجب ما لا یثاب علیہ وہو حد مقتل الحرام کما سیاتی من استلزامہ ان یکون لکل احد فی کل لحظۃ سنوبات کثیرۃ بحسب کل حرام لا ہذہ عنہ بل یجب ان یقال فعل الواجب یدخل فیما یثاب علیہ کما قال المصنف فلا بد من التفصیل المذکور لیصح ویحصل المرام **قال** الا ان فیہ مباحث **اقول** کان قیل ان اراد بالمباحث الاعتراضات علی المصنف فلیس کذلک وان اراد بہا تحقیقات اراد المصنف فلا فرق بینہا وبین ما سبق من التحقیقات فما وجہ تخصیصہا بالمباحث قلنا سبق کان بیانا بقرض المصنف نظرا الی الواقع وما ذکرہ ہہنا دفع لاعتراضات اوردت علی المصنف **قولہ** علی النفس کقولہا جواب عن قولہ وفی التنزیل **قال** الثانی ان المراد بالجواز آہ **اقول** ہذا دفع لما قیل انہ استعمل الجواز فی الوجہ الرابع فی مقابلۃ الوجوب وفی الخامس فی مقابلۃ الحرمۃ فان اراد بہ معنی الامکان الخاص لم یستقم استعمالہ فی الخامس لانہ تنزیہ متناول للواجب وہو لیس بممکن بالامکان الخاص وان اراد بہ معنی الامکان العام لم یستقم استعمالہ فی الرابع مقابلا للواجب لانہ شامل لہ ایضا وتقریر الدفع ان المراد بہ فی الرابع معنی الامکان الخاص وفی الخامس معنی الامکان العام ووجہ التخصیص ان الجواز کما یجی بمعنی الاذن الشرعی تتناول الوجوب دون الحرمۃ فاذا استعمل فی مقابلۃ الوجوب وجب حملہ علی الامکان الخاص دون العام والا لزم ان یطلق الجائز علی الحرام وانما استعمل فی مقابلۃ الحرمۃ وجب حملہ علی الامکان العام لان غایتہ ما لزم من ذلک ان یطلق الجائز علی الواجب ولا فساد فیہ بشیوع استعمال المقید بہ المتبع **قال** الفاضل ان ما یوہم علیہ فی الواجب الخامس **اقول** ہذا جواب عما یقال ان قولہ فی الوجہ الخامس فیشمل ان جمیع الاقسام فاسد لان الحرمۃ ما ذم علی القسم لانہ لیس بجائز وہو ظاہر ولا احرام قسمہ وتقریر الجواب لان المراد بہ ثمہ ما یمنع عن الفعل بحیث یکون فاعلہ معاقبا للعقاب بالنار سواء کان بدلیل قطعی او ظنی فیکون من قبیل اطلاق الخاص واراۃ العام لکن الغرنیۃ خفیۃ کما لا یخفی **قال** الرابع ان لیس المراد آہ **اقول** لما استعمل المصنف ہہنا المعرفۃ وقید بالمکونہا عن دلیل ورد علیہ الاشکال بان الاصل ان المراد بمعرفۃ مالہا وعلیہا ما تصور بہا او التصدیق بثبوتہا وآیا ما کان فلا یصح تعریف الفقہ بہا لانہ لیس عبارۃ عن تحصیل الصلوۃ ونحوہا ولا عن التصدیق بثبوتہا وہو ظاہر الثانی ان المعرفۃ اذا قیدت بکونہا عن دلیل وجب الوجدانیات فلا یصح قولہ ویزاد عملا یخرج الوجدانیات الخ جاب الشارح عن الاول بان الحصر ممنوع بل المراد التصدیق بما حکما بہا من الوجوب ونحوہ کالتصدیق بان الایمان واجب ونحو ذلک فی الاعتقادیات والتصدیق بان تخلیۃ النفس بالفضائل والاخلاق الحسنۃ وتحلیتہا عن الرذائل والاخلاق الذمیمۃ واجبۃ الوجدانیات والتصدیق بان الصلوۃ والصوم واجبان والبیع والنکاح محللان ہو من الافعال المعرفیۃ وان کانت مذکورۃ فی الفقہ ومستفادۃ من کتبہ لکن ذکرہا فیہ علی سبیل البدایۃ فان تصور الموضوع من المبادی التصوریۃ وعن الثانی بانک قد عرفت ان المراد بما لہا وما علیہا فی الوجدانیات احکامہا من الوجوب ونحوہ ولا شک انہا تدرک بالدلیل والثالث بالوجدان انما یوجبہا کما فی العلمیات فان احکامہا تعریف بالدلیل وجودہا بالحس **قال** ثم لا یخفی ان اعتراضہ علی التعریف الثانی **اقول** یرید بالاعتراض قول المصنف فیما سیاتی ثم اعلم انہ لا یراد بالاحکام العلم فانہ اعتراض لم یجب عنہ المصنف کما لا یخفی علی ذوی بصر بنظر لی عبارۃ المصنف وان خفی علی من قال المذکور ثمہ لیس باعتراض بل تعیین للمعنی المراد بالتسمیۃ والتقسیم ثم قال ولو سلم انہ اعتراض فلا وقع ثمہ فی معرض الجواب یکون جوابا عنہ من غیر فرق وہذا الغیر باطل بمحض لانہ ان اراد بالجواب جواب المصنف قد عرفت بانہ لم یجب عنہ وان اراد بہ جواب الشارح عنہ فلا وجہ لہ اصلا لان الشارح لم یسق ہہنا انتقاضا لجواب عنہ فی نفس الامر حتی یرد علیہ ان الجواب الذی ذکرتہ ثمہ جواب ہہنا بل حاصل مناقشتہ ان الاعتراض الذی ذکرتہ علی ذلک التعریف وارد علی ہذا ایضا فاوجہ عدم ذکرہا ہہنا **قال** مع ان اطلاق اللفظ علی المعانی آہ **اقول** لان المقصود من التعریف افادۃ المعرفۃ للمبین واللفظ اذا احتمل معانی متعددۃ بلا تعیین المراد لا یحصل ذلک لان اللفظ حینئذ یکون

مشترکا او فی حکمہ فلا یراد جمیع المعانی اذ لا عموم لہ کما سیاتی انشاء اللہ تعالیٰ ولا الاقدر المشترک بینہما او لا یکون مشترکا معنویا او فی حکمہ ولا واحد لغیبتہ اذ الغرض انتفاء القرینۃ المعینۃ بدون واحد منہ قیل ان الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حیث یطلق لفظ محتمل للمعان ویراد بہ واحد منہا بعینہ بلا قرینۃ معینۃ اما اذا اطلق ویراد بہ معنی واحد مشترک عما صلہ فی ضمن کل واحد من تلک المحتملات تتحقق استحسن لما قصد فیہ وانا نحن بصددہ من ہذا القبیل فان المراد بما لہا وما علیہا ما یعرض الاقسام اثنی عشر من البواعث الغائلۃ الحاصلۃ فی ضمن کل واحد من المحتملات الثلث لما لہا وما علیہا ما ہی ما عدا الاول والرابع من المحتملات الستۃ فانظر ہا یا مختار الاحرار وعتبر یا اولی الابصار

قال ولیس اعتقادیۃ وعملیۃ لکون الاجماع حجۃ **اقول** خان قیل فعلی ہذا یجب ان یکون الاجماع حجۃ مسئلۃ الکلام لا الاصول وقد ذکر فی الثانی کما سیاتی انشاء اللہ تعالیٰ فلنا انما ذکر فیہ علی سبیل البدائیۃ وتتمیم الصناعۃ بالیس منہا لانہا من المسائل وسیاتی فی اوائل بحث الموضوع بزیادۃ تحقیق لہذا الکلام انشاء اللہ تعالیٰ **قال** وہو لیس بہم لانہ علم اراءۃ علم اراءۃ **اقول** ہذا السنخ مع وضوح فسادہ کما افادہ الشارح قد جوز ہا بل اختارہا الفاضل الشریف قدس سرہ فی حواشی علی شرح المختصر فلینظر **قال** والمحققون علی ان الثانی ایضا لیس بمراد **اقول** یعنی ان الحکم اذا حمل علی السنخ الاصطلاحی یفہم منہ الشرعیۃ والعلیۃ فیلزم التکرار اما الفہام الاول فلان الشرعی ما ورد بہ خطاب الشارع واما الثانی فلان المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر ہی العلیۃ والمصنف لما جوزہ احتاج الی التعسف فی دفع التکرار فحمل المشترک علی السنخ الاخص وہو ما یتوقف علی خطاب الشارع والعلیۃ علی الاخص ایضا وہو ما لم یکیفیہ عمل وہو اخص مما فہم من الاحکام لشمولہ النظری ایضا والفاسد ما یخص باجوز وہو ایضا اخص منہ بشمولہ فعل القلب ایضا وجہ کون الاول نسفا ان التعریف للشرعیۃ وہم لا یفرقون بین ما ورد بہ خطاب الشارع وبین ما یدرک لولا خطاب الشارع کما تحقق فی موضعہ ووجہ کون الثانی نسفا اما بالنظر الی الاول فلانہ مبنی علی کون الحکم المصطلح شاملا للنظری ولیس کذلک ان مثل الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح بخروجہ بقید الاقتضاء او التخییر واما بالنظر الی الثانی فلان التکرار باق لان مثل وجوب الایمان طاعۃ بقید الشرعیۃ علی ما سیاتی عن قریب ومثل کون الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح لما عرفت الآن وہہنا کلام سیجیء فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ **قال** وفوائد القیود ظاہرۃ علی ہذا **اقول** ہذا اعتراض علی ترک المصنف التعرض لفوائد القیود علی ہذا التقدیر والاشتغال بہا علی التقدیر الآخر **قال** فذہب الی ان المراد بالشرعی ما یتوقف علی الشرع **اقول** فان قیل لم یذہب المصنف الی ذلک بل الی ان المراد بہ خطاب یتوقف علی الشرع وبینہما فرق کثیر قلنا ما ذکرہ الشارح ہو معنی الشرعی فقط وما ذکرہ المصنف ہو معنی الحکم الشرعی ولہذا قال الشارح بعد ہ والاحکام منہا ما ہو خطاب یتوقف الخ فان قیل کان حق العبارۃ حینئذ ان یقول الخطاب الموقوف علی الشرع او غیر الموقوف علیہ قلنا قول الشارح فیما سیاتی او ما **قال** الخطاب یتوقف الخ اعتذار عنہ وان کان فیہ کلام ستسمع ہناک انشاء اللہ تعالیٰ **قال** ولا یدرک لولا خطاب الشارع **اقول** انظر ارجع عطف تفسیر لما قبلہ ولیس بمستقیم بصدقہ علی الحکم القدیم ودون ما قبلہ اللہم الا ان یراد بالشرع خطاب الشارع وبما یتوقف الایتوقف اور کا او یقال ما بعد فی قولہ ولا یدرک ہو المراد بہ بانہ کور فعل المکلف کما سیاتی توضیحہ فی مقامہ ان شاء اللہ تعالیٰ ہم لا یخفی الاشکال **قال** لان ثبوت الشرع موقوف علی الایمان **اقول** یعنی ان ہذہ عند المکلف بالتصدیق بہ یتوقف علی ما ذکرہ الخ علی الایمان بوجود الباری فلان المکلف ما لم یعرف وجودہ تعالیٰ کیف یثبت عندہ الوضع الالٰہی او خطابہ تعالیٰ عند ذلک ظاہر والعلم الحاصل للغائی فلان ثبوتہ غیر موقوف علی دلالۃ المعجزۃ التی یقیم اللہ تعالیٰ فی ثبوتہ النبی علیہ السلام علی وفق دعواہ لینظر صدق التبیع للشرع وذلک موقوف علی علمہ وقدرتہ واراوتہ وکلامہ واعلم ان ہہنا امورا خر سوی ما ذکرہا القوم ما یتوقف علیہ الشرع منہا حدوث العالم فان معرفتہ تعالیٰ موقوفۃ علی التصدیق بحدوثہ عندنا سواء کان نفس المعرفۃ او جزئہ او شرطہا لما تقرر فی موضعہ ومنہا امتناع ثانی غیر قدیم تعالیٰ فان دلالۃ المعجزۃ علی صدق مدعی الرسالۃ یتوقف علیہ لیتمیز المعارضۃ ومنہا اثبات ان جمیع الافعال مخلوقۃ اللہ تعالیٰ لیتکون تصدیقہا فان الامتناع الذی ہو موقوف علی ہذا الاثبات والشارح اقتصر علی الاصول المتقنۃ لاستنباط ما عداہا **قال** واما قال الخطاب بما یتوقف ولا یتوقف **اقول** فیہ بحث لان تقدیم الحکم انما یفی لو توقف نفس الشرع علی الشریعۃ ولا یفی فی توقف اورا کہ علی الشرع بمعنی خطابہ المطلوب کالقرآن والحدیث مثلا جاز توصیف الخطاب علی الشرع بمعنی ما لا یدرک لولا خطاب الشارع فلیتامل **قال** ولقائل ان یمنع الشرع علی وجوب الایمان الخ **اقول** للمدعی المصنف ان وجوب الایمان ای وجوب تصدیق النبی علیہ السلام لا یتوقف علی الشرع واستدل علیہ بقولہ لتوقف الشرع صرح الشارح اولا بمنع الدلیل بقولہ لقائل ان یمنع الخ واشار ثانیا الی ابطال المدعی بقولہ لان الاصناف لتوقف وجوب الایمان الخ واجاب عنہ بعض بان اللہ تعالیٰ لما بعث النبی علیہ السلام الی الناس کافۃ لتکمیل مصالحہم فی المعاد والعاجل بتبلیغ احکامہ الیہم قام النبی علیہ السلام بالتبلیغ فبلغ احکاما منہا اعتقادیات ومنہا عملیات مجموع ہذہ الاحکام التی قام النبی علیہ السلام بتبلیغہا ہو الشرع عند الائمۃ المجتہدون من الصحابۃ وغیرہم استنبطوا احکاما عملیۃ وضموا الی العملیات من الاحکام التبلیغیۃ ودونوا المجموع فی الکتب ہذہ الاحکام الاحکام الدائرۃ بین المسائل الفقہیۃ والعمل بہا ہو الفقہ فظہر لک صحۃ ما ذکرہ المصنف من متنوع الاحکام الی شرعیۃ یتوقف الخ الی الشرع وغیر شرعیۃ یتوقف الشرع علیہ فان الاعتقادیات من الاحکام التبلیغیۃ التی من جملتہا وجوب الایمان ووجوب التصدیق بنبوۃ محمد علیہ السلام یتوقف الشرع علیہا لکونہا جزء امنہ وسابقا بالوجود والشرف علی سائر الاحکام والمجموع المؤلف من الاحکام التبلیغیۃ العلمیۃ والمستنبطۃ یتوقف علی الشرع لتوقف علی التبلیغیۃ العلمیۃ علی الاعتقادیۃ فلم توقف المجموع المؤلف علی التبلیغیۃ الاعتقادیۃ اعنی التبلیغیۃ اللتین مجموعہما الشرع وہو ظریف اما اولا فلان تسمیۃ الشرع بما ذکر اصطلاح جدید فان استقراء موارد الاستعمال بشہوبات یستعمل فی معان اربعۃ لیس ما ذکر واحدا منہا الشارع وخطابہ والیس والمشروع مطلقا سواء کان غیر حکم کالاسباب

والحلی والشروط اذ حکما بتعلیقیا کان اواعتقادیا کما ہو للمذکور فی الکشف وغیرہ واما ثانیا فلانہ یقتضی ترادف الشرع ان یکون المسائل الکلامیۃ باجمعہا متوقفۃ علیہا مع انہ متوقف علیہا الشرع وقد صرح المحققون بان ما یتوقف علیہ الشرع انما الاحکام السبعۃ لاغیر واما ثالثا فلانہ یقتضی توقف الشرع علی الاحکام العملیۃ التبلیغیۃ ضرورۃ توقف الکل علی البعض وفساد ہ ظاہر واجاب عنہ البعض بان الخطاب بما یتوقف انما ہو وجوب الایمان ووجوب التصدیق بالنبوۃ ولا یتوقف ہو نفس الایمان والتصدیق وکما لا یتوقف فان علی الشرع المتوقف علیہما لا علی وجوبہما یعنی انما الدور والتسلسل انما یلزم لو توقف ما اقرہ المصنف والشارح علی ما اقرہ المعترض ازلما علیہ فالتوقف فی رفعہ الیہ وذلک ان الامر یتوقف علی الشرع علی تقدیر العلم ہو نفس الایمان بالکتب تعالی وتصدیق النبی علیہ السلام حیث یقال ای خطاب اللہ تعالی بالایمان یتوقف علی الشرع لوجوب الایمان فان وجوب الایمان مثلا کخطاب اللہ تعالی ونفس الایمان مثال لما لا یتوقف علی الشرع ولا شک ان ثبوت الشرع عنا لکلف موقوف علی الایمان والتصدیق فلو توقفا علی التصدیق لزم الدور والشارح جعل قول المصنف کوجوب الایمان مثالا لما لا یتوقف علی الشرع واعتبرہ کانہ یقول ووجوب الایمان ونحوہ لا یتوقف علی الشرع لان الشرع موقوف علی وجوبہ فلو توقف ووجوبہ علی الشرع لزم الدور فاعترض علیہ بان الشرع موقوف علی نفس الایمان والموقوف علی الشرع ہو وجوب الایمان لا نفسہ فلا دور ومراد المصر لیس ما ذکرہ لا یقال لو کان مرادہ ما لا یتوقف نفس الایمان مثلا لکان المراد بما یتوقف فی قسمہ الیہ نفس الصوم والصلوۃ مما ذکرتہ وغیرہا ولا شک ان نفس ہذہ الافعال لا یتوقف علی الشرع بل احکامہا لانا نقول تلک الافعال لشمالہا فما ہو من الافعال الشرعیۃ لا شک فی توقفہا علی الشرع لان المبین مقدم علی المبین مقدما تہا وارکانہا وشرائطہا فمن انکرہ فکانہ لم ینظر فی مباحث النہی بل الحجاب ان یقال ان حمل عبارۃ المصر علی ذلک یردہ قولہ الا ان یرد علیہ ان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا وجوب الایمان فانما ثبت بالخطاب بالامر فلو حمل الخطاب اولا علی ما ثبت ومثلہ بوجوب الایمان کیف صح ثانیا الاعتراض علیہ بان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا ہو وقولہ فی مباحث الحسن والقبح ان وجوب التصدیق علیہ السلام ان توقف علی الشرع یلزم الدور ایضا وجوب التصدیق النبی علیہ السلام موقوف علی حرمۃ الکذب فعی ان ثبت شرعا یلزم الدور ولا یخفی علی من لہ ادنی مسکۃ ان ما ذکرہ ہہنا من طریق الدور وہو المذکور فی تلک المباحث الا فرقۃ منہا نظیر بطلان ما قیل ترویجا لذلک الجواب انہ اراد بالوجوب ہہنا الایجاب فلیتامل خالۃ للمتعلم للصواب والیہ الرجوع والمآب **قال** وہو غیر سدید ولا منافاۃ لتوقف وجوب الایمان ونحوہ علی الشرع اقول ای لتوقف الشرع علی نفس الایمان والتصدیق غیر سدید لزوم الدور وانما السدید فیہ لو فرض علی وجوبہما واللام فی لتوقف صلۃ المنافاۃ **قال** کما ہو المذہب عندہم من ان لا وجوب الا بالشرع اقول ای المذہب الیہ الاشعری من ان لا وجوب الا بالشرع ای ان ارادہ ان ثبوت الوجوب بالشرع فہو غیر مستقیم لانا نعلم قطعا ان الوجوب انما ثبت متعلق الایجاب القدیم القائم بذاتہ جل ذکرہ لا بامر آخر وان ارادہ ان لا یعلم الوجوب الا بالشرع فغیر مستقیم ایضا لانا نعلم قطعا ان الوجوب ثابت قبل الشرع وہو زائد علی نفس الایمان والتصدیق فلا یتوقف علی الشرع بخطاب الشارع علی ما سبق فانہ مذہب الشیخ ابی الحسن الاشعری ان لا تکلیف الا بمکلف ولیس لہ ان یکلف شیئا ما لم یبلغ الیہ ولیس یسمع ایجابہ ولہذا ذکر الشارح رحمہ اللہ السمع بدل الشرع وذلک الباطل مبنی علی ذلک الباطل الاول المستدرک والفاسد السابق المستتبع حتی اعترض الشیخ الاشعری بما ہو عن ثوب نحو البصری وعرفی بلا شعور لمذہبہ والاجود علی مطلبہ والحق ان ما فصل عن ہذا القدر فتصدیہ علی التصدیق فلم وغدر **قال** ہذا اذا یصح علی التقدیر الثانی لو کان الحکم المصطلح اقول ای کما ہو التقدیر بالعلمیۃ لا خراج النظریۃ کلون الاجماع حجۃ لا یصح علی التقدیر حمل الحکم علی المصطلح بحر وجہا عن الحکم بذلک المعنی اللہ اذا کان الحکم بذلک المعنی شاملا للنظری حتی یخصصہ العلمیۃ وفی شمولہ لکلام سیجیء حیث یقول ولقائل ان یقول اذا حمل الحکم فی تعریف الفقہ علی الحکم المصطلح فذکر العلمیۃ مکررا تقلما لمثل وجوب الایمان خارج بقید الشرعیۃ علی ما مر ومثل کون الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح بخروجہ بقید الاقتضاء او التخییر یتبین بذلک انہ من الخطاب الوضعی فیدخل فی الاقتضاء ان عم والتفی الوضع **قال** اذ الحاصل من الدلیل ہو العلم بالشی لا الشی فغفلۃ اقول فیہ بحث وجہان الدلیل قد یطلب الیہ العلم والمراد بحصولہ بہ تقریب الیہ غیرہ والمراد بحصول العلم بہ منہ کما یقال الدلیل علی وجود الصانع ہو العلم والمراد بہ العلم بہ منہ ونظیرہ ان النظر فی الضروریۃ یفیدان صفتین للعلم یعنی ان حصولہ محتاج الی نظر وکسب ولا یحتاج الیہما ویقعان صفتین للعلم بمعنی ان حصولہ بذلک فعلم ضعف کل من الوجہین اما الاول فظاہر واما الثانی فلان القدیم لا یتاتی فی حصول العلم بہ من غیرہ فلو قال اذ الحاصل من الدلیل لما تقرر انہ العلم لا غیر تبین تعلق الجار بلا علم المذکور ولا ضرورۃ فی المصیر الی التقدیر لم یرد شی **قال** ومعنی حصول العلم عن الدلیل انہ ینظر اولا فیقول ای فی رفع الما یرد علی قول المصنف وہذا القید یخرج التقلید لان المقلد وان کان قول المفتی دلیلا لہ لکنہ لیس من الادلۃ المخصوصۃ لانہ لا یحرجہ لان علمہ ایضا مستند الی تلک الادلۃ غایۃ ان یکون بالواسطۃ وتقریر الرد ان المبتدا والخبر السابق ان یکون اتحادہما حصول العلم وکتابہ من الدلیل بالنظر فیہ والاستدلال بہ وما یستند الیہ لو اسطۃ او وسائط لا یکون دخلۃ فی العبارۃ **قال** فلا یرد من زیادۃ قید الاستدلال او الاستنباط اقول ای ما یرد علی قول المصنف ان الخ علم الرسول علیہ السلام مطلقا بقید الاستدلال انما یصح علی رای من لم یجوز لہ الاجتہاد واما علی رای من جوزہ فلا یخرج بقید الدلیل مع ملاحظۃ عموم الاحکام فان اجتہادہ فی البعض فلا یصدق علی علمہ العام بجمیع الاحکام من اولہا بالاستدلال **قال** والمصنف ترکہم انہ احتراز عن علم المقلد اقول ای ان مراد من الواجب من زیادۃ قید الاستدلال مکررا لانہ لم یقید بہ من اولہا حتی لو احترز ان قید الاستدلال مفیدا خراج علمہما مع علم المقلد کان الاصلے ان یذہب الی ان ذکر ارائے الاول حیث لم یفد فائدۃ خاصۃ تلکہ لم یعترف بہ فبطل ما قیل انما ذہب الی تکرار ارائے الثانی لتا خرہ فی الذکر عن کان الاصلے ان یذہب الی تکرار ارائے الاول حیث لم یفد فائدۃ خاصۃ بخلاف الثانی فانہ اذا افاد ما افادہ الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزیادۃ التی الاحق

عن علم جبرئیل والنبی علیہما السلام فظہر ان مآل کلام الشارح الی ابن الحاجب ان قید الاستدلال عن علم جبرئیل والرسول علیہما السلام یدفع الاستدراک اللازم علی زعم المصنف وان ماذہب الیہ المصنف من التکرار وہم محض فیطل ایضا ماقیل بنار للباطل علی الباطل انہ قد تبین بہذا ان مانقلہ المولی الشارح من ابن الحاجب ان قید الاستدلال للاحتراز عن علم جبرئیل والرسول علیہما السلام لایدفع الاستدراک لما مینا ان ما افاد ہو قولہ عن ادلتہا التفصیلیۃ فقط لفادۃ قولہ بالاستدلال مع الزیادۃ فیبقی قولہ عن ادلتہا التفصیلیۃ مستدرکا خالیا عن الفائدۃ وتبین ایضا ان ذہاب المصنف عن قولہ بالاستدلال الی التکرار لیس توہما کما زعم المولی الشارح محمد یا فی ابا بکر الحصکفی الحنفی مع التکرار امرا زائدا لکنہا لاتنیا فی الاشتمال علی التکرار الذی اثبتہ المصنف **قال** فان قیل حصول العلم عن الدلیل مشعر بالاستدلال **أقول** ہذا السوال من قبل المصنف لما عرفت انہ سکت علیہا بل ہو ایراد علی ما ہو ابتداء بیان قید الاستدلال زائدا قطعا لانہ قید من ادلتہا مشعر بالاستدلال لما عرفت ان من شأن حصول العلم عن الدلیل انہ یتأتی فی الدلیل فیعلم منہ الحکم فکیف یخرج علم المقلد بخرج علمہا الیقینی وحاصل الجواب انا لانسلم انہ مشعر بالاکتساب للاستدلال بجواز ان یکون حصولہ منہ بطریق الحدس دون النظر ولو سلم انہ مشعر بہ لما سبق فذکر الاستدلال للتصریح بما علم التزاما او لدفع الوہم او للبیان وذلک لان قولہ من ادلتہا التفصیلیۃ لابد من ذکرہ لاخراج الخلاف کما ذکرہ المصنف فدلالتہ علی الاستدلال اما صریحۃ لتبادرہا او التزام کما ہو اصلہا فعلی الاول قید الاستدلال لدفع توہم ان الحاصل من الادلۃ قد یکون بلا استدلال وعلی الثانی ان لم یعتبر الالتزام فی التعریفات فہو للتصریح بما علم التزاما ولا بد منہ فی صحۃ تحدیدہ لفظا وان اعتبر فہو للاہتمام ببیان المحدود اعتبارہا القید فیہ قولہ دون الاحتراز متعلق بالکل فتریف ماقیل ان ہذا الاعتبار غیر مقبول اما کونہ للتصریح بما علم التزاما فلان کون احد القیدین تصریحا والآخر ہ التزاما ان کان بالنسبۃ الی الاحتراز عن علم المقلد فدلالۃ کل واحد منہما علی الاحتراز المذکور لیس الا بالالتزام واما کونہ لدفع الوہم فلان قولہ عن ادلتہا التفصیلیۃ ان لم یوہم خلاف المقصود ولا یکون قولہ بالاستدلال لدفع الوہم وان اوہم الخلاف فلا فائدۃ فی ذکر المحوج الی مایزیل الوہم الناشئ عنہ بل الصواب ہو الاکتفاء بالاستدلال الذی یفید فائدۃ مع الزیادۃ والخلو عن ایہام الخلاف واما کونہ للبیان فتشل ماذکرنا فی دفع الوہم من غیر فرق ولا یخفی علی المتامل فیما ذکرنا من تحقیق الکلام تزییف ماحکینا من تحیلات والاوہام **قال** المذکور فی کتب الشافعیۃ ان خطاب اللہ تعالی آہ **أقول** فی العبارۃ مناقشۃ وہی ان المفہوم ہہنا ان یکون ہذا الاثبات والنفی المذکورین فی کتبہم ولیس کذلک اذلم یوجد ہذہ العبارۃ فی کتبہم المشہورۃ فالاحسن ان یقال المفہوم من المذکور فی کتب الشافعیۃ لیلائم ماقال فی الصفحۃ الآتیۃ ذکر فی بعض المختصرات آہ قولہ والمصنف ذہب الی آخرہ تعریف لہ ای للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ قولہ وان الشرعی فیہ زائد علی الخطاب حیث قال وجب تعریف الحکم وتعریف الشرعی قولہ وان کونہ تعریفا للحکم الشرعی انما ہو رای بعض الاشاعرۃ حیث قال وبعضہم عرف الحکم الشرعی بہذا وسیاتی تحقیق ہذا القول انشاء اللہ تعالی بیان ان صاحب المنہاج ایضا قائل بان التعریف للحکم الشرعی وتزییف اوہم من زعم انہ عرف الحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ **قال** منقول عن بعض الاشاعرۃ الحکم الشرعی خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین **أقول** فیہ لم یرد ہذا القید الاقتضاء والتخییر وسیجیء انہ المعترض علیہ لعدم المنع فتریدہ او لانک الذین زادوہا لفہم من الاشاعرۃ فقد حصل الاتفاق منہم بانہم مایریدون تعریفا للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ للحکم الشرعی ابتداء فلا یناسب ما ذکرنا فی ہذا ما سبق آنفا فلا نعید فی زعمان کونہ تعریفا للحکم الشرعی انما ہو رای بعض الاشاعرۃ والا ما سیاتی ان الاخلاف لاحد من الاشاعرۃ فی ان ہذا تعریف للحکم الشرعی ومن عجز عن ہذا التوجیہ من صحۃ قولہ ینقول بالباء التحتانیۃ علی ان یکون فاعلہ المصنف ولم یرد ان مرادہ لو کان ذلک لقال فقال وان المصنف لم ینقل عن بعض الاشاعرۃ تعریفا خالیا عن القیدین بل ذکر اسم الاشاعرۃ مشیرا الی التعریف المشتمل علیہما وہو ہہنا الکلام النفسی الا ان الضمیر راجع الی مایقع بہ التخاطب لکن فیہ ضعف لان الکلام النفسی لایقع بہ التخاطب اللہم الا ان یقال المراد انہ یقع بسبب افہامہ التخاطب ومن ذہب الی ان الکلام لایسمی فی الاول خطابا یخفی ان المانع من تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا تعسر التخاطب باحد ہذین المعنیین فان شیئا منہما لایصدق علی الکلام النفسی لانتفاء منہ الافہام بل لاتعلق قصد الافہام الا بالکلام النفسی والکلام اللفظی انما ہو وسیلۃ الی افہام النفسی لایقال تعلق القصد تبعا فی القدیم لانا نقول متعلق القصد لیس ہو الکلام بل الافہام وہو حادث بلا مریۃ فان قیل لم یکن فی الازل من ہو متہیئ لفہمہ فلما قصد افہام من ہو متہیئ لفہم لایقتضی حضور المتہیئ لہ عند القصد بل عند الافہام بالنقل ومثل ذلک مایرتب الاب کتابا یقرأہ الابن الصغیر عند البلوغ فذلک الکلام مقصود منہ افہام الابن مع ان الابن غیر متہیئ لفہمہ فی ذلک الوقت **قال** ومعنی تعلقہ بافعال المکلفین تعلقہ بفعل افعالہم **أقول** خواص النبی علیہ السلام کما یحتاج الی حمل الافعال علی معنی التنجیز فکذا یحتاج الی حمل الکافرین علیہ کما اشارۃ الیہ تارۃ بقولہ بالبس بفعل المکلف واخری بقولہ والنفی خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف من حیث ہو فعل المکلف وکان الشارح انما لم یصرح بہ لعدم ظہورہ بعد التصریح بالاصل واما وجہ افادۃ العبارۃ بہذین المعنیین فہو ان بیع کما اذا عرف بالام قد یبلغ عند معنی الجنسیۃ ویراد الجنس فی بعض اطلاقہ علی الواحد فکذا اذا اضیف الی صرف کذلک یراد بہ فلک کما تقرر فی موضعہ فاندفع ماقالہ الفاضل المحقق فی شرح المختصر لا یقال فضل المکلف لکان حسن لتقابل ملایم من احکامہ کما خص المنبی علیہ السلام المخلص من جمیع ماذکر من الاصل الی الآخر وان الحکم خطابہ تعالی الاتی الواحد فی ذاتہ المتعدد بحسب تعلقہ بجنس فعل من جنس المکلف وہو اظہر من ان یخفی وان یخفی علی من قال انہ یدل علی انہ ذہبہا الی ان ہہنا خطابات متعددۃ تتعلق کل واحد منہا بفعل من افعالہم ثم قال لکنہ مناف لما سبق منہ ان الخطاب ہو الکلام النفسی فانہ صفۃ واحدۃ ازلیۃ قائمۃ بذات اللہ تعالی واذا الخطاب سواء تعلق بشیء

یعنی الافعال فالتعلق بالافعال ہو لاغیر قال اذ مبنی التحریر الاباحۃ الفعل والترک آہ اقول ہذا التقریر لا یخلو عن الاشارۃ الی ما یتبع فی الخاطرین حد الاباحۃ من الاحکام التکلیفیۃ عدول عن المناسبۃ اذ لا تکلیف فیہ اصلا ثم قال بعض الصواب ان یقال الحکم اما التکلیفی او تخییری او وضعی وذلک لان نسبۃ حکم الی تکلیف لا یقتضی کونہ مبطلا بہ بل یجوز باعتبار سلب التکلیف عن طرفی فعل المکلف کما یقولون بہ العبارۃ تستدیر والاشکال علی الاستاذ ابی اسحق حیث جعل الاباحۃ تکلیفا وان اجیب عنہ بما فی الحاشیۃ فی موضعہ قال والحکم حادث لکونہ متصفا بالحصول اقول یعنی الحکم حادث لانہ متصف بالحادث وکل ما ہو متصف بالحادث فہو حادث اما الصغری فلکونہ متصفا بالحصول بعد العدم وکل ما یتصف بہ فہو حادث اذ لا معنی للحدوث الا ذلک واما الکبری فلما تقرر فی علم الکلام ان القدیم لا یتصف بالحوادث فظہر ان الشراح اقاموا دلیل الصغری مقامہا وترک الکبری لاتفاء تبقرر بہا فی الکلام قال والمصنف اہمل فی تفسیر الخطاب الوضعی وذکر المانعیۃ قال ابن الحاجب ان کل من السببیۃ والشرطیۃ کما انہا من الوضعیات بالاستقراء فکذا المانعیۃ منہا بالاستقراء ولانہا فی تلازمہم الشرطیۃ باعتبار فاذا کان لما استقر اوشتملا کان اللائق بمقام التفسیر ان یصرح بالوضع فیہ فاذن الصریح بما فیہ اکتفی بما قال فی المتن فی ضمن الحکایۃ عن الغیر فحینئذ فقد اہمل فی التفسیر ذکرہا بلا خطاء فبطل اولا ما قیل انہ لم یفسر الخطاب الوضعی بان ہذا سبب او شرط والمانعیۃ فی حقیقۃ شرطیۃ ضدہ فان مانعیۃ النجاسۃ بشرطیۃ الطہارۃ فلم یہمل سفیا فانیا ما قیل انہ لم یہمل بل اکتفی بما سبق فی المتن من ذکرہ اجمالا بقولہ ونحوہا نعم یرد علی الشارح ان کون الشیء رکنا او دلیلا او علامۃ من الوضعیات ایضا فما وجہ الاقتصار علی المانعیۃ قال فاجاب الاشاعرۃ عن الاول اقول ہذا الجواب لیس کما ینبغی لان فیہ تسلیما من الاشاعرۃ ان المراد بالحکم ہہنا ہو الحکم القدیم وہو لا یناسب غرضہم الذی ہو بیان الحکم المتعارف بین الفقہاء المنقسم تارۃ الی الاقسام الخمسۃ من الوجوب فیہ وما اخری الی غیرہ ولہذا قال صاحب المنہاج ولا بد للاصولی من تصویر الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتبیینہا وسیأتی تحقیقہ فی توجیہ اعتراض المصنف انشاء اللہ تعالی فلو اجاب ہہنا بمنع تقدم الخطاب بان یراد ما خوطب بہ کان مناسبا لما سیأتی ولم یرد شیء قال وعن الثانی بان او ہہنا لتقسیم المحدود اقول یعنی ان ما ذکر او فی بعد ان اوذی الی تقسیمہ فباطل لعدم حصول التصور حح وہو التعریف وان اوذی الی تقسیمہ فہی جائزۃ الاخلال بالتعریف ثم قیل ان تناول التقسیم لفظ من لفظ الحد فہو تقسیم للمحدود والا فہو تقسیم للحد کما اذا قیل الجسم ما یترکب من جوہرین فصاعدا او ما لہ ابعاد ثلثۃ یکون تقسیما للحد قال وانت خبیر بانہ لا توجیہ لہذا الکلام اصلا آہ اقول اعلم ان الاشاعرۃ فی ہذا المقام ثلاث فرق علی ما ذکرہ المحقق عضد الدین فی شرح المختصر منہم من لم یسم الوضع حکما ومنہم من سماہ حکما واورجہ فیجعل الاقتضاء اعم من الصریح والمصنف ہہنا لم یذکر الفرقۃ الاولی واختار مختار الثانیۃ وروی مختار الثالث بان الحکم الوضعی مفہوم وہو خطاب بان ہذا سبب ذلک ونحوہ والحکم التکلیفی مفہوم آخر مباین للاول وہو الخطاب المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر وانما حکمنا بالمباینۃ بینہما لان الاول بالمفہوم منہ تعلق شیء بشیء وہو لازم لہ والثانی بالمفہوم وجوب فعل ونحوہ وہو لازم لہ واللازمان متباینان وقد تقرر ان تباین اللوازم یلزم لتباین الملزومات مثلا فی ایجاب الصلوۃ لدلوک الشمس بقولہ تعالی اقم الصلوۃ لدلوک الشمس حکمان مختلفان فی الحقیقۃ ایجاب الصلوۃ وجعل الوقت سببا فالخطاب الذی تتعلق بالقائمۃ الصلوۃ یصدق علیہ انہ خطاب یتعلق بفعل المکلف بالاقتضاء والخطاب المتعلق بالدلوک فانہ لا اقتضاء فیہ نظرا الی المتعلق بہ نعم قد یقارنہ خطاب فیہ اقتضاء وبہ یجوز ذلک لا یمنع حد الجنس کما لا یخفی قال ومثل قول المعز ولزوم احدہما الآخر فی صورۃ آہ یعنی لزوم الوضع للتکلیفی فی صورۃ یوجد فیہا الدلالۃ علی التعلق لا یمنع علی اتحاد مفہوم ما یجب الخارج کما ہو حکم المتساویین والاخص مع الاعم بدل علی تغایر المباینۃ بینہما او اللازم ہو الخارج المحمول تقدم تقریرہ فی موضعہ ان اللازم فی الجسم محمول وغیر محمول کلزوم الاضافۃ لطلوع الشمس فظہر مما ذکرنا امور الاول ان کلام المصنف ہہنا لیس مع الفرقۃ الاولی فلا ندفع بہ الاعتراض الاول الغائی ان الحکم الوضعی مباین للتکلیفی فلا یدفع بہ الاعتراض الثالث ان المراد بقولہ لان المفہوم من الحکم الوضعی الخ قد عرف سابقا کلا منہما ملازمی الحکمین لبیان المباینۃ بینہما ولہ ان اقال المفہوم من الحکم الوضعی والمفہوم من التکلیفی لم یقل مفہوم الحکم الوضعی ومفہوم التکلیفی فلا یدفع بہ الاعتراض الثالث فتظر انہ لو قال المفہوم منہ تعلق شیء بشیء لم یحسن بل لم یکن تکلیف ان یکون المعنی ذلک فلیتامل فانہ دقیق وبالقبول حقیق قال وذکر فی بعض المختصرات ان الحکم آہ اقول قد عرف صاحب المنہاج اولا بالتعریف المذکور ثم اورد ما ذکرہا علیہ مع جوابہ ثم قال ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتبیینہا لا جرم رتبناہ علی مقدمۃ وسبعۃ کتب اما المقدمۃ ففی الاحکام ومتعلقاتہا وفیہا بیان الاول فی تعریف الحکم خطاب اللہ تعالی آہ فذہب الخارج الی ان الحکم اشارۃ الی الحکم الشرعی المسود یعنی انہ لیس الحکم المذکور فی تعریف الفقہ بل ہو فی ضمن قولہ من تصور الاحکام او قولہ ففی الاحکام وظاہرہا شرعیۃ ویدل علی ما ذکرہ الاول تصریح المحققین من شراحہ ان المعرف ہو الحکم الشرعی الغائی ان مراده لو کان المذکور فی التعریف لما وسط بینہا بالامور الاجنبیۃ الثالث ان سوق کلامہ حیث قال ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتبیینہا ینادی بالعلی الصوت ان المقصود من التعریف بیان المعلومات التی ہی الاحکام الشرعیۃ لا بیان قید فی التعریف ما قیل اولا لان بعض اصلہا والنافع فیہ لما عرف اصول الفقہ فی تصانیفہ بقولہ معرفۃ دلائل الفقہ اجمالا آہ والفقہ بقولہ العلم بالاحکام الشرعیۃ آہ اورد وعقیب ذلک قولہ ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا فتبیینہا وجعل تتمۃ الکلام ذریعۃ الی بدایۃ البحث بتعریف الحکم فحرر بخطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین فسیاق کلامہ دلیل واضح علی ان الحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ عندہ ہو الحکم المعرف بالخطاب المذکور وقول المعز لما عرف الفقہ بالعلم بالاحکام الشرعیۃ وجب تعریف الحکم وتعریف الشرعیۃ جاز علی سنن کلامہ اذ ہو مقصد ونقل کلامہ وشانہ ان اطلاق لفظ الحکم فی کلام ذوی البصائر ... واذا لو تعرض لعشر تعریف الفقہ وہو ... الاشاعرۃ فکلام المصنف

حق لا دافع لوجوده وعدمها لهما بل يتساويان فليتامل **قال** قال المصنف اذا كان هذا كذا فان **قوله** يعني ان المصنف قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم ان هذا تعريف للحكم الما خوذ في تعريف الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعي عند البعض الآخر يفهم اذا كان هذا تعريفا للحكم اي الحكم المصطلح فيمضي الشرعي في تعريف الفقه بانه وقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا اخر حتما لوجوب الايمان ونحوه افلو حمل على معنى ما ورد به خطاب الشارع لم يفد مضى زائدا لحمل الحكم المفسر بخطاب الله تعالى وحاذا كان كذلك فالمراد بالحكم الشرعي نفس الشرعي الذي جعل مافي التعريف مع وصفه مجملا ما ورد به خطاب الشارع لا يتوقف على الشرع لان الحدود الذي هو الحكم الشرعي يكون اخص من الحكم الذي هو خطاب الله تعالى لتناول الحد مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا تناوله وحينئذ اي حين اذ قيد بالشرعي بمضى الوقوف على الشرع لعدم الوقوف الايمان على الشرع كما سبق **قال** واحكم على هذا اسناد المراد الخ **اقول** يعني ان الحكم المذكور في تعريف الفقه على تقدير ان يكون التعريف المذكور للحكم تعريف الحكم الشرعي سناد امر الى آخر اخطاب الله تعالى المتعلق اه لانه لو اريد ذلك لكان ذكر الشرعي في تعريف الفقه مكررا لما سبق ان الشرعي متى قوبلهم الحكم الشرعي على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى **قال** اي تعريفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لئلا يكون الحد اعم من المحدود فاذا اريد بوجود الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب الشارع مكررا بالضرورة لانفهامه من الحكم حينئذ اذ لا يكون ان يراد اجابة الشريعة الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان المفروض ان التعريف بالمعنى الاعم للحكم الشرعي فتعريف ما مثل اذا كان الحكم الماخوذ في تعريف الفقه بمعنى الخطاب المذكور كان الشرعي داخلا في مفهوم الحكم الماخوذ في تعريف الفقه فهذا الشرعي داخل في المفهوم فيكون بمعنى ما اورد به خطاب الشارع وذا لا ينافي ان يكون الشريعة المذكورة في تعريف الفقه مريحا بمعنى التوقف على الشرع فلا يلزم التكرار **قال** والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب **اقول** مراد المصنف من هذا الكلام التوطئة لما يرد الاعتراض لما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف ان يكون استعمال الفقهاء الحكم فيما ثبت بالخطاب بطريق المجاز وجه بان المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجازا في المفروض ان الاستناد فاما فيهي مجازا لغويا سواء كان شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا كما تقرر في مباحث الحقيقة والمجاز الغويا لان المصدر وهو احكام طلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا اثر للخلوق فانه اثر للخلق يترتب عليه **قال** اخارة الى اعتراضات على التعريف الحكم مع اجوبة عن المتقدم **اقول** حاصل الاعتراض الاول ان هذا تعريف للمباين لان الحكم المعرف صفة فعل المكلف والخطاب المعرف صفة الله تعالى فاعتبار كونه كلاما وصفته هما متباينان بالمرتبة وحاصل الجواب الاول عنه منع المباينة نظرا الى الواقع والاستعمال وحاصل الثاني تسليمها نظرا الى الواقع ومنعها نظرا الى الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعهما نظرا الى الواقع بناء على الاتحاد بالذات بمنع كون الحكم صفة فعل المكلف ولو سلم صحيحة على ما نقل عنه ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى لا مرية تتعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير لافهامه اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعالقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب الوجوب متحدان في الموصوف الذي يقوم بان بوصفه اي متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قبيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية اشتقاد صفة للفعل من المفعول ثم بالايجاب بالذات واعترض عليه بانه لا يتحقق حينئذ فرق بين الحكم والدليل لانه نفس قوله افعل واجيب بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه والمصدري والدليل هو القول اللفظ المناسب لمعنى المفعول واعلم ان هذه نكتة ذكرها المحقق عضد الملة والدين كانه قصد فيها الرد على ابن سينا حيث اطلق القول في الشفاء بان التاثير واحد بالذات متباين بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وامثال ذلك واحد بالذات مغاير بالاعتبار فليتامل **قال** الاول ان المقصود تعريف الحكم **اقول** اعلم ان الاشاعرة انما اوردوا في كتبهم الاصولية الاحكام لكون معرفتها من المبادي التصورية لعلم الفقه قال صاحب المنهاج والمبادي للاصولي من معرفة الاحكام ليتمكن من اثباتها تمام لفقيها وقال ابن الحاجب واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام وقال شارحه المحقق واما الاحكام فالمراد تصورها بالان المقصود اثباتها وتفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب والا لتنا اثباتها او ينفي انما هو من آثار الخطاب لا هو نفسه ثم ان الذاكرين الحكم لهذا الغرض لم يذكروا ما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة جوابا عنه بتسليم قدوم الحكم كما نقل عنهم الشارح سابقا والظاهر ان مراد المصنف الاعتراض عليهم والا فمتى سمعهم بانهم بعد ما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه بالخطاب القديم كما اعترفوا به في الجواب عن اعتراض المعتزلة فحمله بعيد ثم يظهر مما سنذكر في كل من الاجوبة الثلثة المذكورة ههنا الاول فلان فيه اعترافا بالتجاذل المقبول عندهم فان صح هذا بطل ذلك وان صح ذاك بطل هذا واما الثاني فلانه ان اراد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فلا سلم فلا كيف يصح حمل الآية حقيقة فنيا بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان اراد انه ذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمنا له لكنه لا يفيد كما لا يخفى واما الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت انه لا مناسب للغرض والاتحاد بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد بل ان التعرض للحكم في الاصول انما هو لكونه صفة لفعل المكلف لمناسب الغرض عليه ان لا يكون حقيقة ولا ضير فيه اذ لا دخل لما في المقصود فيكون بمبنيا على التغاير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وايضا ان اراد بقوله ليس للفعل منه صفة لفعلها حقيقة كانت او اعتبارية فلا سلم ذلك بقوله فان القول ليس لمتعلق منه صفة متعلقه بالمعدوم قلنا ذلك لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة لفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد يأثم المكلف وان اراد به ان ليس لصفة حقيقية

سلبناه لكنه لا يفيد لان المقصود تتميم بكونه صفة اعتبارية كما سبق **قال** هذا السوال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف **اقول** يعني ان السوال لعدم الانعكاس لا يرد على مذهب الشافعية لانا نمنع ورود انه عرفوا باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي ويكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك اما الاول فلانهم يعرفون بان الحكم بالنسبة الى الصبي وجوب الحج من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي قوله ثم لا يخفى اي بعد ما علم ان الحكم لفعل الصبي فحرى على ان ليس ههنا الا تعلق الحق بماله او ذمته وظاهر ان شيئا منها لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل تعلق الحق بالذمة او المال لا يقال تعلق الخطاب بتعلق الحق بهما تعلقه بالافعال في المال لان منشاء التعلقة متعلق عن معنى قولهم لا يخفى فانه رفع به رد المصنف ثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واد اور الولي حكم آخر ترتب عليه والما الثاني فلتصريحهم الضمني بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل الماتي به موافقا لما امر به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا لذلك ظاهرا نعم الامر فان بالشرع بل بالنقل فكون الشخص مصليا كالمتكبر كالصلوة واذا لم يكن الصحة والفساد من الاحكام الشرعية لم يكن جواز البيع منها ايضا لان معنى جوازه صحته او امتثاله كون صلوته مندوبة فهو ان الولي يحرضه على الصلوة وليا مرها فرجع ايضا الى فعل الولي فاندفع ايضا بما ذكره المصنف او الجواب انه لا يفيد في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونه نماسنده وبالجملة ذكره ايضا بما ذكر سوى كونها مندوبة انما الاول فظاهر واما الثاني فلان انظار المزبورين لما وردوا به الشرع او مخالفا له كونه كذلك بالنظر الى الاثم بفعل وذلك لا يصح في حق الصبي اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع كما عرف في الوجه الاول ولعل هذا هو الذي في تاخير الشارح الجواب عن الرد اولا وعن جواب عن الرد ثانيا وههنا الجواب الاول ان الآمدي صرح في الاحكام بان الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الشرعية فكيف لا يكون من الاحكام الشرعية فان قيل قد رده ابن الحاجب بانها امور عقلية لان الصحة اما كون الفعل مستقطا للقضاء واما موافقة امر الشارع والبطلان والفساد نقيضها قلنا ما ذكره مختص بصحة العبادات وفسادها وكلامنا في المطلق ومع ذلك ليس مستقيما كما اشار اليه المحقق لانا نجد ورود امر الشرع بالصلوة بالتيمم مع تمكنه من الماء صحيحة اغير صحيحة بمعنى كونها مستقطا للقضاء اولا لا لو توقيت من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة المتيمم العاصي وفاقد الطهورين في المغلوط والاعمى المتحري اذا صلى الى غير القبلة ثم تبين خطاؤه والبطل المتغير تحريمها والبطل المتغير تحريمها لا يسقط كصلوة المتيمم اذا رؤى لعذر عن استعمال الماء قبل خروج الوقت ذلك بمجرد النقل الثاني ان فيما ذكره خلط الاصطلاح فان كون الصحة والفساد عبارتين عما ذكر انما هو مذهب المتكلمين لا مذهب الفقهاء من الشافعية فعندهم ان الصحة كون الفعل مستقطا للقضاء والفساد بخلافه صرح بذلك شيخهم وقد عرفت ان الثاني لا شرعي وان لم يكن الاول كذلك الثالث ان المتبادر من قولهم كون الشخص مصليا او تاركا للصلوة انما هي الصورة ظاهرا بالنقل وليس كذلك لانها حسيان يعرف بالحس لكن ان سلم بانها ايضا يعرف بالنقل لكن بواسطة الحس الرابع ان الصحة والفساد في العبادات غير هاهنا في المعاملات اذ هما في الاول ما قد عرفت على اختلاف وفي الثانية عبارتان عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها وهو هنا في صحة قوله ويعني جواز البيع صحة الزامه مبني على الاتحاد كما عرفت في تقريره انحاس ان الصبي تباب على صلوته ولا عاقب على تركها كما تقرر عندهم فلا حاجة للتوجيه بالتاويل المزبور ان التوجيه الذي ذكره هو الاولى عليه كون صلوته مندوبة باحدى الدلالات الثلث فكيف يكون معناه ذلك في الجواب معناه موقوف على مقدمتين الاولى ان المرجو والمندوب كما انهما ثبتيان بامر الشارع كذلك ثبتيان بامر غيره كالولي الامر والمولى ومن اوجب الشارع طاعته الثاني ان الصبي المميز وان لم يكن اهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الآمدي ان الصبي المميز وان كان يفهم بلا فهمه غير المميز فهو قائم على الكمال والعقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما خاطبا مخلقا لعباده وعن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما توقف عليه التكليف لكنه اهل لفهم خطاب الولي كما قال فيه ايضا ان الامر بصلوة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هنا كلامه واذا عرفت المقدمتين عرفت ان كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضي شيئا منها كونه مامورا من قبل الشارع اذ اهل يجوز كل منهما بامر المولى المامور به من قبل الشارع ومعنى كون صلوته مندوبة من قبل المولى لا الشارع فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال **قال** ان قيل الامر حقيقة في الوجوب كما تقرر فينبغي ان يجب على الولي بامر الصبي بالصلوة ويقتضي ان يجب على الصبي الصلوة بمقتضى امر الواجب باطاعة الامر حقيقة في التكليف الغير عند الشافعية كما سياتي في موضعه انشاء الله تعالى فلا كلام عليه **قال** الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت **اقول** في كل من السوال والجواب بحث اما الاول فلانه ساقط عن اصله لان المراد بخطاب على ما زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى والاثر الثابت بالخطاب التكليف المنقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل واما الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياس صوابا ليس كذلك فان كل مجتهد يسيطيه ويصيب اللهم الا ان يقال كون مظهر الحكم اعم من ان يكون بحسب الواقع او ظن مجتهد **قال** والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى **اقول** فيه بحث لانه ان اراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلي فلا وجه لتخصيص السوال بهما لان القول ان ايضا كاشف عن الخطاب الازلي وان اراد بالخطاب اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان السوال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى كما تقرر بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة واجماع الامة الكواشف عن ذلك الخطاب وقد اعدت الثلثة اصلا مطلقة وجوها اصل من وجه دون وجه كما سياتي انشاء الله تعالى **قال** وتقابل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه **اقول** يعني ان المصنف قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فيجيء هنا ذكر العلمية زائدة التبعية لان فائدة ذكر العلمية هو خروج مثل الايمان ومثل وجوب الاول خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء او التخيير وحينئذ لا يتاتى ان مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعي فان عدم الاقتضاء او التخيير لمثل ذلك عنه بذلك القيد لتناوله ايضا والاقيد خل بقيد الوضع **قال** لانا نقول نمنع ان الحرج

بقید العلمیۃ قال ثم بحث ان یوم خروجہ بہا انما یلزم اذا لم یکن معنی العلمیۃ ما یتعلق بفعل الجوارح فکانہ بنی الجواب علی عبارۃ السائل حیث قال وجوب العمل یقتضیہا وظاہرہ ان لیس العمل ہہنا بمعنی العلمیۃ فی تعریف الفقہ لانہ انما یقتضی وجوب الاستدلال بہا والاتیان بوجوبہا وانما یقتضی وجوب الاستدلال والفعل بموجبہا اعم من فعل القلب والجوارح اذ لا دلالۃ لہ لا یقتضی العمل بالجوارح الیتہ وذلک ظاہر وانما قولہ ویمکن ان یقال یعنی فی جواب قولہ والقائل ان یقول یرد علیہ ان العلمیۃ حینئذ ان کانت بمعنی یتعلق بفعل الجوارح فلا وجہ لتخصیصہا بالخروج مثل جواز الاجماع ووجوب القیاس بل یخرج الیقین ووجوب العمل بمقتضی الثلثۃ لما عرفت انفا وان کانت بالمعنی الاعم فلا یفید اخراج ما ذکرہ لانہ مندرج فیہ کما لا یخفی وعند الاشاعرۃ ما ورد بہ خطاب الشارع آہ ہذا رد لکلام المص وتقریرہ ان مافی العبارتین عبارۃ عن حکم العقل وقد تقرر عندہم ان الاحکم للافعال العقلا قبل ورود الشرع فیکون قولنا ما ورد بہ خطاب الشارع وما لا یدرک لولا خطاب الشارع فی المال واحد بالضرورۃ فلو کان خطاب اللہ تعالی تعریفا للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ علی ما زعم المصنف للحکم الشرعی مطلقا لکان ذکر الشرعی مکررا البتۃ سواء فسر بما ورد بہ خطاب الشارع او بما لا یدرک لولا خطاب الشارع فلیتامل فیما اخذ فیما من غفل عن ہذا فقد کثر مما ہناک قال واقول انما یلزم ذلک لو کانت ہذہ الاحکام اقول یمکن دفعہ بان ما ذکر من التوضیح والجود ونحوہما وکذا اضداد ہا کالمستعمل فی الملکات النفسانیۃ والاخلاق الباطنیۃ کذلک تطلق علی آثارہا التابعۃ لہا من افعال الجوارح بحیث یحکم فی الاول بان الاحکام المتعلقۃ بالامور المذکورۃ غیر عملیۃ وارادہا تلک الملکات والاخلاق بقرینۃ قولہ تارۃ ای الاخلاق الباطنیۃ والملکات النفسانیۃ اخری کالزہد والصبر والرضا وحضور القلب فی الصلوۃ ونحو ذلک وبہذا اراد بہا آثار تلک الامور بقرینۃ قولہ حسن بعض الافعال فیما یعد کان عقلا وتوضیحہ الاول یتوقف علی خطاب الشارع فالاولی لا یکون من الفقہ بل ہو علم الاخلاق فان من اظہار ان الملکات النفسانیۃ والاخلاق الباطنیۃ لیست الافعال قال المصطلح بین الشافعیۃ آہ اقول قال الامام فی المحصول انا قولنا لا یعلم کونہا من الدین ضرورۃ یحترز عن العلم بوجوب الصلوۃ والصوم مثلا فان ذلک لا یسمی تفقہا ظاہر عبارتہ مشعر بان ذلک التقیید اذا لم یذکر لزم ان یسمی العلم بما ذکر تفقہا ولذا اعترض علیہا المصنف لکن الشارح اخرج عامۃ ان اظہر ان معنی لا یسمی تفقہا لا یدخل فی مسمی الفقہ ولا یخفی ما فی اصطلاحہم بقرینۃ ما صرح بہ فی قید العلمیۃ انہ احترز عن العلم بکون الاجماع والقیاس والخبر الواحد حجۃ فان کل ذلک احکام شرعیۃ مع ان العلم بہا لیس من الفقہ ثم الدلیل علی کون اصطلاحہم ہذا ما ذکرہ الامام الغزالی فی الوسیط والامام الرازی فی المحصول والقاضی البیضاوی فی غایۃ القصوی والعلامۃ الشیرازی ومن تبعہم فی شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنہاج بل سرہم ان قولنا المکتسب من ادلتہا التفصیلیۃ احتراز عن العلم بوجوب الصلوۃ والصوم والحج والزکوۃ وما اشتہر کونہ بالضرورۃ ومرادہم بما اشتہر ما اشتہر فی زمن المجتہدین لان کلا من الضرورۃ والاستدلال انما ہو بالنظر الیہم فلا عبرۃ بالاشتہار فی غیر زمانہم فمن لم یدرک ما ذکر نا حتی تکلف علی الشارح ومن تبعہ فی الاصطلاح علی الامام فقد تصدر عن درک الحق ونیل المراد وتعجل علی نفسہ بالنیابۃ والغوایۃ والحرمان بالرتبۃ عن الدرایۃ والروایۃ قال بان المراد بالاحکام اما الکل وہو ظاہر اقول قیل ہہنا قسم آخر محتمل وہو ان یراد بعض معین لیس لہ نسبۃ معینۃ الی الکل کالعشرۃ من المائۃ مثلا وہو باطل لانہ مندرج فی القسم الرابع لانہ داخل تحت المطلق اذ الاطلاق لیس بقید ہناک قال فلا یعلم احکامہا جزئیا آہ اقول ای لا یعلم حکم کل حادثۃ معینۃ من جزئیات الحوادث بانہ الوجوب او الحرمۃ او غیر ذلک لانہا حان تناہت فی نفسہا کما سبق لکنہا من الکثرۃ بحیث لا یحیط بہا القوۃ البشریۃ ولا کلیا تفصیلیا ای لا یعلم حکم کل حادثۃ جزئیۃ من جزئیات ہذا النوع من الحوادث وحکم کل حادثۃ جزئیۃ من جزئیات ذلک النوع منہا بانہ الوجوب او الحرمۃ او غیرہما لانہ موقوف علی ان یعلم تلک الانواع اجمالا متمیزۃ للافراد ولا وجود لہا بحیث یمکن تحصیلہا لان الحوادث من الاختلاف بحیث لا یدخل تحت الضبط والحصر فلا تحصل تلک الانواع بالضرورۃ قال والثالث فلان الکل مجہول للمیۃ اقول یعنی ان کمیۃ الکل مجہولۃ لما عرفت انہ لا یحاط ولا یدخل تحت الضبط ولا شک ان الکل یکون بکمیۃ الکل بہذا الوجہ یستلزم الجہل بکمیۃ الکسور المضافۃ الیہ من النصف وغیرہ بالضرورۃ ولم یذکر ہہنا الوجہ صریحا اتکالا علی ما سبق قال وہنا آہ اقول ای استلزام جہالۃ کمیۃ الکل جہالۃ کمیۃ الکسور المضاف الیہ یظہر ابتداء لا یصح ان یراد اکثر الاحکام لانہ عبارۃ عما فوق النصف وہو ایضا مجہول لانہ انما یعلم یقینا ما علم حکمہ کل بان یوخذ بالفعل ویدخل تحت الضبط والحصر بوجہ من الوجوہ المعتبرۃ والاحکام لیست کذلک لما عرفت فاحتمل ما قیل ان الجہل بنصف الشیء یستلزم الجہل بالکل آخر الشیء کما فی مقدار حنطۃ جہلنا قفیزین بالتعیین فانا نعلم ان ہذا القسم نصفہ بالتعیین وہو ما یعلم جزما لان ہذا القسم اکثر وہو موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما عین فیہ من الاحکام فیکون قیاسہا علیہ قیاسا مع الفارق قال وہہنا بحث وہو ان من الاحکام آہ اقول حاصلہ ان جہل کل الاحکام مقابلا بالکل واحد منہا غیر صحیح اذ صور تہ کل الاحکام معرفۃ کل واحد وبالعکس غایۃ الامر ان یتعسر فی الاولی ضوابط حاضرۃ لہا دون الثانیۃ وبمجرد ذلک لا تتیسر ان بحیث یختلف حکمہا فان اوعی المراد فیہا والتزم ان معرفۃ جمیع الاحکام اعم من معرفۃ کل واحد ولو البعض فقط فعدم تناہی الحوادث لا ینافی ذلک ولا یصح عدم ارادتہ بجواز ان لا تتناہی فی نفس الامر وتحصیل المقصود فی ضمن البعض المذکور فان قیل لا وجہ لالتزام المصنف ذلک لانہ ان اراد بکونہ اعم العموم المطلع یبقی قولہ بعد تخصصہ ولا یرد کل واحد عبثا لان الخاص ینتہی بانتفاء العام وان اراد بہ الشمول عدم تناہی الحوادث کیف لا نیا فیہا قلنا المراد الاول ولا عبث فی کلامہ لان الخاص لئن کان ینتہی بانتفاء العام لکن ارادۃ الخاص لا ینتہی بانتفاء ارادۃ العام والمنتفی ہہنا ارادۃ العام لا ہو قال واظہر انہ اراد آہ اقول ہذا جواب عن البحث بانیاب المغایرۃ بین الکل وبین کل واحد لیصح التقابل بینہما الا ان فی قولہ حینئذ علی بحثا وہو ان التعلیل لا یدخل لما فی تعیین ہذین المعنیین اما الاول فلان الحوادث لا تتناہی غیر قابلۃ بحسب انہا لا تدخل تحت الضبط والحصر فما وجہ عدم الاحکام المتناہیۃ الی الاتیۃ واما الثانی فلان الوقوع والدخول فی الوجود علی التفصیل لیس بلازم فی ثبوت الادری بجواز ان یثبت بالنظر الی الاحکام المعروفۃ الوقوع فلو قال والظاہر انہ قصد بالکل مجموع الاحکام سواء کانت المائۃ او الاتیۃ او الاتیۃ فقط وبکل واحد ما یتلفت الیہ ذہن المجتہد سواء وقع او لا حیث علل اولا یرد شیء علیہ قال ولما اجاب

ابن الحاجب اقول اراد بيان ان قول المصنف والالتفيد للكل اورد على ابن الحاجب لكنه لوح في ابناء تقريره الى ان في اعتباره تسامحا بالان المفهوم ههنا ان يريد ابن الحاجب بالاحكام التفيد لذلك وتحريره ولما فسر التفيد بكون الشخص آه اشارة الى ان قول المصنف ولا يراد ان يكون بحيث آه وتفسير ابن الحاجب التفيد بما ذكر من وجوه اربعة راجعة الى الشارح عن كل منها تكمين رد الاول والرابع الى الاول فبان معنى التفيد اذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يكون منعه كون عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء مدة حيوته منافيا لما له بالمعنى المذكور بعيد او المذكور ان في عرض السند لا يصلي ان السند يفيد فلان تعارض الادلة لا يقتضي الجهل للحكم كما ذكر الشارح في بحث المعارضة والترجيح لا يحصل بتحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الراي الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين لان رفعهما بالحكم كما يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين واما الطائي فلان المانع اذا يزيل وتة الحيوة فعدم تيسر بعض الاحكام مثل ذلك المانع لم يكن شافيا للتفيد والصحيح بالمعنى المذكور واما قوله او معارضة الوهم والعقل آه فمرتبط بقوله او للنظام في الاجتهاد ولا كلام فيه واما رد الرابع فبان استعمال العلم في الملكة وان كان غالبا لكنه اذا اطلق ولم يقيد كما ههنا متبادر الى الذهن عند الاطلاق والتحقيق ان معنى الحقيقة للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق المعلوم وله تابع في الحصول لكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد تطلق لفظ العلم على كل منهما اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا فاذا ذكر لا يتعرض لكونه حقيقة او مجازا ارادة كل من الثلثة يجب المصير الى احد الاول فان قيل تبين ان الاول هو الملكة لا تراد بالعلم لكن لم لا يجوز ان يراد بالعلم الاحكام مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب نظرا الى الحدوث او العكس نظرا الى البقاء قلنا لان المجاز لا يذهب اليه من قرينة تمنع الحمل الحقيقة وترجح الجازي وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف لا دلالة اللفظ عليه اصلا فان قيل قد منع المصنف ههنا ارادة المعنى القريب من الحكم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف مع ملكة الاستنباط هما اراده بها فكيف يريده ههنا وما اورده علينا فوار وعليه ثمة والدفع قلنا الاوجه ان مراده بملكة الاستنباط ثمة على ما ذكره الشارح ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فاين ذلك من ملكة الاستنباط حكم كل واحد من الحوادث من ادلتها اشتراط ان مراده بالاحكام البعض ولا ضير ههنا لانها ليست بفقه بل شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سياتي فتدبر ولا تكن من الغافلين قال تعريف مخترع للفقه بحيث يضبط معلوماته اقول يعني ان المصنف لما علم بقينا بالتعريف المنقول عن الشافعية بعدم تعيين المراد منه بحيث لم يضبط به جلوعاته اختار تعريفا بعض لها فان الاحكام التي ظن نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها هو جملوعته مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غاية ما شرط لاقتدار الملكة به كما سياتي وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط قال الا انه اذا ظن نزول الوحي اقول هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها متندرة عادة لان نهذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو شان سائر الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة الملكة فلا يليق بمثل الشارح ان يعترض بمثلها على مثل المصنف واما الجواب عنه بان الكل في قوله كل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهي حيث تحلى باللام تفيد الاستغراق المقتضي لشمول الواحد البغير فظاهر البطلان لان شمول للواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده في ضمن الكل ولهذا لم يجز تخصيص العام المستغرق الى الواحد كما حققه الشارح في المطول قال اعتبارها انما تامل برالوحي ولم يبلغ بالفعل الى حد الاجتهاد لم يحصل ذلك الى المجتهد فان ذلك لا يقدح في اجتهاده اذ ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحي اذا وبلغ اليه بعد ما اجتهد يجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا نسخ كثير من احتهاد المجتهدين انهم رجعوا عن اجتهادهم بعد ما بلغ اليهم الحديث قال اي العلم بانه شرط كونه مقررا لملكة الاستنباط اقول يعني ان يكون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروطا بكون ذلك مقررا للاستنباط ثم ان اللام في الاستنباط عوض عن الاضافة اليه وهو اما الفروع القياسية او الاجتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضمير بنبغي راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة اخذ منها الاحكام القياسية تعميما على الثاني الى الادلة فان الاحكام انما تؤخذ منها والاول اوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحي فهم المجتهد اياها من عبارة او اشارة او اقتضاء وسوا كان الوحي من اقسام الظهور او الخفا وعلى اي تقدير لا يحتاج الا الاحكام القياسية وعقيل ان يراد بفهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيسبقه مع الاحكام القياسية سائر الاحكام المجتهد المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد قال فان قيل السائل انما قوله الذي تحقق نزول الوحي بها ملاحظة التقرير ان القياس منظر لا مثبت فينبغي ان يكون السائل القياسية مما لم تحقق نزول الوحي بها وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا يتحقق في رفع السوال المصير الى ما ذكره اولا والتقييد بكونه لا بتوسط القياس قوله لانه في الواقع خالي الظهور للمجتهد السابق انما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع قال ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح اقول الجواب عن الاول انه ان اراد بالخصوص التعيين الشخصي فلا نسلم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلي يوجد في ضمن افراد كثيرة لعلائه على ما تقرر ان اسماء العلوم اعلام جنسية والمراد النوعي سلمناه لكنه يخالف مانسب الى المصنف من القول بانه اسم لمفهوم كلي واما تبديله بجب الايام والاعصار فامر ضروري لا بد منه الاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كان فقيها في وقت نزول بعض الاحكام بعده كما ذكر المصر فيكون علما فقها بالضرورة وبعد ما نزل بعض آخر منها علما يتبدل علما بالزيادة واذا نسخ منها وعلمه تبدل علما بالنقصان فتجرج الاحكام عن المشروعية وكل ذلك معروف لا ينكره مشهور لا يستره واما البحث الثاني فحاصله ان المصنف لما اعترف في الشروح ان علم المسائل الاجماعية شرط الاتي زمن الرسول صلعم الاجماع في زمننا لزمه ان يريد بالتعريف العلم الحاظر نزول الوحي فنقطان لم يكن اجماع وبعده بالفقه عليه الاجماع ان قوله ومثله في التعريفات بعيد والحق انه لا بعد فيه لان شهرة تحقيق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الا بعده سوغ ارادة ذلك المعنى بل استجاده والله الهادي الى الرشاد واما بحث الثالث فمبناه على ان المراد بالفقه المسائل والاحكام المدونة بالفعل وجود وليس كذلك بل المراد الفقاهية والاجتهاد كما اعترف به الشارح حيث قال لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد فخروج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى

فروحی کما سبق فلا یتعلق جهة الی ما تکلف بقوله اللهم الا ان یقال کما لا یخفی واما البحث الذی فحواه منع الحصر بل المراد ظهوره للمجتهد لکن لا بوسط القیاس فنظیر من جمیع ما ذکرنا من المقال ان هذا التعریف خال عن الاشکال والاختلال واعلم ان قول المصنف فالمعتبر ان قوله لا لجعله الفقیه کلام مسبوق لبیان قوله فظهر نزول الوحی بها الصحابة الی قوله علی المستنبطین منهم کلام آخر مستانف لبیان قوله مع ملکة الاستنباط **قال** والصواب ان الفقه فلان اطلق لفظه العلم علیه آه **اقول** حاصل السوال ان تعریف الفقه بالعلم تعریف الشئ بما هو اخفی منه والعلم مساو لبین الظن لانه لا یحتمل النقیض والظن یحتمله وحاصل الجواب منع کون الفقه ظنیا وقد اجاب عنه الشارح رحمه الله بوجهین الاول منهما ضعیف لان احکام القیامة یجب خروجها عن الفقه الموقف فکیف لا یشعر به العبارة واما الثانی فقد قیل علیه النص والاجماع انما یفیدان القطع وان کانا قد لا یفیدانه لعارض ولیس بشئ لان الکلام لیس فیهما من تلک الحیثیة بل فیما ثبتت بهما قطعا مع قطع النظر عن تلک الحیثیة وحاصل الجواب الثانی تسلیم کون الفقه ظنیا ومنع تبادره للعلم المذکور ههنا فانه مشترک لفظا بین ما ذکره وبین المطلق الشامل للظن لم لا یجوز ان یکون المراد ههنا هو الثانی وحاصل الجواب الثالث تسلیم التباین ومنع صحة التعریف بمجهل متعلق الظن وقد رده المصنف بوجهین حکم علی الاول بان صحته علی مذهب المصوبة وبین الخطأ بطریقین رد الشارح الاول بانه یلزم ان یکون الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل بالاحکام والثانی بانه یلتزم ان یکون الاثابت بالنظر الی الدلیل الظنی وان لم یعاقب شرعا فی الواقع قطعیا والحال انک تعلم ان الثابت القطعی مالا یحتمل عدم الثبوت فی الواقع وفی کل من کلام المصنف والشارح بحث اما فی کلام المصنف فلما قد عرفت ان الحکم اعم مما هو حکم الله تعالی فی الواقع او فی اعتقاد المجتهد والاعم یصح تعریف الفقه بالاحکام الشرعیة ثم تعریف الحکم بخطاب الله تعالی آه علی مذهب المصوبة فالمراد بثبوت الحکم فی علم الله تعالی اعم من ثبوته فیه فی الواقع وتبوئه فیه عند المجتهد فالفرق بین هذا وبین مذهب المصوبة ان کل مجتهد یحصل عنده حکم تحریم علی هذا القول بان حکم الله تعالی هو لا ما یخالفه من رای مجتهد آخر نبیا وعلی قولهم عنده تعالی والمصوبة یقولون ان کلا منهما حکم الله تعالی فی الواقع بناء علی قولهم مجتهد والحق عنده تعالی والذی یدل کلام الشارح فلان حاصل اعتراضه علی الاول ان ذلک الاجماع لما کان قطعیا جزم المجتهد بمقتضاه واقتضاه ظنه لو سلم فذلک الجزم الی العلم لوجوب العمل بالاحکام لا العلم بالاحکام انفسها والمقصود هو الثانی وهو غیر وارد لان معنی وجوب العمل بموجب الظن انه یجب علیه الجزم لوجوب ما دلت الامارة علی وجوبه وجزمه ما دلت الامارة علی حزمه وبهذا فان الشارح جعل ظنه مناطا للاحکام وعلته لها کما جعل الفاظ المقود مثلا علامة علیها واتجاهها فتحقق ظنه بالوجدان علم قطعا مما نبط به اجماعا بل ضرورة من الدین فقد افضی بظنه الی العلم بالاحکام انفسها وجب علیه العمل لموجب ظنه لذلک العمل وکذا الامر فیما علی الخالی غیر وارد لان المراد بالعلم بالاحکام ما یقابل الظن وهو الحکم القطعی طابق الواقع او لا صرح بذلک شیخی حواشی شرح المختصر وبالدلیل سمی قولنا الدلیل ما فان المقدمة الاجماعیة بقرینة السیاق وقد تقرر فی موضعه ان الدلیل الظنی یفید القطع عندنا القرآن بما یفیده کما لو اخبر ملک بموت ولده مشفق علی المولد والمصیبة صراح وجنازة وخروج المخدرات علی حال منکرة غیر معتادة دون موت مثله فانا نقطع بصحة ذلک الخبر ونعلم بموت المولد بخبر ذلک من الکفن وجهاز ضروریا لا یتطرق الشک فیه فظهر مما ذکرنا من تحقیق الکلام ان لیس ما ذکره البعض غایة ما امکن فی نهایة المقام **قال** والوحی ان کان متلوا **اقول** قیل معنی کون الوحی متلوا ان نظمه ایضا هو المکتوب فی اللوح المحفوظ والمتعبد به لا یجوز بجبریل الا للرسول علیهما السلام وغیرهما تبعیه وتبدیله بما یفیده فائدته لکونه معجزا وتحدی بقبیل معناه ان تحقیق تلاوته الاحکام کوجوبها فی الصلوة وحرمتها فی بعض الاحوال ونحو ذلک وقیل تلاوة جبریل علیه السلام وتلاوة الرسول صلی الله علیه وسلم علی الامة **قال** والا فالسنة **اقول** ای وان لم یکن الوحی متلوا سواء کان لفظا او لا فیه فعل الرسول وتقریره کالحدیث وکذا قوله الآتی والا فالسنة تتناول الکل فالبیان منا ان تحقیق نظمه الاعجازی عدم تحقق الاعجاز عدم ان یکون النظم اولا والدخول فی الاول **اظهر قال** وما شرائع من قبلنا والتحاصل وحول الصحابی آه **اقول** اما شرائع من قبلنا فبعضها یاجع الی الکتاب اذا قصد الله بلا انکار وبعضها الی السنة اذا قصد الرسول علیه السلام بلا قرار فان تلک الشرائع انما تلزمنا اذا قصصها الله علینا او رسوله صلی الله تعالی علیه وسلم بلا انکار کما یاتی فی موضعه انشاء الله تعالی واما التقابل فراجع الی الاجماع واما قول الصحابی فالی السنة لان الظاهر فیه السماع وقد قال علیه السلام بایهم اقتدیتم اهتدیتم فعلی هذا یکون قوله کالخبری والعمل بالظاهر واجب والقرعة لتطییب القلب فانها راجعة الی احد هذا **قال** وکذا المعقول نوع استدلال باحد هذا لکنه قوله فرجح بذلک فی الاحکام **اقول** قال الآمدی فی الاول المقاصد الثانیة القسم الثانی منقسم الی ما هو صحیح فی نفسه ویجب العمل به وهو الی ما ظن انه دلیل صحیح وهو کذلک واما القسم الاول فهو خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وکل واحد من هذه الانواع فهو دلیل نظهر الحکم الشرعی عندنا به والاصل فیها الکتاب لانه راجع الی قول الله تعالی الشارع للاحکام والسنة مخبرة عن قوله تعالی وحکمه وتستند الاجماع ایضا الی القیاس والاستدلال فرع تابع لهما هذا کلامه فان قیل فیه تصریح بان الاستدلال کالقیاس فی الاستقلال ولهذا جعل الاقسام الخامس منه والقیاس والاستدلال مقصود الشارح من نقل کلامه تصریح التمسک فی رجح الاستدلال الی الثلثة قلنا مقصوده یحصل من ذلک التصریح الآن الآتی لما نظر الی الظاهر جعله مستقلا ومن نظر الی التحقیق یدرجه فیها والناس فیما یعتمدون علیه مذاهب **قال** واعترض بوجوه احدها آه **اقول** حاصل الاعتراض الاول طلب فائدة زیادة قوله وان کان ذا فرعا للثلثة لانه فی الظاهر مستغن عنه وحاصل الجواب انها التنبیه علی ان القیاس ضعیف فی معنی الاصالیة لاتبنائه علی غیره فلولم یزد ذلک لزم دخوله فی الاصل المطلق الکامل فی الاصالة وحاصل السوال الثانی ان القیاس بالنظر الی الحکم کالسبب بالنظر الی المسبب وباقی الادلة کالسبب البعید فکما ان السبب القریب للشئ مع کونه مسببا عن البعید اولی باطلاق اسم السبب علیه من البعید فکذا القیاس اولی باطلاق

الاصل علیہ من غیرہ فکیف الرجحیۃ والنقصان وحاصل الجواب ان قیاس القیاس علی السبب اقرب قیاس مع الفارق فان السبب اقرب فی ہو المؤثر فی غیرہ فیکون اولی بالسببیۃ والقیاس لیس بثابت لحکم الفرع فضلا عن ان یکون اقرب بالیکون اولی بالاصالۃ بل ہو مظہر لہ کما ہو المشہور **قال** وتوضیح ذلک ثم ذکر ان الماہیات الحقیقۃ **اقول** یعنی ان الماہیات الحقیقیۃ لاتتصور فیہا التفاوت بالنظر الی انواعہا وافرادہا بالاولویۃ والاقدمیۃ ونحو ذلک لما ثبت فی موضوعہ انہا متواطیۃ لاتتصور فیہا التشکیک فلو تفاوت لزم کونہا مشککۃ **قال** ولو سلم ذلک فی کل قسمۃ آہ **اقول** انما یتم رد الجواب عن المثال باقسام الحکمۃ لانہ یمکن ان یقال الاولویۃ ماخوذۃ فی الکلمۃ وفی دلالۃ الحرف علی معناہ تصور وضعف لکونہا بالغیر بخلاف الحرف قسما ضعیفا **قال** وقد یجاب بان الاجماع ثبت امرا ذا مدۃ **اقول** اعتراض علیہ بان العام المخصوص ظنی الآیۃ الماولۃ او خبر الواحد او الاجماع المنقول الیہ بالاحادیث بقطعیۃ والقیاس لیلۃ منصوصۃ قطعیۃ اجیب بان الاصل فی النسبۃ القطع وعدہ بالعارض والقیاس بالمکس فاختلفا باعتبار الاصل **قال** او نظیر القیاس المستنبط من الکتاب فکقیاس حرمۃ اللواطۃ آہ **اقول** فیہ بحث لانا نوثبت بالقیاس لوجب ان لایکون محرمۃ قبل نزول ہذہ الآیۃ والحال انہا محرمۃ قبل ثبت الرسول علیہ السلام بما ورد فی حق قوم لوط غایۃ لمافی ہذا الباب انہ موافق لہ وقد تقرر فی موضعہ ان موافقۃ الحکم للدلیل لاتقتضی اخذہ منہ **قولہ** قال والمراد المستنبط من الاجماع فاورد علیہ ونظیرہ الخ اقول قال ہہنا اورد وا ما سبق من النظیرین لورود مناقشتہ ظاہرۃ ہہنا بانا لانسلم القیاس والاجماع لم لایجوز ان تثبت حرمۃ الوطی فی المصورتین بدلالۃ نص ورد فی اصہات النساء من غیر اشتراط الوطی فان ام غیر الموطوءۃ اذا حرمت بمجرد النکاح لکونہا داعیا الی الوطی فلان یحرم بالوطی اولی فالمثال الخالی عن المناقشۃ سقوط المقوم منافع المغصوب لجلۃ انہا غیر متحرزۃ قیما ساعلی سقوط المقوم منافع البدل فی مولۃ المکترز **قال** بعد التقریر ان اصول الفقہ لقب العلم المخصوص آہ **اقول** لاخفاء فی تقریر سابقا لکن لما قال بعدہ واصول الفقہ الکتاب آہ تحمل فی التبیین مایورث الاشتباہ فاحتاج الی الاخذ وہبانہ **قال** والتوصل القریب مستفادمن الباء السببیۃ آہ **اقول** یرید بیان ان قول المصنف فی الشرح توصلا قریبا ماخوذ مما فی المتن من الباء السببیۃ واطلاق القول الاول علیہ بان قولہ فی الشرح توصلا قریبا غیر محتاج الیہ کما توہم فان لطلانہ لایشتبہ علی احد **قال** بل تتعلق بکل من اعمالہ آہ **اقول** فی العبارۃ مناقشۃ وہی انہ اذا تعلق کل من اعمالہ حکم من قبل الشارع منوط بدلیل یخص ذلک الحکم فقد حصل جمیع الاحکام المنصوصۃ والمستنبطۃ فلا یبقی لقولہ المستنبط عنہ عنا لحاجۃ آہ معنی بلان الظاہر ان یارجع الیہ ضمیر المستنبط والمراد الیہ بذلک الحکم قولہ حکم من قبل الشارع وہو عام فتعلق کل من اعمال العام محوج العبارۃ ان یکون ہکذا منوط بدلیل یخصہ صرح بہ فلیس المستنبط عنہ الحاجۃ **قال** ولقائل ان یمنع کون ہذہ مما یتعلل بہا آل الفقہ **اقول** فان معنی التوصل القریب بہا آل الفقہ موصلا قریبا الی جملتہا احدی مقدمتی الدلیل علی مسائل الفقہ ولاشک ان من مسائل علم الخلاف یقع احدی مقدمتیہ بلاخلاف وفی اطلاق التوصل القریب علی ہذا المعنی بحث سنبینہ انشاء اللہ تعالی **قال** والدلیل لامحالۃ یتألف عن مقدمتین **اقول** اراد بالدلیل الاقترانی ولم یذکر الاستثنائی لندرتہ بالنسبۃ الی الاقترانی سیمانی الاستدلال بالفقہ کما ان الاستثنائی المنفصل نادر بالنسبۃ الی الاستثنائی المتصل ولہذا لم یذکرہ المصنف رحمہ اللہ بہما ولابن الحاجب فی المختصر لکنہ لما کان طریقا متعارفا لابأس بان التعرض لہ علی وجہ الاقتضاء فیتعین القیاس اما اقترانی او استثنائی لانا ان لایکون اللازم منہ ولا نقیضہ مذکورا فیہ بالفعل او یکون الاول الاقترانی والثانی الاستثنائی وہذا ہو الاول ما یکون الشرط وسیمی الاستثنائی المتصل وسیمی المقدمۃ المشتملۃ علی الشرط شرطیۃ وسیمی الشرط مقدما والجزاء تالیا وباطلاق المقدمۃ الاخری علی استثنائیۃ وشرط بعد یکون النسبۃ بین المقدم والتالی کلیۃ وہی ان یکون فی الاستثنائیۃ الاستثناء اما عین المقدم فلازمہ عین التالی او النقیض التالی فلازمہ یقتضی المقدم او نقیض احد ہما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وہو باطل کونہ لازما مثالہ ان کان ہذا انسانا فہو حیوان لکنہ انسان فہو حیوان لکنہ لیس بحیوان فلیس بانسان ولا یلزم من استثناء نقیض المقدم نقیض التالی ولا من استثناء عین التالی عین المقدم لجواز ان یکون اللازم اعم کما فی المثال المذکور الضرب الثانی ما یکون بغیر شرط ویسمی استثنائیا منفصلا ویلزمہ قحد ہ الملزوم مع التنافی بین امرین وجمیعہ یلزم من وجود ہذا عدم ذلک ومن وجود ذلک عدم ہذا او لو لا ذلک والعرض انہ للازوم ایہما لکون احد ہما لاستلزم الآخر ولا عدم فلا لزوم اصلا فلا استدلال لانہ انما یکون بالملزوم علی اللازم کما تقرر ثم التالی ان کان اثباتا وفیہا کان بہتاک تنافیان وفی کل تنافی لامکان اربع تتایج یلزم باعتبار التنافی اثباتا ان یکون وجود کل واحد منہما مستلزما لعدم الآخر فیلزم من استثناء کل واحد نقیض الآخر وبالتنافی نفیا ان یکون عدم کل واحد منہما مستلزما لوجود الآخر فیلزم من استثناء نقیض کل واحد عین الآخر فہذہ الملوازم الاربعۃ مثالہ العدد اما زوج واما فرد لکنہ زوج فلیس بفرد لکنہ فرد فلیس بزوج لکنہ لیس بزوج فہو فرد لکنہ لیس بفرد فہو زوج فان کان التنافی اثباتا لالانتفاء لزم الاولان ای من استثناء عین کل نقیض الآخر دون الآخرین ای لایلزم من استثناء نقیض کل عین الآخر وہو ظاہر مثالہ الجسم اما ابیض واما حیوان لکنہ ہما فلیس بابیض لکنہ حیوان فلیس بحجاوز لکنہ لیس بحیوان فہو حجاوز لم یلزم لازما لجواز انتفاءہما کما فی الشجر وان کان التنافی نفیا لاثباتا لزم الآخران ای من استثناء نقیض کل عین الآخر دون الاولین ای لایلزم من استثناء عین کل نقیض الآخر وہو ظاہر مثالہ الجسم اما رجل اواما امرأۃ او انہ لیس بانفیین والا کان رجلا وامرأۃ لکن یحتمل ان لایکون رجلا ولا امرأۃ فہو لارجل ولا امرأۃ فہو لارجل ولا امرأۃ فلیس لارجلا ولا رجل فلیس لامرأۃ لم یصدق الاتباعا لما فی المجر **قال** وضم القاعدۃ الکلیۃ الی الصغری السہلۃ الحصول لیخرج المطلوب المقصد من القوۃ الی الفعل وہو معنی التوصل بہا الی الفقہ **اقول** ہذا ہو الکلام الصحیح والحق الصریح لما تقرر فی الکتب المیزانیۃ ان الوصل القریب مجموع المقدمتین لا الکبری او الاستثنائیۃ فقط وسیعلم منہ ان التعریف لیس کما ینبغی لانہ یدل علی اطلاق المرصل القریب علی احد ہما فقط **قال** ویندرج کلہا تحت العلم بالقاعدۃ الکلیۃ **اقول** من الامور المقررۃ والقضایا المسلمۃ ان اسم العلم لایطلق حقیقۃ الا علی القواعد اور اکہا والملکۃ الحاصلۃ من اور اکہا مرۃ بعد اخری فعلی ہذا المتبادر من القواعد

قال التعریف انما ہو قواعد العلم علی الاطلاق والمصنفۃ کاشفۃ حتی یلزم ان یکون کل ما ہو من قواعد الاصول صالحا لان تدخل بہا فی الفقہ قولہ صلاحا قریبا وعلی ما ذکرہ المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالی المراد بہا القواعد المخصوصۃ والمصنفۃ مخصوصۃ ولعل ای لما سبق من اطلاق الوصل القریب علی احدی المقدمتین عدلت عن ہذا التعبیر واخترت تعریفا آخر فی مرقاۃ الاصول قال یعنی یشترط فی ذلک فیما سبق اجتہاد آراء اولا قولہ اراد بہ اجتہادا آراء مختلفۃ بحیث یحصل من المجموع اجماع برکب فانہا اذا لم تختلف یکون نے حکم رای واحد وجہ استفادتہ من عبارۃ المصنف انہ قال اولا ویکون القیاس قد ادی الیہ رای مجتہد ثم قال حتی لو خالف اجماع المجتہدین فیفہم من الثانی ان المراد بالاول ذلک فیطل ما قیل لانسلم انہ لو لم یکن القیاس مما ادی الیہ رای مجتہد فی الصورۃ الیضا یلزم مخالفۃ الاجماع بجواز وقوع اجتہاد آراء بعض علماء عصر وان لم یکن للبعض الآخر فی تلک المسئلۃ اجتہاد الا موافقا ولا مخالفا فلم تحقیق الاجماع فیجاز ان یقع بعد ذلک قیاس لم یودہ الیہ رائے مجتہد بل مخالفتہ وکذا ما قیل انہ یفہم منہ ان القیاس اذا ادی الیہ رائی مجتہد سابقا لا یکون مخالفا للاجماع وہذا لیس علی اطلاقہ وبجواز ان یقع من مجتہد رای ثم تحقق الاجماع علی ذلک الرای ثم یقع قیاس موافقا للرای الاول وہذا القیاس مما ادی الیہ رائے مجتہد مع عدم صحتہ لمخالفتہ الاجماع فزیادۃ ہذا القید ایضا لم تتم المقصود ووجہ انہ فاعما سابقا ذکرنا لا ینجی علی التامل قال المصنف وقولنا علی وجہ التحقیق لا ینافی قولہ اولا حتی لما علم التوصل للمجتہد المقلد وکان الظاہر من التحقیق ان یکون مقابلا للتقلید اراد بان یرجع فیہ بان التحقیق المذکور ہہنا لا ینافی التقلید بل یجامعہ فان تحقیق المقلدان یقلد مجتہدا بتحقیق ذلک المقلد تحقیقا رای ذلک المجتہد قال المصنف ہذا الذی ذکرنا انما ہو بالنظر الی الدلیل قولہ الدلیل یعنی ما ذکرنا بقولنا ثم اعلم ان کل دلیل آہ من الشرائط والقیود المعتبرۃ فی الصفۃ الواقعۃ کبری اولازمۃ انما ہو بالنظر الی الدلیل کما عرفت اما بالنظر الی المدلول وہو الحکم المنشی فان الصفۃ المذکورۃ وہی الواقعۃ کبری اولازمۃ انما یکون اثباتہا کلیۃ اذا عرفت انواع الحکم التکلیفی کالوجوب وغیرہ وانواع الحکم الوضعی کالعلیۃ وغیرہا بقولہ ثم الباحث المتعلقۃ بالحکم بہ مبتدا أخبرہ محذوف ہو المتعلقۃ وکذا قولہ ثم الباحث المتعلقۃ بالحکم علیہ مبتدا أخبرہ محذوف ہو المتعلقۃ وقولہ مندرجہ غیرہ وقد یتوہم ان الاول مسطور علی انواع الحکم وقولہ مما ہنا مندرج بیان للموصول ولیس کذلک قال اولا بحث فی العلم عن نفس الموضوع بل عن احوالہ آہ اقول وذلک لان البحث کما تقرر فی موضعہ عبارۃ عن اثبات المحمول للموضوع فلا یکون للبحث عن نفس الموضوع معنی قال او بواسطۃ امر عرض منہ ودخل فیہ آہ اقول عدۃ من الاعراض الذاتیۃ مما ذہب الیہ بعض المتاخرین من المنطقیین وروحہ المحققون منہم بان الاعراض التی تقوم الموضوع خارجۃ من ان تفیدہ شیئا من الآثار اذ لا توجد فی الموضوع ہی توجد خارجۃ عنہ ولیس المثیل المطلق الشیء لذاتہ بالاولی لیس کما ینبغی لانہ مثال لما یلحق الشیء بجزء المساوی فالانسب ما ذکرناہ فی شرح مرقاۃ الاصول ان موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ ای احوالہ التی تلحقہ لذاتہ او بجزء ہ المساوی لہ او للخارج المساوی لہ فی الصدق او فی الوجود فان المباین للشیء اذا قام بہ کان مساویا لہ فی الوجود وکان لہ عارض قد عرض لہ حقیقۃ لکن الموضوع یوصف بہ ایضا کان ذلک العارض من الاحوال المطلوبۃ فی ذلک العلم الاول للمتکلم للانسان فان کل من جزئیہ وخلقیہ والثانی کادراک الامور الغریبۃ بجزئہ الناطق والثالث کالضحک فانہ بالقوۃ والرابع کالکتابۃ بالقوۃ المباین لہ فی الصدق والمساوی فی الوجود وما سوی ذلک اعراض غریبۃ اذ لا یبحث عنہا فی العلم قال والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتیۃ مما علی موضوع العلم آہ اقول اعلم ان کلا من الموضوع والموضوعہ والاعراض الذاتیۃ والموضوعہ اذا اعتبر محمولا علیہ قد یوجد مطلقا وقد یوجد مقیدا بقید والشارح رحمہ اللہ انما تعرض للمطلق والمقید اورد ذاہا جامع المتنلمہا فی شرح المرقاۃ فمن اراد فلیرجع ثمہ قال قلت لان المقصود بالنظر فی الفن ہی الکلیات آہ اقول فان قیل فیہ تسلیم ان اثبات حجیۃ الاجماع من مسائل الاصول وہو مخالف لما سبق فی تحقیق تعریف الفقہ بالعلم بالاحکام آہ حیف قال ولیس اعتقادیۃ واصلیۃ تکون الاجماع حجۃ والایمان واجبا فانہ یقتضی ان یکون ذلک من مسائل الکلام قلنا ما ذکر ثمہ ہو حجیۃ الاجماع مطلقا اعم من کونہ مثبتا للاحکام او العقائد ولا شک انہ نظری معدود من مسائل الکلام ولعل اطلاقہ وجعلہ مقررنا ہو وجوب الایمان وما ذکر ہہنا اثباتہ للاحکام خاصۃ وہو علی وفاق ما ذکرنا الاثبات وقیدہ بکونہ للاحکام وجعلہ مقررنا بالقیاس والاخلاق بین الکلامین قال لکن الصحیح ان موضوعہ الادلۃ والاحکام اقول نقل عن الشارح رحمہ اللہ انہ قال وفی نظر انہ لا خلاف فی الفن لان من جعل الموضوع الادلۃ جعل الباحث المتعلقۃ بالاحکام من حیث الثبوت راجعۃ الی احوال الادلۃ من حیث الاثبات تفصیلا لکثرۃ الموضوع بالذات فانہ الیق بوحدۃ العلم من الوحدۃ بالجہات والحیثیات کما جعل الباحث المتعلقۃ باحوال الادلۃ من حیث الاثبات راجعۃ الی احوال الاحکام من حیث ان جعل الموضوع ہو الاحکام علی ما قال الامام الخبازی فی کتاب صیانۃ العلم ان موضوع اصول الفقہ ہو الاحکام من حیث ثبوتہا بالادلۃ وہو من جعل الموضوع کلا الامرین اراد التوضیح والتفصیل ثم قال ولو انی اطلعت علی کلام الامام فی ہذا المقام قبل شتہار النسخ وکثرتہا لاتحقیقہ بالکتاب لما رجحنا الادلۃ بالتعمیم آہ قال رجح بحجی لانہ زاد ومتعدیا مصدر الاول الرجحہ والثانی الرجح الاول کقولہ تعالی حکایۃ الی ابلیس والثانی کقولہ تعالی فان جہنم ہی المآوی وقولہ تعالی فرجہنم ذلک الی اتک وما تحن فیہ من ہذا القبیل قال ہذا الکلام لا حاصل لہ آہ اقول ہذا الکلام لہ حاصل تحتہ طائل لکن للمقرون علیہ موقوف علی اسعان النظر الکامل فلنوضحہ کلام التوضیح ملوحا الی ضعف کلام التلویح فنقول وباللہ التوفیق وبیدہ مقالید التحقیق اراد المصنف بقولہ ان اریدہ بالحکم آہ تحقیق قولہ فی المتن عامتہا بہذہ الادلۃ وجہ الحکم بایراد الاشکال علیہ فی موضعہ وتقریرہ الاشکال انہ ان اریدہ بالحکم نفس الخطاب فلا یصح قولہ ثبت بہذہ الادلۃ لانہ قدیم والقدیم لا یثبت بہا فتعین ان یراد بالحکم علیہ والاستدلال علی ثبوت القدیم بہا وان اریدہ بہ اثر الخطاب فقولہ ثبت بہذہ الادلۃ صحیح فیما سوی القیاس دون لما اشتہر ان ما سواہ مثبت للحکم وہو مظہر لا مثبت بل مثبت غلبۃ ظن بالحکم فظہر من ہذا ان المراد باثبات القیاس فی الوجہین اثباتہ فیمنع یلزم الاشکال بان اللفظ الواحد وہو علم الحکم فی الاول مثبوت الحکم

في الثاني لا يراد به المعنى المشتهر وهو الاعتقاد الجازم في الاول ونفس القبوت في الثاني والمجازي سماه وجوه غلبة الظن في الوجهين وتقرر وفيما نزيد في كل من الوجهين باثبات الادلة الحكم باثباتها علم بالاعم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن امافي الاول فلان قيام الحكم لما منع حمل الاجارة على ظاهرها المتبع الى التقدير بمضاف مناسب هو العلم الشامل لاعتقاد الجازم وغلبة الظن وامافي الثاني فلان نهذه الادلة لما كانت سببا بالظاهرة للحكم لمعنى اثر الخطاب افاد علمها علم كما افاد قبوتها قبوته لان الاصل في التسلم الثانية كما في العلل الجارية شرعت بحكم على وصف الدلالية اعتبر تمام مثل الادلة باسرها قال هذه ثلثة مباحث في الموضوع اورد بها محاقا محمود المحققين اقول اعلم ان المصنف برد الله مضجعه وجعل الفردوس مثواه ومرجعه ورد بفكره الصائب ورائ الثاقب ثلاثة مباحث خلاف المشهور ومنافيا لما تقرر عند الجمهور فيجب منها المتامل فيها وتجويد الروي والوقوف عليها البادي والمناظر اذا لم نظن ان احدا يسبق هذا الامر من التحقيق او ينزل اسلاك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة فتصوصة بان العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه هي راجعة في الحقيقة اليه بعضها شيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحادا العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انما لما تركب من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها وكل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا شيئ عدم تعدده على ما سيأتي وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب بحصول بعد واحد ذلك بخلاف شيئ وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة الخصوصية تتبعد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتبعه الموضوع وان تعدد فلا يتعدد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة تتبعد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومان بالضرورة ولا وجه لرفع احدهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على الناظر المتامل واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان احد الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس كان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة منهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان مراده باتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده كما يشهد به عباراته هنا وفي البحث الآتي كما لا يخفى على المتامل انشاء الله تعالى ولا شك ان الاضافة انما تتعدد بتناسبها النافي بالاختلاف فاذا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراك كما في جامع ذاتي او عرضي او الاول غير صحيح بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المصنف رحمه الله تعالى واما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان الشيئات المبحوث عنها في الهندسة من التقليث والتربيع والتسديس لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي قريب من الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التعليمية للجنس القريب عن الخيال في غاية الاشكال وعلى نحو ما للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال فاما النوع الذي موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها السطح والخط والجسم التعليمي سيما الامر الات يال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحى الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعها فعلي المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن الاحوال الاودية والاغذية ونحو ذلك انها لاشتراك البدن فيها بل في الاكتساب اليها كما ذكره الشارح رحمه الله تعالى واعتبار ما بينهما لا يوجب الانضباط لافتقائه الى ان تجد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء في اللفظ واحد من اتحاد العلم بان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسيأتي ان تجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعددا واذا عرفت هذا اظهر لك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى الوارد عليه فانا نختار ان المراد عدم تباينا تاما سيما لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما مقتضا به وذلك لا يحصل الا بتماثل محمولا تها اتحد الموضوع او تجانسها ان كان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس او اتحد الموضوع كما سيأتي في البحث الثالث او كان المبحوث عنه الاضافة عن تعدد حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد حينئذ اشتراك المسائل في واحد من الجزئين الموضوع والمحمول لما عرفت آنفا فيختلف المسائل قطعا فيختلف العلم فرقا وهو معنى قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما اعتراضه بالزام المناقضة لان المصنف قائل بان الادلة موضوع الاصول كالاحكام مع ان كلا منهما امور متعددة ولا اضافة بينها وكذا التصور والتصديق فانه قائل بانها موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة بينهما فمدفوع بتجري في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا لا يجوز ان يكون الحكلية موضوع لان محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم حامل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب ان يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال في البواقي وحاصله انها من باب استثناء العارض بالمعروض والقياس لا يكاد يجري اذ ليس في الكلية موضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعية الموجودة في ضمن جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الادلة وموضوع المنطق العلوم الشامل للمتصور والتصديقي والعرضي الذاتي حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي والثاني الايصال الى المجهول واما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيها فراجعة الى الاثبات والايصال فليتامل واعلم ان قول المصنف رحمه الله تعالى ويكون بعض العوارض مبينة ان يكون حالا على الفتح وكما قيل في قولهم وارتهنهما كذا قولهم قمت واحمك وجه اذ لا يجوز ان يعطف على كان في قوله كان اضافة شيئ اذ لو كان كذلك لوجب جزمه ولان يكون معرضا اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبحوث عنه اضافة تكون بعض العوارض ناشيا عن احدها وبعضها عن الآخر فيصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد يكون بلفظ قد وهو سهو لانه حينئذ يكون واقعا من الشرط وهو قولنا ان كان وجزاؤه وهو قوله فموضوع هذا العلم كلا المضافين لبيان ان بعض العوارض قد يكون ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر قد لا يكون كذلك لاستلزامه ان يكون موضوع

المنطق الوصل والوصل الوجیہ وقد صرح المصنف سابقا بان موضوع المنطق المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ والبحث عن الماہیات لیدرک علی سبیل التبعیۃ فلا یرد من ہذا ما قال فی الفصول البدائع نقلا عن المصنف رحمہ اللہ تعالی وقیل لا یجوز ان یکون المبحوث عنہ اضافۃ شیئ الی آخر والا اختلف المسائل فاختلف المعلم کما لو قیل الفقہ والہندسۃ علم واحد موضوعہ فعل المکلف والمقدار اما اذا کان اضافۃ شیئ الی آخر کالاتصال فی المنطق والاثبات ہہنا فیجوز ان یکون کلا المضافین فان المصنف رحمہ اللہ تعالی صرح ہہنا کیف یصح حمل کلامہ علی ذلک واما ما قیل الاصول المزوزۃ فی قرن المنطق حیث قال کما ان فی الاصول یبحث عن اثبات الادلۃ للحکم وفی المنطق یبحث عن الایصال تصورا او تصدیقا الی تصورا او تصدیق فلا نبالی فی ما ذکرنا لان الغرض منہ مجرد التمثیل لکون المبحوث عنہ اضافۃ شیئ الی آخر لا التسویۃ بینہما مطلقا ثم الاضافۃ المذکورۃ فی قولہ وان المبحوث عنہ الاضافۃ اشارۃ الی اضافۃ سابقۃ مقیدۃ یکون بعض العوارض المذکورۃ ناشیا عن احد المضافین وبعضہا عن الآخر فقصد قولہ اما بانتفاء الاضافۃ اصلا او بانتقاء قیدہا فلا حاجۃ الی ان یکون بعدہ او کان المبحوث عنہ الاضافۃ ویکون جمیع العوارض ناشیا عن احد المضافین کما توہم **قال** ومنہا انہ قد یذکر الحقیقۃ فی الموضوعات وللموضوع معنیان **اقول** ہذا ہو البحث الثانی وحاصلہ ان الحقیقۃ یکون تارۃ خبرا عن موضوع بمعنی انہا تقبل فی وصف العنوان بحیث یکون بعض العوارض اللاحقۃ لہا باعتبار اتصافہ بتلک الحقیقۃ موضوعا لہا فلا حاجۃ الی ان یکون بعدہ او کان المبحوث عنہ الاضافۃ ویکون جمیع العوارض ناشیا عن احد المضافین کما توہم **قال** ومنہا انہ قد یذکر الحقیقۃ فی الموضوعات وللموضوع معنیان **اقول** ہذا ہو البحث الثانی وحاصلہ ان الحقیقۃ یکون تارۃ خبرا عن موضوع بمعنی انہا تقبل فی وصف العنوان بحیث یکون بعض العوارض اللاحقۃ لہا باعتبار اتصافہ بتلک الحقیقۃ موضوعا لہا وبالاعتبار المذکور یصح حمل کلامہ علی ذلک واما ما قیل الاصول المزوزۃ فی قرن المنطق حیث قال کما ان فی الاصول یبحث عن اثبات الادلۃ للحکم وفی المنطق یبحث عن الایصال تصورا او تصدیقا الی تصورا او تصدیق فلا نبالی فی ما ذکرنا لان الغرض منہ مجرد التمثیل لکون المبحوث عنہ اضافۃ شیئ الی آخر لا التسویۃ بینہما مطلقا ثم الاضافۃ المذکورۃ فی قولہ وان المبحوث عنہ الاضافۃ اشارۃ الی اضافۃ سابقۃ مقیدۃ یکون بعض العوارض المذکورۃ ناشیا عن احد المضافین وبعضہا عن الآخر فقصد قولہ اما بانتفاء الاضافۃ اصلا او بانتقاء قیدہا فلا حاجۃ الی ان یکون بعدہ او کان المبحوث عنہ الاضافۃ ویکون جمیع العوارض ناشیا عن احد المضافین کما توہم **قال**

ومنہا انہ قد یذکر الحقیقۃ فی الموضوعات وللموضوع معنیان **اقول** ہذا ہو البحث الثانی وحاصلہ ان الحقیقۃ یکون تارۃ خبرا عن موضوع بمعنی انہا تقبل فی وصف العنوان بحیث یکون بعض العوارض اللاحقۃ لہا باعتبار اتصافہ بتلک الحقیقۃ موضوعا لہا وبالاعتبار المذکور یصح حمل کلامہ علی ذلک واما ما قیل الاصول المزوزۃ فی قرن المنطق حیث قال کما ان فی الاصول یبحث عن اثبات الادلۃ للحکم وفی المنطق یبحث عن الایصال تصورا او تصدیقا الی تصورا او تصدیق فلا نبالی فی ما ذکرنا لان الغرض منہ مجرد التمثیل لکون المبحوث عنہ اضافۃ شیئ الی آخر لا التسویۃ بینہما مطلقا ثم الاضافۃ المذکورۃ فی قولہ وان المبحوث عنہ الاضافۃ اشارۃ الی اضافۃ سابقۃ مقیدۃ یکون بعض العوارض المذکورۃ ناشیا عن احد المضافین وبعضہا عن الآخر فقصد قولہ اما بانتفاء الاضافۃ اصلا او بانتقاء قیدہا فلا حاجۃ الی ان یکون بعدہ او کان المبحوث عنہ الاضافۃ ویکون جمیع العوارض ناشیا عن احد المضافین کما توہم **قال**

الواحد اه **اقول** ہذا ہو البحث الثالث وحاصلہ ان اشتراک العلوم المختلفۃ فی موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع اما الجواز فلان المصحح ان یکون الشیء الواحد اعراض ذاتیۃ مختلفۃ بالنوع یبحث فی علم عن نوع منہا وفی علم آخر عن نوع آخر فنہایۃ العلمان بالاعراض المبحوث عنہا وان اتحدا موضوع بالذات والاعتبار ذلک لان اتحاد العلوم واختلافہا انما ہو بحسب اتحاد المسائل واختلافہا وہی کما تتحد باتحاد موضوعاتہا بان یرجع الجمیع الی موضوع العلم سواء کان واحدا حقیقۃ او متعددا بالجمع والاضافۃ کما سبق وتختلف باختلافہا بان لا یرجع الی ذلک بل الی متعدد لم یجمعہ الاضافۃ کذلک تتحد باتحاد محمولاتہا بان یرجع الجمیع الی نوع من الاعراض الذاتیۃ ان اتحد الموضوع بالجمع بینہما الذی ہو الاضافۃ او تعدد کما سبق او جنسہما الذی ہو غیر الاضافۃ فان اتحد الموضوع وکان المبحوث عنہ فی الحقیقۃ کذلک الجنس لا الامر المبہم فی اتحادہا اتحد کل من الموضوع والمحمول بالمعنی الذی سبق بخلاف اختلافہا فانہ یکفی فیہ اختلاف احدہما وہو ظاہر وبالجملۃ الفارق بین الموضوع والمحمول انما یرجع الی اتحاد العلوم واختلافہا فکما یصح ان تتمایز الموضوعات فکذا یصح ان تتمایز المحمولات وان اردت ان الاصطلاح یجری بان الموضوع معتبر فی ذلک لا المحمول فلا مضایقۃ فی ذلک وہذا النوع فللان الحکماء جعلوا اجسام العالم وہی البسائط من الافلاک والعناصر موضوع علم الہیئۃ من حیث الشکل وہو سوء موضوع علم السماء والعالم وہو مباحث الفلکیات والعنصریات من حیث الطبیعۃ والہندسیۃ فیہما بیان الاعراض لاجزاء الموضوع والاولی ان یقال البحث عنہا فی العلمین فموضوع کل واحد منہما اجسام العالم علی الاطلاق لکن البحث فی الہیئۃ عن اشکالہا وفی السماء والعالم عن طبائعہا فہما علمان مختلفان محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار اعترض علیہ الشارح بوجوہ ثلثۃ اما الاول فظاہر وجوابہ ایضا ظاہر مما سبق واما الثانی فحاصلہ ان الموضوعات متمایزۃ معلومۃ للطالب والمحمولات مجہولۃ مطلوبۃ لہ فالفارق للتمایز ہو الموضوع المعلوم لا المحمول المجہول وجوابہ ان نفس المحمول الذی ہو العرض الذاتی معلوم کالموضوع وانما المحمول انما یحصل الی الموضوع وہو لا ینافی المعلومیۃ فی نفسہ الذی ہو المقصود واما الثالث فحاصلہ ان الامتیاز بالمحمول یجوز بالاعتبار المذکور بحیث ذہب الفقہ مثلا علی اختلافہم باعتبار بحثہ عن الوجوب والحرمۃ ونحوہما ولیس فلیس وجوابہ ان تنوع الاعراض انما یقتضی اختلاف العلم اذا لم یشترک فی جنس ہو المقصود بالبحث کما حال الکلمۃ البحوث عنہا فی النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشترک فیہ کالرفع والنصب والجر والجزم الشارکۃ فی الاعراب فیجب الاتحاد سواء ان العرض الذاتی فی الحقیقۃ ذلک الجنس فاذا وجد یتحد العرض الذاتی فیتحد العلم واذا لم یوجد یکون کل واحد من انواع عرضا ذاتیا مختلف المحمولات فیختلف المسائل فیختلف العلوم ونظیر ما سبق فی الموضوع ان الاشیاء المتفکرۃ اذا اتحدت فی ذاتہ کان الموضوع فی الحقیقۃ ذلک الذاتی ثم ان ہذا الجنس قد یکون شمولہ للافراد الموضوع علی الاطلاق کالشکل فی الہیئۃ والطبیعۃ فی علم السماء والعالم وقد یکون علی سبیل التقابل بان یکون ہو مع ما یقابلہ شاملین لہا مختصین بہا کالاعراب والبناء فی النحو والحرکۃ والسکون فی الحکمۃ الطبیعیۃ والصحۃ والمرض فی الطب فنقتلص من جمیع ہذہ المباحث الثلثۃ ان الموضوع اما واحد بالنوع والعرض الذاتی الذی ہو مرجع محمولات المسائل یجب ان یکون واحدا کذلک فشمولہ اما علی الاطلاق او التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتی یجب ان یکون واحدا کذلک وشمولہ ایضا اما علی الاطلاق او التقابل واما اثنان بمنہما الاضافۃ المخصوصۃ فالعرض الذاتی یجب ان یکون واحدا بالجنس ہو الاضافۃ لہ نوعان ہما عرضا الصافین وما تراءی فی المجانبین من الاختلاف والتکثیر فمن تعمد النظر علی الظواہر وترک التعمق والتدقیق ومن استقر احوال العلوم حق الاستقراء وجد کلما راجعہ الی ما ذکرناہ ولعری ان ہذا قریب یلامس خاطر ابن سینا وان بسط الکلام واطنب فی الشفاء ولا یخفی علی النحریر المنصف ان ہذا التدقیق وان ظہر علی المصنف لکن التقریر فی الوقوف علی مرامہ وجیہ وفی توجیہ کلامہ بالتحقیق فرید **قال** وکان ینبغی ان یخیر فی ہذا اه **اقول** یعنی ان المدعی ہہنا شیئان الاول اثبات عرض ذاتی لہ بالاستقراء والثانی فی اثبات عرض ذاتی لہ بالبرہان الاول بالنوع ولا بد فی اثبات کل منہما من التعرض للاحتیاج الی امر منفصل وقد یمکن حمل عبارتہ علی التعرض لہما الثانی حیث جعل قولہ ولانہ یلزم عطفا علی مضمون قولہ السابق وان کان غیرہ بحکمہ فی ذلک الغیر حتی یسری السر فی المبدأ ثم قال ویمکن ان یجعل ہذا احتصاصا بما یکون اه وترک التعرض لہ فی الاول مع کونہ واجبا ایضا والجواب عنہ ان قولہ ولانہ یلزم ناظر الی کلا الوجہین وقولہ الاخیر عنہما وغیر الاسلوب وانما خالف ذلک رعایا للاختصار کما دأبہ من الاکتفاء بالاشارۃ الخفیفۃ فی بیان الفرائض الابیۃ فکانہ قال ولانہ لو اعتبر الامر المنفصل ولم یکتف باذکرنا فی الوجہین یلزم استکمال عدۃ وقائل فی الجواب عنہ ان العارض للشیء لا یکون ان یلحقہ لامر مباین لان المراد بالعارض المحمول واذا لم یکن للمباین محمولا فکیف یوثر فی حمل امر آخر وہو المثال المورد فی بعض الکتب لہذا من ان الحرارۃ عرض للنار بواسطۃ النار غیر سدید لعروضہا بالمجاورۃ والمجاورۃ لیست ببیانیۃ للنار بل ہو تحمل علیہ فیقال النار حار لانہ مجاورۃ للنار فلیس لشیء لان منشأ وجہ المغفلۃ عن القواعد فان الواسطۃ ہو للسطح والسطح مسابلۃ فی التمثیل اجیب بانہ ان اردت بالسطح ما صدق ہو علیہ فہو الجسم بعینہ وان اردت مفہومہ فلیس البیاض عارضا لہ بل للسطح الموجود فی الخارج فہو الابیض وکذا الحال فی المذکور من المثال فان الواسطۃ علی اعم التعرض علی الجاورۃ وہی لیست بمحمولۃ علی الماء وانما المحمول علیہ ہو المجاور والاشکال انما صدق ہو بین المار فی الخارج والواسطۃ بینہ وبین النار ومفہومہ وان کان مغایرا للکنہ لیس واسطۃ بینہما ایضا والعجب انہ یدعی محمولیۃ المصدر وینکر محمولیۃ ما اشتق منہ نعم المثال المورد غیر سدید لکن لوجہ آخر ذکرہ فی کتب المنطق فتبصر ان ارادہ فلم احج ثم **قال** فلما الاحق لواسطۃ العرضی الذاتی الاول **اقول** ہذا جواب عن الاعتراض التی وقولہ الصفات المتعددۃ اه جواب عن السیلۃ **قال** نضیع الکتاب الی مقاصدہ **اقول** فیہ تسامح لان الموضوع علی التقسیمین لیس مقاصد الکتاب بل الالفاظ الدالۃ علی تلک المقاصد اذ المراد بوضعہ علی التقسیمین جملۃ تقسیمین فیہا نفس الکتاب فکلام ان الکتاب عبارۃ عن الالفاظ فکذا اشیاء کما صرح بذلک فی شرح المفتاح فالاولی ان یقال اراد بالکتاب

ماسوی المقدمۃ من الالفاظ کما ان المقدمۃ کذلک بمجمل ذکرہ وبعدہا ذا یراد الغایۃ التعقیبیۃ. العبارۃ قریبۃ علی ذلک الا انہ انما تسامح نظرا الی علاقۃ قویۃ بین الالفاظ والمعانی والامر مہین **قال** وہو فی اللغۃ اسم للکتوب **اقول** فان قیل فینبغی ان یکون صفۃ کالمکتوب فقدانی العبارۃ اشارۃ الی انہ من الاسماء المشترکۃ بالصفۃ کان لہ والاہم لہ من الصفات کالمکتوب ونحوہ وسیاتی تحقیقہ فی آخر تقسیم اللفظ ان شاء اللہ تعالی **قال** غلب علیہ فی عرف الشرع علی کتاب اللہ تعالی آہ **اقول** المفہوم من اطلاق کتاب اللہ تعالی ومن التمثیل بکتاب سیبویہ ومن قولہ فی آخر الکتاب والقرآن آہ ومن قولہ فی آخر الکتاب فان قیل بالکتاب بالمعنی الثانی بل یصح تفسیرہ بالقرآن ان یکون المراد بکتاب اللہ تعالی المجموع ما بین الدفتین ولا یذہب مجوز احتمال کون التمثیل بکتاب سیبویہ فی مطلق الغلبۃ مع قطع النظر عن الکلیۃ والجزئیۃ فیکون نداء علی ذکر بنک فانہ نافع فیما سیاتی انشاء اللہ تعالی **قال** والقرآن فی اللغۃ مصدر بمعنی القراءۃ **اقول** فان قیل کما ان القرآن فی اللغۃ مصدر بمعنی القراءۃ کذلک الکتاب فی اللغۃ مصدر بمعنی الجمع یسمی بہ المفعول للمبالغۃ صرح بہ شراح الہدایۃ وغیرہم فما وجہ قولہ وہو فی اللغۃ اسم للمکتوب قلنا ہو مذہب البعض وذہب بعضہم الی انہ فعال کاللباس بنی للمفعول وہو النقوش ثم اطلق علی العبارۃ قیل ان یکتب لانہ ما یکتب ذکرہ الامام البیضاوی والشارح رحمہ اللہ تعالی اختار الثانی لقلۃ النقل **قال** غلب فی العرف العام علی المجموع آہ **اقول** المفہوم الیفہم من اطلاق لفظ المجموع المعین ومن قولہ وہو فی ہذا المعنی اشہر واظہر بلفظ الکتاب ومن تعریف المجموع بلام العہد فی قولہ یطلق عند الاصولیین علی المجموع ومن قولہ آخر قلنا نعم علی ان یکون القرآن الیفہ حقیقۃ فی البعض کما ہو حقیقۃ فی الکل ان یکون المراد بالمجموع المعین المجموع ما بین الدفتین لکنہ لا یلایم قولہ فکذا جعل تفسیرہ آیۃ حیث قیل آہ لان ذلک التفسیر للاصولیین وتعرف انہم انما یعرفون الکل الشامل للکل والجزء حتی احتاجوا الی تحصیل صفات مشترکۃ بین الکل والجزء وانما قال فی العرف العام لانہ غلب فی عرف اہل الشرع علی مقدار ثلاث آیات کما ذہب الیہ الامامان خلوتر کہ غلبتہما علی الکل وقال فخر الاسلام ہو اللغۃ اسم للمکتوب ثم اطلق علی العبارۃ قیل ان یکتب کما قال الامام البیضاوی وفی الثانی والقرآن فی اللغۃ بمعنی القراءۃ غلب فی عرف اہل الشرع علی مقدار ثلاث آیات لم یرد علیہ شیء **قال** وہو فی ہذا المعنی اشہر آہ **اقول** ای لفظ القرآن فی المجموع المعین المذکور اشہر واظہر من لفظ الکتاب لما ان اشہریۃ الاستعمال فیہ اور بما یستعمل الکتاب فی سائر الکتب الآلیۃ وغیرہا والقرآن لا یستعمل فی العرف الا فیما ذکرنا واما انہ اظہر منہ فلان الانتقال من القرآن الی المقروء اظہر من الانتقال من الکتاب الی المقروء واما علی القول فی الکتاب فظاہر لتمثل المتعلمین واما علی الثانی فلان الملابسۃ بین المصدر والمفعول وہما القرآن والمقروء اقوی من الملابسۃ بین النقوش واللفاظ فالانتقال من المصدر الی المفعول اظہر من الانتقال بالعکس وہو النقوش الی الالفاظ واذا ثبت الاظہریۃ والاشہریۃ صح تفسیر الکتاب بالقرآن کما لفضفر بالاسد ثم تعریفہ بالباقی واعلم ان ہذا التعریف لیس کتعریف النظر بالفکر الذی یطلب بہ علم او ظن بحیث یکون الفکر تفسیر اللنظر والباقی تعریفا لان الفکر لیس مما اشہر ولا اظہر من النظر حتی یصح تفسیرہ بہ کما لا یخفی فانہ فہم ما نبہ ہم ان ہذا الکلام من الشارح بخلاف ما ذکرہ فی حواشی شرح المقاصد حیث قال او لا ان کان المراد بالفکر والنظر فی عبارۃ المتقدمین واحد از عم الآمدی ان مراد القاضی ابی بکر فی ہذا التعریف ان یفسر النظر بالفکر تنبیہا علی اتحادہما فی معنی تعریفہ بما یطلب بہ علم او ظن ثم قال ولا شک انہ لیس کذلک بینہما **قال** علی ما توہم البعض **اقول** اراد بہ صاحب الکشف ومن تبعہ من شراح اصول فخر الاسلام وغیرہم **قال** لانہ مخالف للمعرف لبعد عن الفہم **اقول** ای لان کون القرآن مصدر المبنی المقروء مخالف للحرف للتبادر منہ عرفا لیس الکلام اللہ تعالی وذلک لبعد عن الفہم لان المفہوم انما ہو المعنی المعروف بواسطۃ العرف فلا یرد ما توہم صدر المصنف رحمہ اللہ تعالی **بحرف التفسیر** آہ **اقول** ای لازالۃ توہم ان القرآن مصدر بمعنی المقروء لیشمل کلام اللہ وغیرہ صرح بحرف التفسیر الدال علی الاتحاد وادرد بالضمیر الراجع الی القرآن حیث وہو ما نقل الینا وہذا یلایم لما اختارہ المصنف من کون الحد وہو المجموع دون المفہوم الکلی بخلاف ما مر فی الاصولیین سوی ابن الحاجب فان قیل لا یجوز ان یکون التصریح بہما لتغلیظ القوم قلنا لما اعترف بصحۃ التفسیر اعترف بصحۃ التعریف للفظ لان حرف التفسیر لا یدخل الا علی الاعرف الاشہر فلا وجہ للتغلیظ **قال** ثم کل من الکتاب والقرآن یطلق عند الاصولیین آہ **اقول** فیہ بحث اما اولا فلان قولہ وعلی کل جزء منہ تینا ول بعمومہ کل حرف من حروف المبانی ویطلق علیہ القرآن عند الاصولیین کما سیاتی بیانہ ان شاء اللہ تعالی واما ثانیا فلان الدلیل لا یطابق الدعوی لوجوہ الاول انہ تعرض فی الدعوی للاطلاق علی المجموع ولم تعرض لہ فی الدلیل الثانی ان الجزء فی الدعوی عام تناول حروف المبانی کما عرفت وقولہ من حیث انہ دلیل علی الحکم لا یطابقہ انما الدلالۃ فیما الثالث ان الخصوص المستفاد من قولہ وذلک آیۃ آیۃ لا یطابق عموم قولہ وعلی کل جزء منہ الرابع ان الحیثیۃ ان اعتبرت لزم ان یطلق علی المجموع اذ لا یدل المجموع علی حکم وکین دفع اول الوجوہ بان الاطلاق علی المجموع امر مقرر عند الکل مسلم عند الاصولیین وکذا ربما فان اعتبار الحیثیۃ انما یفید عدم البحث عن احوال المجموع لا عدم الاطلاق علیہ وقد عرفت ان الاطلاق علیہ امر متحقق علیہ مقرر عند الکل وبتبین فی آخر الکلام ان قول الشارح رحمہ اللہ تعالی مضطرب فی ہذا المقام وتسمع ہناک ما ہو الحق الصریح الناس عن الفکر القدیم والنظر الصحیح **قال** والمصنف رحمہ اللہ تعالی اقتصر علی ذکر النقل فی المصاحف آہ **اقول** لا حاجۃ لی ذکر ہذا الکلام فی ہذا المقام لان المقام مقام بیان تعریف الکلی وعد الصفات المشترکۃ بین الکل والجزء والمعلم لم یعرف الکلی بل الکل کما سیذکرہ الشارح رحمہ اللہ تعالی **قال** والقرآت الشاذۃ لم تنقل الینا بطریق التواتر آہ **اقول** فان قیل لا حاجۃ فی اخراجہا الی قید التواتر لخروجہا بموم المصاحف فان شیئا منہا لیکتب فی جمیع المصاحف والا لکن شاذۃ قلنا لا نسلم الحمل علی العموم قطعا کیف وقد تقرر عندہم ان الجمع اذا دخلہ اللام کثیرا ما یحمل علی الجنس فکان ارادۃ ان یتوہم ذلک ومقام التعریف یقتضی زیادۃ التوضیح ودفع التوہم فزید قید التواتر لذلک قولہ کما اختص بمصحف ابی ہو ما نقل فی قضاء رمضان

فوقوۃ من ایام اخر متتابعات قولہ کما خصص بمصحف ابن مسعود وھو ما نقل فی کفارۃ الیمین فصیامہ ثلثۃ ایام متتابعات **قال** الا ان المتاخرین ذھبوا الی ان الاصح من المذھب انہا فی اوائل السور آیۃ من القرآن **اقول** فان قیل فعلی ھذا المذھب یجب ان یکون فیہ بلا شبۃ او یحمل علی التاکید کما سبق اذ لا شبۃ ان فیہا سبع آیات قالوا قوۃ الشبہۃ لمنع الکفار من الطعن قلنا الشبہۃ التی ھہنا غیر الشبہۃ التی ھناک کما سیاتی تحقیقہ **قال** انزلت للفصل بین السور **اقول** نقل صاحب الکشف عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یعرف ختم کل سورۃ وابتداء اخری حتی ینزل جبرئیل علیہ السلام ببسم اللہ الرحمن الرحیم فی اول کل سورۃ مع ما الف من فصول البراع لم ینزل شیء منہا علی التعیین فان قیل ذلک النقل بلا یم ۔ ذھب الشافعی رحمہ اللہ فان تکرار النزول یقتضی تکرر القرآن قلنا القبول یتبع الدلیل لا یقتضی القبول تتبع دلیلا کیف وقد قیل تکرر النزول الفاتحۃ ولم یقل احد بتعدد قرآنیتہا **قال** بدلیل انہا کتبت فی المصاحف بخط القرآن من غیر انکار آہ **اقول** یعنی مع المبالغۃ فی توصیتہم بتجرید القرآن عما سواہ حتی لم یثبتوا امین ومنع قوم المجہم الیہا فان مجرد ما ذکر لا یدل قطعا علی المطلوب ما لم یضم الیہا المقدمۃ المذکورۃ فان قیل فی ذلک نفی الا فیہ القطعی بالظن یدفع بما ذکرہ صاحب الکشف وشراح کتابہ قلنا ذھب المحقق الی انہ قطعی لان العادۃ تقتضی فی مثلہ عدم الاتفاق فکان لانکارہا بعض الناس علی تقدیر تسلیمہ نادرا فلا یقدح فی الاجماع ۔ اجاب عن سوال مقدر بتقریر السوال ظاہرا واما تقریر الجواب فہو ان وجوب قرأۃ القرآن ان ثبت بقبض الشبہۃ فہی ظانیۃ وان ثبت بالتسمیۃ لیست کذلک اذ لا یصح من ذھب الشافعی انہا مع ما بعدہا الی راس الآیۃ آیۃ تامۃ فاذا ثبت ذلک شبہۃ فی کونہا آیۃ فلا یودی بہا الفرض المقطوع بہ وہذا الجواب مبنی علی الصحیح من الروایۃ والا فقد ذکر التمرتاشی فی شرح الجامع الصغیر اذا لو اکتفی بجزء منہا اجزاہ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لکن الصحیح ہو الاول ذکرہ فی الکشف **قال** وجواز تملا وتہا للجنب والحائض انما ہو لقصد التیمن والتبرک آہ **اقول** فان قیل لم لا یجوز ان یکون ہذا الجواز لشبہۃ انہ کرۃ الیفر قلنا ملاک الشبہۃ لا تورث ہذا الجواب لان الاتمام مقام الاحتیاط فالاحوط ہہنا ترکہا کما مال الدلیل علی کونہ آیۃ فان قیل فینبغی ان یفید قصد التیمن والتبرک جواز تملا وتہا لہا لانہ ایضا مناف للاحتیاط قلنا مقارنۃ القصد لا تورث مجرد الشبہۃ بل یخرجہا عن القرآنیۃ قطعا لانہا مما تختلف بالاعتبار وقد یجتمع الاجر من اعتبارہ فیہا تختلف بہ بان یراد ان اطلاق اسم المصحف علیہ لمعرف انما یکون من حیث تحقق ہذا التعریف فیہ وصدق علیہ فقولنا الحمد للہ رب العالمین انما یکون تحقق ہذا اقرا لو اعتبر فیہ القصود الثلثۃ المذکورۃ والمکتوبۃ والمتلوۃ بالتواتر فاذا قیل ذلک شکا لم یکن القصود الثلثۃ متحققۃ فیہ فیودی معنی اعتبار قید الحقیقۃ ان یکون مکتوبۃ او غیرہا من حیث انہ قرآن کما زعم بعض الشراح المقتفی اثر عکس المقصود فلیتامل **قال** وعدم تکفیر من انکر کونہا من القرآن آہ **اقول** ہذا جواب عما یقال لو کان قرآنیۃ لوجب الکفار من انکر قرآنیتہ لانہ انکار لقطعی کمنکر قرآنیۃ الباقی ومنکر احد الاکان والازم باطل لانہ لو وقع لنقل عادۃ والاجماع علی عدم الکفار وتقریر الجواب ان انکار القطعی انما یکون کفرا اذا لم یستند الی شبہۃ قویۃ بحیث یخرج الحکم من حد الموضوع الی حد الاشکال وہہنا کذلک اقدام الاولۃ من الطرفین فی زعمہما واعلم ان المراد بالشبہۃ ہہنا ما یذکر فی الکتب الکلامیۃ وہو ما لا یشبہ الدلیل ولیس بہ ولو فی اعتقاد المضمر المغرور تہا خفاء فسادہا بحیث لا یطلع علیہ الا بامعان النظر حتی یعد بہ صاحبہا ملا ومثالہ دلیل الشافعیۃ فی ہذہ المسالۃ عند الحنیفۃ بحیث لا یلتبس دلیل فی الواقع لکن الشافعیۃ یجعلونہ دلیلا لعدم اطلاعہم علی عدم دلالتہ علی مطلوبہم قویۃ عندہم ایضا خفاء فسادہ حتی احتاج الی امعان النظر والتامل ودلیل الحنیفۃ بالعکس عند الشافعیۃ والشبہۃ فی ان ہذا الشبہۃ لا تورث مشکلا اورد ہا لاطراف الآخر اصلا وانما تورثہ لو لم یقدر ذلک الطرف علی الاتیان ولو بالامعان لم تبق عندہ معتبرۃ اصلا لکنہا لما اضافت الی الامعان جعلہا فسادہا بعد ہذا الطرف الآخر بحیث لا یکفر بہا لا یکفر الماول وہذا التحقیق ما قال المحقق فی شرح المختصرات الجواب الالزم المالزمۃ وانما تصح لو کان کل من الطرفین لا یقوم فیہ الشبہۃ قویۃ تخرجہ عن حد الموضوع الی ہذا الاشکال ولا اذا قوی عند کل فرقۃ الشبہۃ من الطرف الآخر فلا یلزم التکون فاعمل ما قال الشارح فی حاشیتہ علیہ فان قیل اذا فی دجات الشبہۃ القویۃ ان تورث شکلا او وہما فلا یبقی الطرف الآخر قطعیا قلنا ہی عند کل فرقۃ الشبہۃ بین الطرف وظہر الاجمال فی العبارۃ ہہنا حیث لقوۃ شبہتہ ولم یثب الطرفین فتدبر والہادی الی سواء السبیل وہو حسبی ونعم الوکیل **قال** فانہ یعد زنادیقا او مجنونا **اقول** ان کان لقصد جحد بہ بعد زنادیقا والا فیعد مجنونا **قال** الا انہ ان ابقی علی عمومہ یتناول حروف التہجی فی حد الحرف والجملۃ آہ **اقول** اعلم ان کلام الشارح رحمہ اللہ فی ہذا المقام علی ضطراب فاقول ستینا بالملاک الوہاب ہذا التعاریف ان ابقی علی عمومہ یتناول حروف التہجی من القرآن وہی الت یترکب عنہا الکلم والا یتبر قرآنا لا عند الاصولیین ولا عند الفقہاء ولعدم تعلق غرضہم بہا وان عدہا القراء قرآنا فوجب ان یراد بالنزل ما دل علی المعنی فظہور ان الانزال لیس الا لیدل فائدۃ فحینئذ یتناول حروف المبانی عن القرآن وہی احد اقسام الکلمۃ ویتناول سائر الکلمات وما فوقہا من القرآن وہذا ہو الموافق لغرض الاصولی وذلک لان بحثہ عن احوال الکتاب والسنۃ وغیرہما لیس الا من حیث کونہا دلیلا شرعیا کما تقرر فیما سبق والدلیل عندہم ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی مطلوب خبری وبالجملۃ ہو المشتمل علی وجہ الدلالۃ وہو الحامل لترتب نتیجۃ المقدمتین کون العالم دلیلا علی الصانع باشتمالہ علی الحدوث وہو ہہنا قد یکون اسما وفعلا او حرفا ولہذا بحثوا عن احوال الخاص والعام المشترک والحقیقۃ والمجاز والامر والنہی والمطلق والمقید وحروف المبانی ونحو ذلک من المفردات وجعلوہا من اقسام النظم الذی ہو عبارۃ عن الکتاب ولان بعض الاسماء من کلمات القرآن آیۃ کذا بمانان وکذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص وان کما صرح بہ فی کتب الفقہ وان کان فی کونہا حروفا مسامحۃ لانہا وان کانت حروفا فی الکتابۃ لکنہا اسماء فی العبارۃ کما صرح بہ صاحب الکشاف فلو حمل علی ما ذکر لم یصح البحث والتقسیم ولا علی الکلمۃ آیۃ تم لا یحیط حکم القرآن لکل کلمۃ او کلمتین فصاعدا مما لم یبلغ حد الآیۃ عند اکثر الفقہاء من حرمت سہ علی الحدث وتلاوتہ علی الجنب بان دلت

علی شرعی لکن ذلک امر آخر متعلق بنظر الفقہ لا الاصولی ویدل علی صحتہ ما ذکرنا ان الامام شمس الائمۃ السرخسی لعبہ ما وافق الفقہاء فیما ذکرہ فی المبسوط وغیرہ قال فی اصول ان ما دون الآیۃ والآیۃ القصیرۃ لیست بمعجزۃ وہو قرآن ثبت بالعلم قطعا وکفی بہ قدوہ قال وعلی ما دل علیہ سیاق کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی المراد بما نقل المجموع ما نقل آہ اقول یعنی ان مراد المصنف رحمہ اللہ تعالی بما نقل مجموع ما نقل مع دل علیہ سیاق کلامہ لانہ جعلہ تعریفا للمجموع الشخصی لا المعنی الکلی لانہ صرح فیما سیاتی فی موضعین بقولہ أی من اولہ الی آخرہ فاذا اریدبالمجموع وجب ان یراد بالحد الیضم ذلک والا لم یطابق الحد المحدود ووجہ دلالۃ التعریح المذکور علی ما ذکرنا ان الضمیرین فی کل من الموضعین راجعان الی القرآن السابق ذکرہ والاضمرۃ وقد فی اخراجہما من الظاہر وارجاع الاول الی الکلام بتوہم دلالۃ الکلمات علیہ وفی الثانی الی الترکیب المخصوص کما توہم فتدبر قال قلنا لیس معنی کونہ حقیقۃ فی البعض اقول کون ہذا المعنی مستفادا من تلک العبارۃ ومن نظیرہا بان یقال کونہ حقیقۃ فی البعض باعتبار اطلاق العام وارادۃ الخاص الابخصوصیۃ فانہ لا ینافی کونہ حقیقۃ وانما ینافی ارادۃ الخاص بخصوصیۃ ہذا الذی ذکرنا مبنی علی اختیار الشارح التحریر فی المطول وغیرہ وفیہ کلام اوردناہ فی حواشی المطول فمن ارادہ فلینظر ثمۃ فان قیل قول المصنف رحمہ اللہ تعالی بین وفتی المصاحف حال عن ضمیر نقل وفیہ فساد کون القرآن المعرف ہو المنقوش لانہا الکائنۃ فیما واعتبار التواتر فی المنقوش دون النظم قلنا المراد ما بین الدفتین النظم بقرینۃ ما نقل والمعنی ما نقل کائنا وآلۃ بین وفتی المصاحف قال ویقول ان یقول تقریر الکلام فلابد من یجاب وان یقال لان المعطوف لابد کہ من معطوف علیہ فیقدر فی کل کلام ما یناسبہ وفیہ زیادۃ تاکید ومبالغۃ فلیکن ہذا علی ذکر منک فان لہ نظائر کثیرۃ قال المصنف رحمہ اللہ تعالی ثم اورد ت تحقیقا فی ہذا الموضع ان ہذا التعریف ای نوع من انواع التعاریف قال المحقق عضد الدین رحمہ اللہ تعالی فی المواقف وغیرہ ان التعاریف علی قسمین قسم یراد بہ احداث تصور لم یکن وقسم یراد بہ الالتفات الی تصور حاصل لیعلم ان المراد من بین التصورات وہذا ہو المراد قال ویخرج منسوخ التلاوۃ من التعریف بقید التواتر اقول لعل ادقصارہ علیہ مع وجوب اخراج سائر الکتب السماویۃ والاحادیث الآلیۃ والنبوۃ والقرأت الشاذۃ کما سبق الکنہ ربما سبق لکنہ ظاہر فی حق القرأت دون البواقی فلو قال ویخرج منسوخ التلاوۃ ونظائرہ بما نقل الینا تواترا کان احسن بخروج الاحادیث النبویۃ بما نقل ان المراد بہ ما نقل علی انہ کلام اللہ وسائر الکتب الآلیۃ بالینا والاحادیث الالیۃ والشواذ والمنسوخ التلاوۃ تواتر قال فان قیل تعریف الاصولی انما ہو للمفہوم الکلی آہ اقول تقریر السوال ان الدور مدفوع لان الاصولی لا یعرف الا المفہوم الکلی ومعرفتہ لا تتوقف علی معرفۃ المصحف ولا معرفۃ المصحف علی معرفۃ ما ہو قرآن بمعنی المجموع الشخصی فمعرفۃ المصحف وان توقفت علی معرفتہ لکن معرفتہ لا تتوقف علی معرفۃ المصحف حتی یلزم الدور لانہ معلوم معہود بین الناس لا یحتاج الی الکشف ورفع الالتباس وتقریر الجواب ان قولک وہو معلوم بین الناس آہ باطل فانا لا نسلم ان المجموع الشخصی یعرف بحقیقتہ ومن معرفۃ معنی الکلی وقد عرفت ان ہذا المعنی الکلی محتاج الی التعریف عند الاصولی فاذا توقف معرفۃ المعنی الکلی الموقوف علی التعریف فقد توقف المجموع ایضا علی التعریف بالضرورۃ ولما ورد علی ہذا ان توقف معرفۃ المجموع بحقیقتہ علی معرفۃ المعنی الکلی انما یصح اذا کان ذلک المعنی الکلی ذاتیا للمجموع وہو لیس کذلک لم یصرح بالمنع الذکر بل قال ابتداء ولو سلم معرفۃ المجموع آہ یعنی ولو سلم ذلک فکلام المصنف رحمہ اللہ تعالی ای مبنی علی ان المجموع یحتاج الی التعریف کما سبق تحقیقہ والمصحف ماخوذ فی تعریفہ وقد عرفت ان معرفۃ المصحف تتوقف علی معرفۃ المجموع فالدور لازم لا یندفع الا بما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی قال ای غیرہ بخواصہ آہ اقول لکان قول المص رحمہ اللہ تعالی بل بتشخیصہ تہ ہم ان مراد ہ التعیین الشخصی ولم یکن کذلک لانہ مخالف لقولہ الآتی فہذا تعیین احد مثلیہ آہ ردہ الشارح رحمہ اللہ تعالی وبین ان مراد ہ تمییز المحدود عن غیرہ بما یخصہ الا تعیینہ الشخصہ کما تقرر فی محلہ فبطل ما قیل لیس المراد التمییز بالخواص فانہ لا یستلزم التشخیص علی ما اشار الیہ ان اعم منہ بل المراد بالتشخیص ان قولہ ما نقل الینا آہ بمنزلۃ الاشارۃ الیہ بقولہ ہو ہذا الذی نقل بین وفتی المصحف قال سمی کلام اللہ والقرآن علی معنی ان عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم اقول لیس معنی کونہ عبارۃ عنہ انہ عینہ کما قال بعد ہذا ان القرآن عبارۃ عن ہذا المؤلف المخصوص والنحو عبارۃ عن القواعد المخصوصۃ وذلک ظاہر ولا نزاع دال علیہ بالوضع لان المدلول الوضعی ہو المعانی الوضعیۃ بحاذتہ بل معناہ انہ دال علیہ عقلا دلالۃ الاثر علی مبدأہ فان النطق الظاہری فی الانسان کما یدل علی مبدأہ القدرۃ والعلم والارادۃ کذلک فی الباری تعالی یدل الکلام اللفظی علی مبدأہ بنایر سائر الصفات قال لا یقال التمییز یحصل بجرد ذکر النقل فلا حاجۃ الی باقی القیود اقول لعل الجواب ان المقصود الاہم بالتعریف وان کان التمییز عنہ لکن التمییز عن جمیع الاغیار بحیث یحصل الساواۃ بین المعرف والمعرف من شرائط صحۃ التعریف فلابد من ذکر باقی القیود قال ویقال ان یقول ان الشخص مرکب اعتباری ہو مجموع المادۃ والشخص اقول انما حکم بکون الشخص اعتباریا لکون الشخص الذی ہو جزؤ ہ اعتباریا لان المرکب من الاعتباری وغیرہ اعتباری بلا مریۃ قال لانا نقول لو سلم ذلک اقول اشارۃ الی منع قولہ والکلام فی الحد الحقیقی ودون قولہ تعریف الرکب الاعتباری لفظا لانہ مسلم لا یمنع ومقرر لا یندفع قال تحقیقا لحاجۃ الی سائر القیود اقول ای حین اذ کان الکلام فی الحد الحقیقی ولا شک ان جمیع القیود مرکب اعتباری کفی ان یقال ان القرآن لا یحد لانہ مرکب اعتباری وہو لا یحد بالحد الحقیقی ولا یتقید حاجۃ الی ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من التطویل قال وفیہ نظر لجواز ان یذکر معہا ولعرضیات المشخصۃ آہ اقول اورد علیہ ان کل امر متشخص یذکر فی تعریفہ یحتمل فی القبل ان یکون للاخر فلا یمیزہ تمییز المشخصۃ ولیس بشی لانہ لیس لقائل ان یقول ان ذکر العرضیات المشخصۃ فی حد الشخص ان کان لعدم وجوب دعوام صدقہا علی المحدود لامکان الخلو والمعا

وہو کلام تسلیمی ذکرہ الشارح رحمہ اللہ تعالی للالزام بان عدم تجویز ذکر العرضیات المشخصۃ فی حد الشخص ان کان لعدم وجوب دعوام صدقہا علی المحدود لامکان الخلو والمعا

فخاسد لان عدم صدق احد واجب اذا نبذ دال المحدود ثم لما ذکر الکلام الالزامی اراد ان یحقق المقام ویبین المرام بان تحدید الشخصی بما یمیزہ عن اغیارہ بحسب الوجود ممکن لا بما یمیزہ عن اغیارہ بحسب العقل فانک اذا قلت فی جواب من قال زید زید الذی جاءک الیوم وحدہ قبل کل احد اذا یمیزہ بحسب الوجود ولذا یتنع ان یوجد فی الخارج شخصان موصوفان بما ذکر بحسب العقل اذ لا امتناع فیہ بالنظر الیہ وذلک ظاہر وان خفی علی احد اذا لم یمیزہ بحسب الوجود من جمیع ما عداہ لا یقال احد یرد علیہ عن الذاتیات فما یتتثل علی ذکر العوارض المشخصۃ لانا نقول ہذا لا یکون ہذا لانا نقول انی عنینا الاصولیین ما یکون جامعا ومانعا لما ذکر فانہ اصطلاح المنطقیین ولو سلم فالعوارض المشخصۃ من ذاتیات الشخص تسمیتہا بالعوارض انما ہی بالنسبۃ الی الماہیۃ **قال** ظاہر تعریفہ المجموع عن الشخصی دون المفہوم الکلی **اقول** لان ہذا من فی منہ التبعیض ضمیرہ للکلام فالکلام المعجز سورۃ منہ لیس الا الکل افلم یقع التحدی الا بسورۃ من کل القرآن ای سورۃ کانت غیر مختصۃ بسبع فلا یصدق علی النصف وغیرہ وانما الکلام المتواتر للاعجاز بسورۃ منہ وتحقیقہ ان ظہور الاعجاز بالسورۃ لما وقع بقولہ تعالی فاتوا بسورۃ من مثلہ صحت السورۃ فی الصورۃ فی سیاق الاثبات وفی المبنی فی سیاق النفی نظرا الی المقصود کما فی قولہ ان ترزوجت امرأۃ انما ارید تجویز ہم نظرا الی جمیع السور فکانہ میل الی ان یقدرون علی اتیان سورۃ من مثل القرآن وظاہر ان الذی یعجز عن کل سورۃ لیعجز عن مثلہ الاکل القرآن وہذا ہو المحقق لا ما قیل ان الجنس المنکر اذا قارنتہ الوحدۃ افاد العموم وان کان فی سیاق الاثبات کما فی ثمرۃ خیر من جرادۃ فتامل **قال** الا ان یقال المراد بسورۃ من جنسہ آہ **اقول** ای یحمل علی حذف المضاف ویقدر ما ذکر قال المحقق عضد الملۃ والدین رحمہ اللہ وان اردنا بسورۃ من جنسہ فی البلاغۃ وعلو الطبقۃ تیناول کل القرآن وکل بعض منہ وہنا اقرب الی غرض الاصولی وہو تعریف القرآن الذی ہو دلیل فی الفقہ قال الشارح رحمہ اللہ تعالی التقریر یرد فی حواشیہ علیہ والاغماض فی صحتہ علی مثل قل وافعل ولا سیما قرآنا فی عرف واقول فی کل من کلامی المحقق والشارح رحمہما اللہ تعالی بحث اما فی الاول فلان قولہ وکل بعض منہ تیناول بعموم الکلیۃ والآیۃ بل بالحری الظہور والتعریف لا یتناول شیئا منہا لانہ لما اراد بالجنس المماثل فی البلاغۃ وعلو الطبقۃ لیتناول التعریف الاقصر السورۃ واقلہ ثلاث آیات لان علو الطبقۃ مرتبۃ الاعجاز کما ہو المسطور فی الکتب والمتقرر الا فی ذلک المقدار کما تقرر فی موضوعہ واما الثانی فبوجہین الاول انک قد عرفت الآن انہ لا یصدق علی مثل قل وافعل بل وعلی اریدیں ذلک الثانی انک قد تحققت فیما سبق ان ذلک لیس قرآنا فی عرف الاصولیین فتدبر ولا تستعجل والسواد السبیل وہو حسبی ونعم الوکیل **قال** لانا لا نسلم توقف معرفۃ مفہوم السورۃ علی معرفۃ القرآن **اقول** یعنی ان الدور انما یلزم اذا احد القرآن فی نفس مفہوم السورۃ ولیس کذلک فانہ عبارۃ عن بعض من کلام اللہ تعالی وقرآنا وغیرہ مترجم ای مبین اولہ بالابتداء وبالتسمیۃ وآخرہ بالانتہاء الیہا ان کان قرآنا او نحو ذلک ان کان غیرہ فوفیقا ای اعلاما من الشارع فان الفصل بین کل سورۃ لا یکون الا باعلام منہ علی الوجہ المذکور فلا تنقض بالآیۃ ولعموم اختصاص السورۃ بالقرآن وکونہا اعم مفہوم احتاج ابن الحاجب الی توصیف السورۃ بقولہ منہ الراجع ضمیرہ الی کلام المنزل فلو عتبر فی مفہومہا الاختصاص بالقرآن لما احتاج الی ذلک ومن لم یفہم سمنے العبارۃ وغفل عن لطف الاشارۃ اعترض بان الکلام فی السورۃ منہ لا فی المطلق السورۃ حتی یشتمل کل سورۃ من کل کتاب بل وفی سورۃ متعلق بہا الاعجاز فکیف یمثل سورۃ الانجیل والزبور خان قیل السورۃ قد غلبت بعرف المتشرعۃ بل فی بعض القرآن من بین السور کالکتاب علی کلہ من بین الکتب ولذا عرفت صاحب الکشاف السورۃ بالطائفۃ من القرآن المترجمۃ التی اقلہا ثلاث آیات واما الاحتیاج الی قولہ منہ فلیس لتمییز سورۃ القرآن عن سورۃ غیرہ بل لبیان ان السورۃ من جنسہ فی البلاغۃ وعلو الطبقۃ کما مر قلنا تلک الغلبۃ ممنوعۃ لما بدلا بتاتہا من النقل عن یکون کلام حجۃ علی مثل الشارع الغریر واما کلام صاحب الکشاف ففی بیان نفس الطبقۃ المجزۃ لسورۃ القرآن بدلیل عدم صدقہ علی شیء من سورۃ بملاحظۃ القید الاخیر لا فی تعریف مفہوم السورۃ وکیف لا والآیۃ الکریمۃ تدل علی خلافہ لان السورۃ فیہا استعملت فی غیر القرآن والیہ مرح صاحب الکشاف فیما قیل ان من سورۃ الانجیل سورۃ الامثال ونحوہا بعد ان سار واوحی اللہ تعالی الی انبیاء سورۃ مترجمۃ السورۃ ولو سلک فی ہذا القدر من الاستعمال اذا وجد کفی فی تصحیح التعریف بدفع الدور ولا یفیدہ کون اللفظ ظاہرا فی سورۃ القرآن بالغلبۃ ویطرد انہم یاخذون المحدود فی بعض المحدود فیعرض علیہ بالدور فیقولون بان المراد بالما خوذ فی الحد ہو المسمی مع ان النظر ہو الکنہی الاصطلاحی واما قولہ واما الاحتیاط الی قولہ منہ الی آخرہ فباطل محض لان تقدیر الجنس انما ہو علی تقدیر ان لا یکون المحدود کل القرآن بل الکل الشامل للکل والجزء کما عرفت **قال** ونورد ہا بحاثا ای بیان اقسامہ واحوالہ المتعلقۃ بافادۃ المعانی آہ **اقول** قد عرفت فیما سبق ان البحث عبارۃ عن اثبات العرض الذاتی للموضوع وہذا المعنی ظاہر فی بیان الاحوال واما بیان الاقسام فیہ ایضا مضی البحث لان المخصوص والعموم والاشتراک واشالہا من الاعراض الذاتیۃ للدلیل السمعی کما سبق الاشارۃ الیہ فالتقسیم متضمن اثباتہا فی الجملۃ وہو مضی البحث بخلاف التعریف اذ لیس فیہ شائبۃ حمل العرض اصطلاحا فخرج عنہ بالضرورۃ **قال** والمراد بالبحاث المتعلقۃ بافادۃ المعنی آہ **اقول** لما کان المتبادر من ظاہر قول المصنف رحمہ اللہ تعالی الباب الاول فی افادۃ المعنی ان یکون الافادۃ محمولا علی جمیع مباحث الباب الاول فیکون معنی بحاثا فی قولہ ونوردہا بحاثا ای احوالہ التی ہی عبارۃ من الافادۃ ولیکن کذلک لان کثیرا من الاحوال لیس بافادۃ وان تعلقت بہا کما سیظہر من المباحث الآتیۃ انشاء اللہ تعالی وجہ الشارح رحمہ اللہ بان المراد بالبحاثۃ ببیان احوال المتعلقۃ بالافادۃ لا بافادۃ لبیان الافادۃ نفسہا فلما ورد علیہ انہ یقتضی تناول اللفظ لجمیع مباحث العربیۃ لان التعلق قد یکون قریبا کما فی الاحوال المذکورۃ ہہنا وقد یکون بعیدا کما فی الاعراب والبناء والتعریف والتنکیر ونحو ذلک لا تمنع التعلق فی الثانی الاسن الرشیم راسخۃ من العربیۃ وفقہ بتقیید الابحاث بزیادۃ تتعلق بافادۃ الاحکام مع عدم البیان فی علم العربیۃ علی التمام فخرج ح الاعراب والبنا

ونحوہما بالضرورۃ ثم لما ورد علیہ ہذا التقیید الذی ارتکبہ لاخراج تلک المباحث سوال وقع لایقال وحاصلہ ان اضافۃ الابحاث الی ضمیر الکتاب المفیدۃ للتخصیص تخرج تلک المباحث لانہا لاتختص بالکتاب بل تعد وغیرہ ولاحاجۃ فی اخراجہا الیہ لانہ ارتکبہ من التکلیف علی التکلف وحاصل جوابہ ان التخصیص الحقیقی لایجوز ان یراد ہہنا والا لم یکن المباحث المورودۃ فی الباب الاول بل الثانی ایضا مباحث الکتاب لانہا کالاعراب والبناء وغیرہما فی تناولہا السنۃ ایضا فوجب التعمیر فی اخراجہا الی التقیید المذکور وہذا ہو مراد المحرر بالسوال والجواب لان مانسب الی بعض الافاضل انہ قال یعنی لم عدلت عما یقتضیہ ظاہر الاضافۃ من تخصیص المباحث بالکتاب دون السنۃ والاجماع وتمست بقولک مالہ فریدہ اختصاص فالجواب انہ لابد منہ لان المباحث لاتختص بالکتاب بل یعمہ والسنۃ والاجماع لانہ مع کونہ کلاما ظاہرا قاصرعن التحقیق فاسد فی نفسہ اما اولا فلان سوق الکلام الشارح رحمہ اللہ تعالی لنباہی بان یعبر الی فریدہ المتعلق بالتخصیص لاالتعمیم وان کان فیہ نوع من فی نفس المقصود توجیہ کلامہ فالواجب التکلم علی طبق مرامہ واما ثانیا فلان الاشارۃ حینئذ فی قولہ ونعم الکتاب وغیرہ فی قولہ کذلک انما ہی الی ماصدق علیہ مالہ فرید اختصاص وہو مباحث النصوص والعموم والاشتراک ونحو ذلک فیکون عبارۃ عن المباحث المورودۃ فی الباب الاول فحینئذ لاتستقیم قولہ وکذلک لانہ یقتضی تشبیہ الشیء بنفسہ فتدبر ودستقم **قال** بیان اللفظ الدال علی المعنی بالوضع لابد لہ من وضع المعنی آہ **اقول** شارح المصنف رحمہ اللہ تعالی فی المتن قبل بیان النظم فی الشرح قسم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی اربع تقسیمات فبطل ماقیل ذکر الشارح رحمہ اللہ تعالی اولا التقسیمات ثم ذکر تفسیر النظم وما یتعلق بہ علی خلاف المتن ثم لما ساق الشارح رحمہ اللہ تعالی الکلام فی اللفظ الدال علی المعنی بالوضع ان یرجع ضمیر لہ الی اللفظ الدال بالوضع وان یراد بالمعنی فی للبیان المذکور اولا وہو المعنی الموضوع وان یرجع ضمیر فیہ علیہ الی المعنی الثانی الذی ہو عبارۃ عن المعنی الموضوع لہ فیخرج المجاز ولابد من خروجہ لان الکلام فی اللفظ الدال علی المعنی بالوضع کما عرفت فبطل ماقیل ذکر المعنی باسم الظاہر دون الضمیر لئلا یعود الی خصوص المعنی الذی ہو اولا فیخرج المجاز فان اللفظ المجازی لیس موضوعا للمعنی الدال ہو علیہ وکذا یلزم ان یکون المراد من ضمیر فیہ جنس المعنی لا خصوصیۃ واحد من المعنیین المذکورین لانہ ان اراد الاقرب کما ہو ظاہر العبارۃ خرج المجاز ایضا لانہ لیس فیہ استعمال اللفظ فی الموضوع لہ وان اراد الابعد خرج الدال بالاشارۃ لان اللفظ لم یستعمل فی المعنی الذی یدل علیہ بالاشارۃ فان قیل سلمنا ان الکلام فی اللفظ الدال علی المعنی بالوضع کما عرفت فبطل ماقیل ذکر المعنی باسم الظاہر دون الضمیر لئلا یعود الی خصوص المعنی الذی ہو اولا فیخرج المجاز فان اللفظ المجازی لیس موضوعا للمعنی الدال ہو علیہ وکذا یلزم ان یکون المراد من ضمیر فیہ جنس المعنی لا خصوصیۃ واحد من المعنیین المذکورین لانہ ان اراد الاقرب کما ہو ظاہر العبارۃ خرج المجاز ایضا لانہ لیس فیہ استعمال اللفظ فی الموضوع لہ وان اراد الابعد خرج الدال بالاشارۃ لان اللفظ لم یستعمل فی المعنی الذی یدل علیہ بالاشارۃ فان قیل سلمنا ان الکلام فی عبارۃ عن الاول فلا بد لیسل قولہ فتقسیم اللفظ بالنسبۃ الی معناہ ان کان باعتبار وضعہ لہ فہو الاول فان التقسیم الاول لاتینا ول المجاز وان کان الضمیر ین راجعین الی المعنی الثانی الذی ہو عبارۃ عن الاول فلا بد لیسل قولہ وان کان باعتبار استعمالہ فہو الثانی وان کان باعتبار دلالۃ علیہ آہ فان ہذین التقسیمین تینا ول المجاز علی الباء فی باعتبار ایضا وقع ہہنا غلابۃ ولاشک ان التقسیم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ فی الموضوع لہ تینا ول المجاز فلیتامل **قال** واما الاقسام المخارجۃ من التقسیم آہ **اقول** اعلم ان المفہوم من نقل الشارح رحمہ اللہ تعالی ہذہ العبارات المختلفۃ من الامام فخر الاسلام ثم قولہ بعد ذلک وعدم الالتفات الی العبارات واختلافہا من دأب الشارح لان اختلاف ہذہ العبارات حال عن وقوع ذلک بل تسامح فیہا کما صرح بہ شراح کلامہ ولیس کذلک بل فی کل منہا فائدۃ لوقوع التعبیر بہا لفائت تلک الفائدۃ فلتحقق فی ہذا المقام لیحصل فی ضمنہ ماہو المرام فنقول وباللہ التوفیق ان الشیخ رحمہ اللہ تعالی قد اختار فی النظم تقسیما یعم نظرہ وہم ثمرہ اما الاول فلعموم لہ المفرد والمرکب واما الثانی فلاحاطۃ الاعتبارات بمن ابتداء وضع الواضع الی افہامہم السامع فان ادراء المعنی باللفظ الحاصل علی خانون الوضع یستدعی اولا وضع اللفظ للمعنی ثم دلالتہ علیہ ای کونہ بحیث یفہم منہ المعنی ثم استعمالہ ثم فہم المعنی فلفظ تلک الاعتبارات الاربع تقسیمات اربع ربعتہا الاثانی فانہ ثمین کما سیاتی ثم انہ لغایۃ اہتمامہ بتفہیم الکلام تعرض اربع مرات بہذہ الاقسام مرۃ اولی باعتبار تعلق کل تقسیم بجہۃ من الجہات الاربع المذکورات وثانیۃ باعتبار تعداد کل تقسیم من التقسیمات المذکورۃ وثالثۃ باعتبار مفہوم کل قسم منہا وذکرہا خذا باعتبار رابعۃ باعتبار بیان کل قسم من اقسام التقسیمات المذکورۃ وترتیبہا ثم لما کان المقصود الاصلی فی اقسام القسم الرابع فہم المعنی لما عرفت انہ آخر الاعتبارات لم یحصل للنظم بسببہ اسم مخصوص کما یحصل باقسام السابقۃ اما الدلالۃ والاقتضاء فظاہرہ واما العبارۃ والاشارۃ فلما سیاتی ان العبارۃ عبارۃ عن سوق الکلام والاشارۃ عن الایماء الی معنی لم یقصد اصالۃ ولذا عبر عن الاقسام من قصد ضبط الکلام بالدال بالعبارۃ والدال بالاشارۃ والدال بالدلالۃ والدال بالاقتضاء فناسب ان لایعبر فی القسم النظم بل الموقوف فناسب ان یقع لفظ المعرفۃ للان لہا مزید اختصاص باقسام یعتبر فی مفہومہا الوقوف بلا مزیۃ فلذا قال والرابع فی معرفۃ وجوہ الوقوف وفی قولہ اوجہ اقسام کل منہم بقولہ الاستدلال بعبارۃ النص فباشارتہ ودبالدلالتہ وباقتضائہ وفی تعریف الاقسام للاولین بقولہ الاستدلال بعبارۃ والاستدلال باشارتہ وللاخیرین بقولہ الثابت بدلالۃ النص والثابت باقتضاء النص وفی بیان احکام الاقسام بقولہ الوقوف بعبارۃ النص واشارتہ ودلالتہ واقتضائہ والسر فی ذلک قد عرفت ان القسم الرابع لایحصل للنظم بسببہ اسم مخصوص لایحصل فی البواقی فلذا یسند کل قسم منہ باسم علی حدۃ کما سیاتی فی غیرہ بل یعتبر عن ذلک الاقسام فی کل مقام بما یناسب ذلک المقام اما الاول فلان فذلک المقام مقام تعداد الاعتبارات الاربع التی مناشئ تقسیمات فالمناسب لان تعرض لاقسام القسم الرابع بوجوہ الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات واما الثانی فلان ذلک المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت ان النظم لایسمی باعتبار الربع باسم لکن الاستدلال لما کان سببا للوقوف علی المراد مناسبا للنظم لان الاستدلال لایکون الا بہ وایما کان باعتبار معناہ عبر بہ عن تلک الاقسام بحسب الاقتضاء ذلک المقام واما الثالث فلان ذلک المقام مقام التعریف فالمناسب ان یعرف کل قسم بما یلیہ وقد عرفت ان العبارۃ والاشارۃ اقرب الی اللفظ من الدلالۃ والاقتضاء فناسب ان یذکر بالاستدلال المناسب اللفظ والدلالۃ والاقتضاء اقرب الی المعنی من الاولین فناسب ان یذکر بالثابت المناسب للمعنی واما الرابع فلان ذلک المقام

بقام بیان احکام الاقسام فینا سبہ ذکر الوقوف علی المراد لکونہ ملابسا للاحکام فظہر ان اختلاف العبارات لم ینشأ من عد الاقسام بل لتضمن کل منہا فائدۃ بحسب المقام یدرکہا من وقف علی ما ذکرنا من ذوی الافہام **قال** وذکر فی نفسہ بما ہو صفۃ للمعنی کالثابت بالنظر **اقول** ای ذکر فی تقسیم الاقسام الخارجۃ من التقسیم الرابع ما ہو صفۃ للکلام لکن لا بالعبارۃ المذکورۃ ہہنا بل بما نقل بالمعنی کما یظہر من النظر فی الاصل **قال** قد تثبت اغراض مختلفۃ یقتضی اعتبار کیفیات وخصوصیات **اقول** المراد بالاغراض المختلفۃ مثل التحقیر والتعظیم واظہار البلاغۃ والذکاء ونحو ذلک وبالکیفیات والخصوصیات مثل التنکیر والتعریف والذکر والحذف ونحو ذلک فان رعیت الی الکیفیات والخصوصیات مع حسب الاغراض المختلفۃ الحاصلۃ علی ما ینبغی للقدر ما ہو الواقع لاقتضائہ ان لا یکون البشر بلیغا لانہ غیب لا یطلع علیہ اللہ تعالی بل الطاقۃ البشریۃ فان المتکلم لا یحصل لہ ملکۃ تقتدر بہا علی تالیف کلام بلیغ او اغلب علی ظنہ ان المقام الفلانی یقتضی عشر خصوصیات مثلا فان راعاہا فی کلامہ یکون کلامہ بلیغا وان ترک شیئا منہا او زاد علیہا لا یکون بلیغا وان کان المتکلم بلیغا وان غلب علی ظنہ ان المقام یقتضی اخری بالکلام عن الخصوصیات یجب علیہ ذلک حتی اذا اعتبر شیا منہا فیہ لا یکون بلیغا وبالجملۃ بلاغۃ الکلام عبارۃ عن مطابقتہ لمقتضی الحال والمعتبر فی کلام البشر رعایۃ ما یقتضی الحال بقدر الوسع فان المقام یأبی الاعتبارات یجب رعایتہا کذلک بقدر الوسع وان اقتضی الانقص یجب کذلک وان اقتضی عدم رعایتہا یجب ترکہا بالکلیۃ وہذا نوع من الاعتبار المناسب کما صرح بہ المحققون من شراح المفتاح وفی کلام اللہ تعالی رعایۃ بقدر ما فی نفس الامر فانہ عالم بجمیع الکیفیات وکمیاتہا فیرعی کما یجب رعایتہ ما ازید ولا انقص ولہذا کان القرآن معجزا یتبع معارضتہ للبشر وجود کلام او فی منہ بتادیۃ الاغراض فیبطل ما قیل لفہم منہ ان المتکلم اذا راعی فی کلامہ بعض مقتضیات الاحوال مع قدرۃ علی رعایۃ الکثیر لکن کلامہ ہذا بلیغا واظہر خللا فی فہم احوال البلغاء فی ایراد الکلام متفاوتۃ مقدارا وتیقنون فی مقام التنافر والتقاعد فرید مون تادیۃ کلامہم موشحا بمقابل السحر فیرعون فیہ ما یلقی طاقتہم من غیر اہمال نکتۃ واخری بالمحاورات علی مجاری العادات فتکتنفون بجمیع المطابقۃ بمقتضی الحال فی الجملۃ وان لم یکن فی الدرجۃ الاعلی مع ان کل کلامہم بلیغ ولا یخفی ان اللہ قادر ان یاتی بکلام او فی بتادیۃ الاغراض ما انزل اخص منہا سوی القرآن فقدر وکم تقتم ومقصود الاشائخ من قولہم ہو النظم والمعنی جمیعا دفع التوہم الناشی من قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی فی مثل ہذا ہم تبعوا بقولہ لما قالوا القرآن ہو النظم والمعنی واراد وابہ النظم الدال علی المعنی وما بینہما من تتمۃ الاول وتمامہ فان قیل القول بانہ اسم النظم الدال علی المعنی یدفعہ ایضا قلنا نعم الا انہ مشعر لعدم کون المعنی رکنا اصلیا فالیا لغرض ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ والمقصود توجیہ کلامہ فان قیل لا وجہ لکونہ رکنا فضلا عن کونہ اصلیا لما عرفت ان معنی النظم والمعنی الدال علی المعنی بالضرورۃ قلنا لما کان المقصود من وضع اللفظ افادۃ المعنی کان المعنی ہو المقصود واللفظ وسیلۃ الیہ فاعتبر کینیۃ اللفظ نظرا الی الظاہر والمعنی نظرا الی الحقیقۃ لرجحان الحقیقۃ علی الظاہر اعتبر رکنا اصلیا فان قیل الرکنیۃ منافی الزیادۃ کما سبق وسیاتی عدم تغیر الاسم والرسم بانتقالہ فان من الاجزاء ما لا تتغیر باسم الکل ورسمہ کالید والرجل مثلا من زید بخلاف الراء فلہذا میا فی **قال** المصنف مراد من النظم ہہنا اللفظ **اقول** یعنی ان مراد القوم بالنظم فی ہذا المقام ہو اللفظ وانما احتاج الی بیانہ لانہ ذکر فی المتن النظم فی سیاق ما ہو اللفظ فی عبارہ فورد علیہ ان حق العبارۃ ان یقال لما کان القرآن نظما دالا علی المعنی قسم النظم آہ فردہ بان مراد القوم ہہنا بالنظم ہو اللفظ واختیارہم النظم علیہ لرعایۃ الادب فتقسیمہ تقسیم وانما قال ہہنا لان النظم قد یطلق ویراد بہ الشعر والمعنی المصدری واللفظ المرتب کما ذکر فی شرح ما اخترنا بہ عن آرائہا وہذا یدفع توجیہ الایراد الثانی لان سور الادب الحاصل الی استعمال ما کما فی اللفظ باق کما سیاتی بیانہ **قال** لا یقال النظم علی ما فسرہ المحققون آہ **اقول** حاصل السوال ان مراد القوم بالنظم لا یجوز ان یکون اللفظ لان المحققون فسروہ بالتعیین واللفظ لیس شیا منہا وحاصل الجواب ان طریق المجاز غیر محصور فلہم ان یرادوا بہ ہہنا اللفظ مطلقا من قبیل اطلاق المقید علی المطلق کما فی المستفاد بقرینۃ اطلاقہ علی المفرد حیث قسموہ الی الخاص والعام والمشترک ونحو ذلک اللہم الا ان یحمل اضافۃ الاقسام الی النظم علی کونہ لادنی ملابسۃ (ایراد) الاقسام المتعلقۃ بالنظم تخییل لایرادہ مطلق اللفظ بل المنظوم **قال** کما ان اللفظ یطلق آہ **اقول** منشأ السوال قول المصنف رحمہ اللہ تعالی لان اللفظ فی الاصل استقاط شیء من انہم وحاصلہ ان اللفظ کما یتضمن سوء الادب بالنظر الی الاصل کذلک النظم یتضمنہ بالنظر الی الاصل لانہ ایضا یطلق علی الشعر والجواب ان اطلاقہ علی الشعر لیس بالنظر الی الاصل بل بالنظر الی العارض فانہ حقیقۃ فی جمع اللؤلؤ ونحوہ فی السلک ثم استعمل فی الشعر مجازا بخلاف اللفظ فانہ حقیقۃ فی الرمی ابتداء **قال** لان مبنی النظم علی التوسعۃ آہ **اقول** یعنی ان بناء النظم علی التوسعۃ والتیسیر فی الصلوۃ وغیرہا اما الصلوۃ فلقولہ تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن اذا حمل علی ظاہرہ واما غیرہا فلما قالوا انہ انزل او لا بلغۃ قریش لکمال فصاحتہا فلما تعسرت علی سائر العرب نزل التخفیف سوال النبی علیہ السلام وسقط وجوب رعایۃ تلک الکلفۃ حتی جاز للکل ان یقرأ بالکل فلما جاز للعربی مع کمال قدرتہ علی لغتہ ان یقرأ بلغۃ غیرہ من العرب فلغیر العرب مع عجزہ اولی **قال** ورخصۃ الاسقاط لا تخص بالعذر **اقول** فیہ بحث لانا لا نسلم کون ہذہ الرخصۃ اسقاطا بل رخصۃ ترفیہ وتیسیر ولو کان کذلک لما جاز العمل بالقرأۃ من احکام رخصۃ الاسقاط ان یاثم الحامل بالغرۃ کما فی السافر اللہم الا ان یقال الخف الغاسل للرجل وہہنا لیس کذلک اذ لو قرأ بالعربی یعجز وسقط الغرض بہ بالاجماع بل ہو اولی بالسلامۃ عن الخلاف **قال** وقد تحکم بالکلیۃ او اکثر آہ **اقول** ای بترجیہ کلمۃ او اکثر فان اشتراط عدم الثانی وعدم الاحتمال للسانی انما ہو فی الکلمات القرآنیۃ لانہ فی الالفاظ العجمیۃ **قال** فان قیل ان کان المعنی قرآنا یلزم عدم اعتبار النظم والقرآن آہ **اقول** منشأ السوال قول المصنف رحمہ اللہ تعالی بل اعتبر المعنی فقط بعد قولہ وقد روی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی انہ کم یجعل النظم لازما فی حق الصلوۃ

بل اعتبر المعنی فقط للاجلوا المان یکون المجموع قرانا عنده اولا الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم فی القرآن وهو محال لان النظم انما نفس القرآن بناء علی التحقیق وجزؤه بناء علی التسامح وعلی التقدیرین یتبع الفکاکه عنه واستلزامه عدم صدق الحد علیه وهو ایضا محال لانا قد حققنا انه جامع ومانع ولئن الثانی لاستلزامه عدم فرضیة القرآن فی الصلوة لان النظم الذی هو قرآن بالاجماع لم یحمل فرضا فی الصلوة وما اکتفی به اذا لم یمکن قرآنا یلزم ذلک بالضرورة وتقریر الجواب ان نختار اولا الشق الاول والازمان انما یلزمان اذا لم یعتبر الامام للنظم خلفا ولیس کذلک لانه اقام العبارة الفارسیة مقام المنقول فعمل النظم مرعیا منقولا فی المصاحف تقدیر ان لم یکن تحقیقا ونختار ثانیا الشق الثانی واللازم المذکور انما یلزم اذا تعلق جواز ادا بقراءة القرآن المحدود ولیس کذلک بل یتعلق معناه والامام عمل قولا وفعلا بما یتیسر من القرآن علی وجوب رعایة المعنی دون النظم لدلیل لاح له ولعل ذلک الدلیل ان الظاهر ان من فی الآیة للتبعیض بقرینة ذکر التیسر وقد نقل عن بعض الافاضل ان البعض ما تیسر من القرآن نوعان بسیط کالآیة ونحوها مما هو لبعض من التمام وبعض ترکیبی کالمعنی بدون النظم العربی فیکون کل منها جائز القراءة من غیر عجز لعموم البعض لهما **قال** وثبت الحکم فی المجاز بالقیاس **اقول** لایقال الزیادة علی الکتاب بالقیاس لایجوز لانا نمنع فی معنی النسخ لانا نقول الزیادة انما یلزم اذا کان اللفظ قطعا فی مدلوله وههنا لیس کذلک لان اکثر اهل التفسیر علی ان المراد بالقرآن الصلوة لا معناه الظاهر والمعنی والله اعلم اقیموا الصلوة ما تیسر من الصلوة ولو سلم ان المراد ذلک فهو عام خص منه البعض فجاز ان یکون ظنیا یجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس **قال** قال شیخ الاسلام رحمه الله تعالی لان ما قالوا ظاهر یخالف کتاب الله تعالی **اقول** فیه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابی حنیفة رحمه الله تعالی فلا حاجة الی الاستدلال وان ثبت لایفید لجواز ان یکون وصف النزل بالعربی لانه کما وصف بذلک وصف بکونه فی زبر الاولین قال الله تعالی وانه لتنزیل رب العالمین نزل به روح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین وانه لفی زبر الاولین اولم یکن لهم آیة ان یعلمه علماء بنی اسرائیل ولو نزلناه علی بعض الاعجمین فقرأه علیهم ما کانوا به مؤمنین والضمائر کلها راجعة الی التنزیل بمعنی المنزل هو الظاهر من النظم فان غیره تتعقب لفظا وهو یحتاج بالفصاحة علی ما عرف فی موضعه علی ان تاویل بعض لایلزم غیره فدفع ما هو الظاهر وقوله بلسان عربی مبین لیس بقاطع فی تعلقه نزل بجواز تعلقه بالمنذرین ولئن سلم فانا نظر الیه بالفارسیة وبالنظر الی قوله فی زبر الاولین یجوز ادعاء العموم ولو بوجه اولی من اعمال احد هما فیعمل قوله فی زبر الاولین علی حالة الصلوة لانها حالة المناجاة والاشتغال ببعض خاص مذهب بالرتبة ویحمل الاول علی تقدیر تعلقه نزل من غیر حالة الصلوة **اقول** الرجوع لم یثبت فحاصل نقله واحد من العلماء وان کان هو الاصح فالتصحیح بالضرورة الی بیان وجه کل من القولین اولا والرجوع ثانیا واما قوله لانه لما وصفه بذلک وصفه بکونه فی زبر الاولین الی آخره فضعیف لانا سلمنا انه وصفه بکونه فی زبر الاولین لکن لایمنع کون معناه خلاف الظاهر ولئن اقال صاحب الکشاف وقیل ان معاینة فیها ثم محال ولیس بواضح بل الظاهر ما اختاره وهو ان ذکره شبیه فی الزبر فانه وان کان یفید تحقیقا اویقال فلان فی وفد الزبر بالفتح اذا ثبوت ذکره فیه ومنه قوله تعالی وکل شیء فعلوه فی الزبر فان الثابت فی رواءس الحفظة لیس نفس الاعمال بل ذکرها فاضمحل به ما ذکره بقوله ولئن سلم فبالنظر الیه لایجوز آه فتدبر واستقم **قال** وفخر الاسلام رحمه الله تعالی قدم التقسیم باعتبار ظهور المعنی وخفائه من اللفظ آه **اقول** یعنی انه قدم التقسیم باعتبار الظهور والخفاء علی التقسیم باعتبار الاستعمال نظرا الی ان متعلق التقسیم الاول مقدم علی متعلق التقسیم الثانی لان التصرف فی الکلام نوعان تصرف فی اللفظ بجعله بحیث یفهم منه المعنی وهو معنی جعله موضوعا وتصرف فی المعنی بجعله بحیث یفهم من اللفظ بالظهور او الخفاء بمراتبها وهو معنی جعله موضوعا له ولاشک ان الاول مقدم علی الثانی لترتب الثانی علیه فالتقسیم المتعلق بالاول یکون مقدما علی التقسیم المتعلق بالثانی بالضرورة ثم الاستعمال مرتب علی ذلک التصرف المنقسم الی نوعین ویجوز ان یکون ذلک اشارة الی التصرف فی المعنی ویؤیده قوله حتی کانه لوحظ اولا المعنی ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فیه فالتقسیم المتعلق به یکون مؤخرا عن التقسیم بهما بالضرورة اعلم ان الامام فخر الاسلام قال هکذا والثانی فی وجوه البیان بذلک النظم ثالث فی وجوه تمام ذلک النظم وجریانه فی باب البناء وارادوان البیان نوعان نوع یعتبر قبل الاستعمال بالنظر الی نفس الدلالة وهو المراد فی قوله فی وجوه البیان نوع یعتبر بعد الاستعمال بالنظر الیه دون الدلالة وهو المراد فی قوله وجریانه فی باب البیان وما قیل المعرفة اذا اعیدت معرفة یکون الثانی عین الاول فلیس بحکم کما یاتی فی موضوعه انشاء الله تعالی واما المصنف رحمه الله تعالی فقد فسر البیان الاول بظهور المراد للسامع فاخره عن الاستعمال ولما ورد علیه انه یغیر الوقوف علی المراد فی الرابع بکیفیة الدلالة وفیه نظر اما اولا فلان الدلالة کون اللفظ بحیث یفهم معناه بای طریق کان فهی بکیفیتها متقدمة علی الاستعمال المتقدم علی الوقوف فکیف یفسر الوقوف بتلک الکیفیة واما ثانیا فلان الظهور والخفاء فی وجوه البیان لیس الا بحسب الدلالة اما الذی بحسب الاستعمال فانی الصریح والکنایة فلابد ان یقدم اقسام الظهور والخفاء علی اقسام الاستعمال لتقدم الدلالة علیه اذ هی فی الحقیقة اقسام الدلالة وتسمیتها اقسام البیان لکونه مسببا عنها ولهذا اخلت فی مرقاة الوصول الی الخاص باعتبار دلالة علیه وضوحا وخفاء **قال** لان دل علی معنی واحد فاما علی الانفراد آه **اقول** اراد بالدلالة الدلالة الوضعیة بقرینة ما سبق من کون التقسیم باعتبار الوضع لایقال فحینئذ یشکل قوله ترجیح البعض علی الباقی فهو الماول کان الترجیح فی الشترک لیس باعتبار الوضع بل بتامل المتجدد وارائه وخبر الواحد لانا نقول سیاتی ان المحدود من اقسام الموضع هو نفی الشترک الذی ترجح بعض وجوهه بالتامل فی نفس الصیغة بملاحظة الوضع الاصل وسیاتی تحقیقه انشاء الله تعالی **قال** والاقرب ما ذکره المصنف رحمه الله تعالی

وهو عبارة عن الوضع الى آخره **اقول** فان قيل فما فائدة ذكر الصيغة والهيئة بل الوضع الذى هو اخص من ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة وهى ان الوضع كما يكون نوعا شخصيا وهو تعيين اللفظ الذى بازاء المعين ونوعيا وهو قد يكون بشبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو معين للدلالة على معنى مخصوص ليفهم منه بواسطة تعيينه لكما يحكم بان كل اسم غير لام من نحو رجال ومسلمات فهو يجيء من سيبويه ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى وهو عند القرينة الدالة عن ذلك المعنى متعين لما تخيل بذلك المعنى تخيلا مخصوصا ودال عليه يعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين فمثله مجاز لمجاوزة المعنى الاصلى اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لتصوره بالنسبة الى الاولين ممكان نظنه ان تيوهم عدم ارادة الثانى ايضا لو ذكر الوضع تصوره بالنسبة الى الاجل وتترك دفعا للايهام وانما قدم الهيئة على المادة مع تاخرها عنها فى الوجود لما عرفت ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى الذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة **قال** عن التقسيم الثانى لقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان اى طرق استعماله الى آخره **اقول** يعنى عبر فخر الاسلام عن التقسيم الثانى على راى المصنف والا فقد عرفت انه عين التقسيم الثانى بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم ثم ان الشارح سكت عن تفسير الوجوه فى التقسيم وفسرها فى الثلاثة الباقية بالطرق وعلل فرلك بقوله فى الاول لغلبة المعنى بالطرق النظم صيغة ولفظا كما لا يخفى فالظاهر ان يفسر الوجوه فى جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة تلك الاعتبارات ونظائر ذلك اكثر من ان يحصيها العبارات **قال** وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت اولا للمسمى آه **اقول** اجاب عنه بمنع الوضع فى الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة فى اصطلاحين لمعنيين وضع تعيينى فى الاسماء الجنسية المنقولة لانه التعريف بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ ازاء المعنى اولا وبعضهم بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من واضع واحد بالشخص او النوع او اريد فى المقسم اللغوى او ان لا تخيل بين الوضعين نقل وكلاهما فاسد. اما اولا فلاقتضائه ان لا يكون المنقولات حقائق وهو باطل بالاتفاق كما تقرر فى موضعه واما الثانى فلعدم انعدامه من اللفظ بل الصواب ان يقال لانسلم انها ليست من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق ولو سلم فالمقصود ههنا ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى يجب رعاية جميع القيود المميزة له على الاطلاق بل تمييزه عن باقى الاقسام وهو يحصل ههنا بالمقدار بلا مرية ولو سلم فالمقصود من اطلاق قوله وضعا متعددا وتمثيله بالعين ثم قوله وضع تارة وقارة ان يكون الاوضاع متساوية فى الرتبة بحيث لا يكون لبعض رجحان على الآخر ليخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع المنقول اليه فرع عليه **قال** والاقرب ان يقال بناء القيد للتحقيق آه **اقول** يعنى ان قوله وضعا واحدا للتحقيق حقيقة العام والعينية مفهومه للاخراج الاشتراك بالنسبة لمعانيه المتعددة فان خروجه بقوله مستغرق بجميع ما يحمل له لانه غير مستغرق له على ما مر فى مباحث المشترك انه لا عموم له فيه بحيث لان خروجه بالاخير لا ينافى اسناد الاصراح له الاول كما فعله الشارح فى المطول فى تعريف المجاز العقلى وقيل يرى تعريفا ولكنه فى غاية البعد والاظهر ان يصلح لذلك المعانى المتعددة جميعا معا حتى لا ينتقض عنه الاستغراق لما مر انه ليس احدا هو مستغرق بجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستغرق بجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد وليس بشئ لانه بالنظر الى احد هما ليس بمشترك كما ذكر وقبيل قوله والاقرب والكلام فيه وانما اشتركا بالنظر الى معانيه وعلومه بجميعها سا ليس بظرف فى صورة النقض فان قولنا غير مستغرق بجميع ما يصلح له اعم من ان يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه وان لا يكون ما يصلح له كما قالوا فى تعريف العلم بصيغة توجب بحملها تميزه الا يحتمل النقيض ان يتناول التصورات لان عدم احتمال النقيض اعم من ان يوجد او لا **اقول** فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول آه **اقول** فى كل من السوال والجواب بل فى وجوب الثانى البحث العام لان معنى العموم على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم المتعلق بواحد اخر فيفيد امران احدهما كل واحد والاخر شرط الانفراد والاول يجرى فى المشترك لما سيجئ من امتناع تعلق الحكم بكل واحد من معانيه وكونه شرط الانفراد بل لا تعلق الا بواحد منها فقط فلا يصح قوله فى السوال والمشترك مستغرق لما يصلح له على سبيل البدل والثانى لا يجرى فى النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد ودون كانت مفردة او جماعة جماعة ودن كانت مرتبة سوار كانا مجتمعين او الافراد منفردين عنه فلا يصح قوله فى الجواب فيدخل فى حد العام النكرة المثبتة آه ولا قوله فى الجواب عن السوال الثانى فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل فان قيل هذا صحيح فى الجمع المنكر فى المفرد على قول من جعله موضوعا للجنس واما على من جعله موضوعا للفرد والمنتشر فلان الوضع يقتضى تعلق الحكم بالمعنى الكلى المستغرق فى فردين لانتفى التخصيص فيتبين الوضع قلنا قد صرح الشارح رحمه الله تعالى فى بحث المشترك ان التخصيص ههنا كما يمنع تخصيص الاثبات وهذا الاقتضاء ان لا يراد بالنفى الواحد فليتامل **قال** والمراد بالوضع للكثير **اقول** المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكب المصنف من كون كل من العام والمشترك واسماء العدد موضوعا للكثير ومحصله ان الكلام فى الكثير ليست صلة للوضع بل هى للعاقبة فكانه قيل لان يحصل الكثير بتحميل الامام صلة له وتحميل الكثير اعم من الكثير فى نفسه بان يتعدد الوضع والكثير بحسب جزئياته وبيانه ان الشارح رحمه الله تعالى قد اعترف فيما تقدم ان تكلف الايقال العشرة مثلا موضوع للمفهوم كل صادق على مجموع تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد العشرة ليست مثل

صدق الرجل علی کل فرد من افراد الرجال یعنی قولہ لمجموع وحدان الکثیر وقولہ او جزء من اجزاء الموضوع لہ مساویۃ واعلم ہو جزء من اجزاء ما صدق علیہ الموضوع لہ المذکور بقولہ العدد لکونہ لا یتصور الکثرۃ فی مفہوم صحیح اسما فوق الواحد من العدد فکون اللفظ موضوعا لما ذکر وصادق علی ما ذکر لا ینافی دخول مفہومہا علی الکثرۃ فافہم بر

قال المعتبر ہو الاجزاء المتفقۃ فی الاسم کالاحاد المائۃ **اقول** فان کل واحد من تلک الآحاد یصدق علیہ انہ واحد من المائۃ کما یصدق علی کل فرد من افراد الانسان انہ انسان فبناء سبب تلک الاجزاء جزئیات مفہوم الانسان المتحدۃ بحسب ذلک المفہوم **قال** کیف ولم یستعمل الا فیما وضعت لہ بالوضع الشخصی **اقول** فان قیل لا بناء فی ہذا لما سبق من قولہ وہذا معنی الوضع النوعی لذلک قلنا لا لان المستعمل فیہ نفس النکرۃ والعموم انما استفید من وقوعہا فی سیاق النفی فکان الوضع قال کل نکرۃ وقعت فی سیاق النفی فہو للنفی فکل فرد فان قیل اذا افاد العموم بالوضع النوعی بلا یکون مجازا فانہ ایضا موضوع بالوضع النوعی قلنا لا لما عرفت ان الوضع النوعی احد ہما مختص بالحقیقۃ والآخر بالمجاز ما نحن فیہ من الاول **قال** لا لما سیتضح بما لا من الآحاد **اقول** حصول ہذا الاحتراز ایضا مبنی علی التحقیق الذی ذکرنا من عموم صورۃ النفی فلا تغفل **قال** وقولہ یستغرق مرفوع صفۃ لفظا ومعنی مستمر آہ **اقول** یمکن ان یکون مجرورا صفۃ کثیر کما قیل معنی استغراق الکثیر لا ان یکون شیء مما تناولہ اللفظ خارجا عن ذلک الکثیر **قال** وعلی ہذا التقدیر اہ **اقول** یعنی علی تقدیر کون الجمع المنکر عاما عند من یقول باستغراقہ وتخصیص الکلام ان بعض العلماء لم یشترطوا الاستغراق فی العموم وانما قبولوا بالاستغراق فی الجمع المنکر وان قالوا بالجمہور وبعضہم شرطوا فیہ ولم یقولوا بہ فیہ وبعضہم شرطوا فیہ وقالوا بہ فیہ ولا یمکن للفاضل فیما تامل **قال** وفیما ذکرہ من **اقول** فساد لیس بین لان المصنف رحمہ اللہ تعالی قد اختار فیما سیجیء ان العام الذی اخرج بعض افرادہ لغیر مستقل حقیقۃ فی الباقی مطلقا والذی اخرج لمستقل حقیقۃ من حیث التناول ومجاز من الاقتصار فلما اختار ہناک ان العام المخرج عنہ بعض افرادہ حقیقۃ فی الباقی ظاہر ان انتفاء الاستغراق موجب لاستغراق العموم لانہ شرط فیہ عندہ وجب ہہنا التعرض لہ بدرجۃ فی الواسطۃ لانہ موضوع للکثیر بوضع واحد ولیس بخاص ولا عام ثم سیعرض الشارح رحمہ اللہ تعالی علی مختار المصنف رحمہ اللہ تعالی ہناک فلعلہ اراد الشارح رحمہ اللہ تعالی الاشارۃ الی ذلک کان حق العبارۃ ان یقول اراد بقولہ ونحوہ کل عام مقصور علی البعض وسنبین فسادہ تامل ولا تغفل **قال** او التامل فی الصیغۃ کمن ذہب الی ان الجمع المنکر حملوا علی الجنس او الاستغراق **اقول** بیانہ ان الصیغۃ حملوا القرء علی الحیض دون الاطہار خلافا للشافعیۃ لانہم حملوا فی نفس جوہر الکلمۃ فوجدوہا قد وضعت لمعنی الاجتماع حتی ان القرابۃ انما سمیت قرابۃ لاجتماع الحروف او الکلمات بل القرنیۃ ایضا علی ما قیل محمولۃ علی معنی یناسب الاجتماع وہو الحیض المجتمع فی الرحم دون الاطہار **قال** قید بذلک ان المضمر خارج عن الاقسام ولذا لم یذکر الاسم الاشارۃ **اقول** لا یخفی بامر دعی علی ظاہر عبارتہ وتوجیہہا ان المصنف رحمہ اللہ تعالی لما اراد ان یقسم الاسم اولا الی الصفۃ والعلم واسم الجنس کان المضمر واسم الاشارۃ خارجین عن ہذہ الاقسام قید الاسم بالظاہر لاخراج المضمر واراد بغیر اسم الاشارۃ بقرینۃ التقسیم ولا یمکن ان یرید بالاسم الظاہر ما یقابل المشترک حتی یشملہما ایضا لانہ لا اصطلاح فیہ فیطل ما قیل زعم العلامۃ ان ہذا تقسیم الظاہر فی مقابلۃ المضمر ثم اخرج عنہ اسم الاشارۃ بالنظر والحال ان المضمر اسم ولیس اسم الاشارۃ ہما معترفان ویصدق علیہما حد السرخسی وکل ما ہو لا یخرج عن ہذا التقسیم لانہ خارج لجمیع الاسماء لکونہ دائرا بین النفی والاثبات فالراجح بالظاہر یقابل المضمر یعم بہ علی الشارح رحمہ اللہ تعالی انہما کما خرجا عن الاقسام فقد خرج عنہا الموصولات ایضا فما وجہ الاقتصار علیہما لا یقال انہا داخلۃ فی العام لان المراد بالعام ما وقع قسما من الصفۃ واسم الجنس والموصول ولیس منہا والمعقول بجواز کون القسم اعم من المقسم من وجہ کلام ظاہری **قال** وقائل ان یقول ہذا التفسیر لا یصدق الا علی صفۃ آہ **اقول** ہذا الاعتراض انما یرد علی توجیہ الشارح کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی لا علی ما افادہ عبارۃ المصنف موافقا لما تقرر عند الجمہور وتحقیقہ یتوقف علی مقدمۃ یتقرر علیہا رای الشارح وسائر المحققین وہی ان الاسم قد یوضع لذات معینۃ باعتبار معنی معین ہو المقصود بغیر کما ہو لہ من ذات بہتہ لہا بلا حظ معہا حقیقۃ اصلا او من حیث ہو مقصود بہ فیصیر اطلاقہ علی کل متصف بتلک الصفۃ ومثل لیسمی صفۃ وذلک المعنی المتعبر فیہ یسمی مصدرا کضارب وتضارب وتضرج وانفصل وعطان ونحو ذلک ویلزم ذکر موصوف معہ لفظا او تقدیرا لعینہا الذات التی قام بہا المعنی وقد یوضع لذات معینۃ ولا یلاحظ معہا شیء من المعانی القائمۃ بہا فتکون لہا مشابہۃ بالصفۃ فتعامل معاملۃ الموصوف ونحو ہا وقد یوضع لہا ویلاحظ فی الوضع معنی لہ نوع تعلق بہا ویلاحظ فی التسمیۃ الاول ان یکون ذلک المعنی خارجا عن الموضوع لہ بسببا بہا لتعیین الاسم اجزاء بہ کالحمرۃ فی جعل علما للذات فیہ حمرۃ وکالعمامۃ اذا جعلت اسما للذات الابس فی نفسہا وجعل بہا بسببا لوضع الاسم لہا من مفہوم اللفظ الثانی ان یکون ذلک المعنی داخلا فی الموضوع لہ غیر مرکب من ذوات معینۃ ومعنی مخصوص کالسماء للاکنۃ والزمان والمکان والدابۃ اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع ہیئاتہا وہذان القسمان ایضا من الاسماء ولا یقعان صفۃ لشیء لکن ربما یشتبہان بالصفۃ والقسم الاخیر اشد الباسا لان المعنی المعتبر فی الوضع داخل فی مفہوم کلی منہا ویستدل علی ان المقصود ہو المعنی او الذات بان الاصل لا یوصف ولا یوصف بہ والغالب بالعکس اذا عرفت ہذا فاعلم ان المصنف رحمہ اللہ تعالی لما اراد ان یبین الصفۃ بحیث یمتاز عن الاسم المشتبہ بالصفۃ جعل معنی المبدء مع تاخرہ عن الذات بالذات مقدما فی الذکر والاعتبار علی الذات المبہمۃ التی یدل علیہا مذن المشتق اشارۃ الی المقصود الاصلی فی الصفۃ ہو المعنی المبدء وانما یلاحظ الذات ضرورۃ قیام المعنی بہ وقید فیہ علی ہذا القید من التبعیۃ باوخال مع علی مذن المشتق الدال علی الذات فان مع کثیرا ما یدخل التابع کما فی قولہ تعالی ان اللہ مع الصابرین وغیرہ ولذلک حیث قال الاسم الظاہر ان کان معناہ عین ما وضع لہ المشتق منہ مع مذن المشتق فصفۃ فجعل مع متعلقا بوضع مذن المشتق منہ رجاحت الوضع وارادوا بوضع المشتق منہ

المعنی المصدری فی الواضع لہ دون المشتق اذ الذات بمکان من المعنی المصدری مالذات واحدا فی الموضوع لکن بالاول بالقصد بالاصل والثانی فی بالتبع فکما قال ان کان معناہ عین المعنی المصدری المقصود بالذات والذات المقصودۃ بالتبع فخرج الاعلام المشتقۃ فنظر فی المعنی الاصلی کما حرر لان المعنی المصدری لیس جزء من الموضوع له فیها بالکلیۃ لیس مقصودا بالذات بل الامر بالعکس لکن الفارق الوجہ تعرض النظر علی ظاہر وزن المشتق ولم یتعرض عنہ الی الذات فارتکب الی التوجیہ والاعراض ماری من التحلیلات والتعسفات حیث یستدل الاحتراز عن اسم الزمان والمکان والآلۃ الی وزن المشتق بتقییدہ بوزن الفاعل والمفعول وما ورد ان بنا اعلاما والاولی حملیۃ التجا فی دفعہ الی الشیوع ثم رتب علیہ الاعتراض بما لیس علی وزن الفاعل والمفعول والمشجرۃ تنبئ عن الفرق ثم ان فسر اقسام الاسم المشتقۃ بعضہا بالصفۃ حیث قال والا وان لم یکن کذلک وقد رجحہ اما بان لا یوجد فیہ المعنی المصدری اصلا او یوجد ولکن لا یدخل فی الموضوع له او یدخل ولکن لا یکون مقصودا فان شخص مناہ فعلم ان الاسم جنس وکل من العلم والاسم الجنس اما مشتق او لا فاعلم الذی لیس بمشتق ہو الاسم المحض الغیر المشتبہ بالصفۃ کزید مثلا والمشتق مشتبہ بہا کما مر وبہ خرج عنہ علم الجنس لان الشخصی اعم من الخارجی والذہنی والاسم الذی لیس بمشتق ہو الاسم المحض الغیر المشتبہ بہا اصلا بل وفرس المشتق ہو شبہ بہا اشتبہ اشتقاقا کاسماء الزمان والمکان والآلۃ ولا یخفی ان لیس المراد بکون العلم اشتقاقا اشتقاقہ نظرا الی المعنی العلمی بل الی الاصل المنقول عنہ المبنی فی حال العلمیۃ فی الجملۃ ولہذا اجاز النحاۃ دخول اللام علیہ فافہم قول المصنف ویرد علیہ ان لا یخفی ان العلم لا یکون مشتقا آہ ان اراد بہ العلم بما ہو العلم ظاہر ہذا ما یرد علی تقریر مراد المصنف وتحقیقہ لعون اللہ الملک الفتاح وحسن توفیقہ **قال** قولہ ان اراد منہ المسمی بالقید فمطلق فمشعر بان المراد آہ **اقول** لعلہ اخذ ہذا من قول الاسنوی من حمل المسمی علی الطبیعۃ النوعیۃ بملاحظۃ رجوع ضمیر اشخاصہ فی المتن الی المسمی وقولہ فی الشرح لان المطلق وضع الواحد النوعی فلیتامل **قال** ویمکن ذلک للقطع بان المراد آہ **اقول** یمکن وغیر بان المقصود الاصلی نفس المسمی دون الفرد وانما جاءت الفردیۃ بالنظر الی امر عارض فمثلا فی قولنا جاءنی رجل فتحریر رقبۃ ارید بالرقبۃ نفس المسمی یعنی ان خصوصیۃ الفردیۃ لیست ملحوظۃ اصلا وانما جاءت من اضافۃ التحریر فانہ لا یقطع الا علی الفرد کما تقال نحو ادخل السوق واشتر اللحم ان المراد نفس المسمی والخصوصیۃ من التعریۃ ولہذا قیل انہ فی المعنی کالنکرۃ **قال** قولہ عنہ الاطلاق للتبادر فیہ بان المسمی وحدہ والاخر آہ **اقول** اعلم ان الکلمات الموضوع بہا سواء کانت معانی الحروف والنکرات معلومۃ للواضع حال الوضع وہو ظاہر وکذا للمتکلم حال الاستعمال الا یفید کلامہ مقصودہ وکذا المسامع لان الکلام فیما اذا کان عالما بالوضع والا لم یفد التخاطب معہ والوقوف علی السوق بین المعرفۃ والنکرۃ لا تحصل الا بما قال بعض الافاضل ان التعریف بقصد بہ معین عند السامع من حیث انہ معین کانہ اشار الیہ بذلک الاعتبار واما النکرۃ فقد یقصد بہا التفات النفس الی المعین من حیث انہ ذاتہ ولا یلاحظ بہا تعینہ وان کان معینا فی نفسہ لکن بین مصاحبۃ الیقین وملاحظۃ فرق جلی وحمد فی تصویر ذلک مقدمۃ ہی ان فہم المعانی من الالفاظ بہیئۃ اللفظ والعلم بہ فلا بد ان یکون المعانی مقصودۃ متمایزا بعضہا عن بعض عند السامع فاحل باسم علی معنی فاما ان یکون قبل الاشعار ای کون المسمی معینا عند السامع متمیزا فی ذہنہ ملحوظا معہ اولا فالاول یسمی معرفۃ والثانی نکرۃ والمصنف رحمہ اللہ تعالی اشار الی ہذا التحقیق حیث لم یرد بالاطلاق الاستعمال بقرینۃ ذکر السامع وجعل عند الاطلاق وللسامع قیدین للتعیین وعدمہ کما عرف بہ الشارح رحمہ اللہ تعالی وارد بقولہ اذ لا فرق بین المعرفۃ والنکرۃ فی التعیین عند الوضع انما الفرق ان بالتعیین فی المعرفۃ وعدمہ فی النکرۃ عند اکواضع لانہا مستویان فیہ بالنظر الیہ والتوجیہ الآتی او تقال جاءنی رجل یمکن ان یکون الرجل معینا للمتکلم لا یمکن ان یکون کذلک لکن الواضع لما لم یعتبر التعین بالنظر الیہ فی المعرفۃ لم یتعرض الی ذلک التعیین بل بالنظر الی السامع لانہ المعتبر عند الواضع فکان المصنف قال المعرفۃ ما وضع معتبر الواضع تعینہ عند السامع حال الاستعمال والنکرۃ ما وضع لشئ غیر معتبر للواضع تعینہ عند السامع حال الاستعمال اذا عرفت ہذا فاعلم ان توجیہ المصنف لما احسن مما نقل الشارح اما اولا فلان الموضوع لہ فیما مذکور فیما اختارہ دون ما نقل الشارح واما ثانیا فلانک قد عرفت ان مدار الفرق بین المعرفۃ والنکرۃ ملاحظۃ حال السامع واعتبار التعین والامتیاز عندہ وعبارۃ المصنف لیفیدہ دون ما نقل ثم ان قول الشارح فالمتبر فی التعیین وعدمہ ان ذلک بحسب دلالۃ اللفظ الی آخرہ منظور فیہ اما اولا فلان قولہ فان کان سلمانی نفسہ لکنہ لا یخالف ما ذکر المصنف کما تحققہ واما قولہ بحالۃ الاطلاق فلا عرفت ان مرادہ بالاطلاق الاستعمال والشارح معترف بکونہ معتبرا لانہ ماخوذ فیما استحضرہ من التعریفین واما قولہ دون الوضع فلما عرفت ان المراد لہ الاسناد عن الواضع وہو مطابق للواضع واما قولہ ولا یعتد السامع فلما عرفت ان مدار الفرق کما یکون معتبرا واما قولہ لانہ اذا قال جاءنی رجل یمکن ان یکون الرجل معینا للسامع ایضا فلانک قد عرفت ان ہذا الامکان لا یکفی فی کون معرفۃ بل لابد من اعتبار الواضع ذلک التعیین وملاحظتہ الحدیثۃ بالمعین الصواب والیہ المرجع والمآب **قال** یرید ان تمایز الاقسام النکرۃ آہ **اقول** اعلم ان اکثر ما یکون ہو امتیاز الحیثیات فی التقییدات المتعلیل والاختلاف دون الاجماع والائتلاف ولہذا قال الشارح رحمہ اللہ تعالی فیما سبق فان قلت من حق الاقسام المتباین والاختلاف وہو منتف فی ہذہ الاقسام ثم قال فی جوابہ علی انہ لو جمع الجمیع اقساما متقابلۃ لکفی فیہا الاختلاف بالحیثیات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارہا ہہنا سببا لدفع توہم التنافی بین ہذہ الاقسام علی خلاف ما اشتہر بین الانام احتاج الشارح الی توجیہ الکلام وتوضیح المرام فقال یرید ان تمایز الاقسام المذکورۃ لا یجب الا تمایز یعنی لا یمکن کذلک لتفیت التنافی واصبح الاجتماع ولیس کذلک بل بسبب الحیثیات والاعتبارات محال یمکن الاجتماع بینہا **قال** والکلام بعد موضع فلا اقول نقل عنہ ان للقطع بان الواقع موقع الجنس المشترک بہ الموضوع للکثیر بان یکون کل واحد من الکثیر نفس الموضوع لہ لا اعلم من ذلک

علی ما ہی مقتضی عبارۃ ولان تصیر الوضع للکثیر بما ذکرنا من تقسیم اجزاء الکثیر بکونہا متفقۃ الحقیقۃ مما اخترعناہ فصحیحا کلامہ ولا یلائم لفظ علیہ اصلا ولان الوضع للمعنی الکلی لا یقابل الوضع للکثیر بہذا المعنی بل مندرج فیہ دلالۃ اذ کان الجمع واسطۃ بین العام والخاص بناء علی قرینۃ صارف الاستغراق لم یکن من اقسام العام صیغۃ ولفظۃ لما ذکرہ فی المأول اقول فیہ نظر لما عرفت ان المصنف رحمہ اللہ تعالی اختار ان العام المجموع بعض افرادہ حقیقۃ فی الباقی فیکون الباقی معنی وضعیا بالضرورۃ لا کالما دل علی زعم المصنف رحمہ اللہ تعالی لا وجہ لجعل الجمع المنکر سببا جعل کالقلۃ موضوعا للکثیر غیر مخصوص عندہ من قبل ہو مع لا یکلف وہو ان یراد انہ لا دلالۃ فی اللفظ علی تعیین عدم اجزاء الکثیر بذلک لیس معنی انہ لا دلالۃ فیہ علی تعیین عدد بل بطریقات الکثیر ولان من الفاظ العموم ما قطع للخصوص مع القطع بانہ لم یوضع الا لمسمی واحد اذ ان کان ذلک الوضع للکثیر فیہ مخصوص لم یکن عاما ولان جعل الصفۃ مقابلا الاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فیہ ایضا نظر لانہ لم یجعلہا مقابلا الاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فیہ ایضا نظر لانہ لم یجعلہا مقابلۃ الاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وہو موافق لما قال صاحب الکشاف فان قلت اسم ہو ام صفۃ وہو لا یدخل المطلق من اقسام الخاص وضع لواحد الکثرۃ وقد جعلتہ قسیما للنکرۃ حیث جعلہ للمسمی بلا قید لبعض المسمی غیر معین ولا شک ان مثل رجل مطلق ونکرۃ مع المراد منہا واحد اقول فیہ ایضا نظر لان الخارج مستوف بیان التقسیم بعض الانواع النکرۃ وہو ما استعمل فی المفرد دون نفس المسمی ولذا اورد تعریف المعرفۃ والنکرۃ بحیث یشمل الاسم کلما فلیتامل **قال** کالرجل والفرس **اقول** اللام فیہا للعہد الخارجی والمعہود ہو النکرۃ منہا للقطع بانہ الموضوع لواحد بالنوع والمحدود من اقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعمالہ فی العہد وتعریف الجنس وفروعہ من الاستغراق وغیرہ **قال** وذکر فخر الاسلام ان الخاص کل لفظ وضع لمسمی آحاد **اقول** لما جمع فخر الاسلام بین مدخولی کل ورد علیہ ان الثانی مستغنی عنہ فاعتذر بعضہم بان المراد بالمسمی مدلول اللفظ فذکر الثانی من قبیل التخصیص بعد التعمیم بالمکنیۃ ورد بانہ تکلف لان تلک النکتۃ انما تعتبر فی المحاورات الخطابیۃ والمقام مقام التعریف وبعضہم بان المراد بالمسمی مقابل العین والتقصود تعریف تسمی الخاص الحقیقی وہو خصوص العین الاعتباری وہو غیر متنبہ علی جریان الخصوص فی المعانی والسببیات بخلاف العموم فانہ لا یجری فی المعانی ورد بان لیس المراد بالجریان فیہا ان تخص باسم العین للقطع بعموم لفظ الحرکات والعموم واشباہہا وذہب الی ان المراد بہ ان المسمی الواحد لا یسمی متعددا واراد بہ ما ذکر بعض المحققین ان الاطلاق اللغوی امرہ سہل انما النزاع فی واحد متعلق لمتعدد وذلک لا یتصور فی الاعیان انما یتصور فی المعانی الذہنیۃ والاعیان ینکر دون وجوبا یعنی ان المراد الواحد الذی یطلق علی المتعدد لا الذی تعلق لہ الامر فی اللفظ عند من لا یقول بالوجود الذہنی قال الامام الغزالی الرجل وجد فی الاعیان فہو موجود فی الاذہان ووجد فی اللسان اما وجودہ فی الاعیان فلا عموم لہ اذ لیس فی الوجود الا زید وعمرو ولا یحد رجل مطلق یشملہما واما وجودہ فی اللسان فیتحقق فیہ العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالۃ ونسبتہ الی زید وعمرو فی الدلالۃ واحدۃ فلیسمی عاما باعتبار نسبتہ دلالتہ الی المدلولات الکثیرۃ وامّا الوجود الذہنی فیتحقق فیہ ایضا العموم ان قیل بہ لان معنی الرجل یسمی کلیا باعتبار ان العقل یاخذ من مشاہدۃ زید صورۃ الرجل اذا رای عمرا یاخذ منہ صورۃ اخری بل عین ما اخذہ من زید لیس بمثل ونسبتہ الی زید کنسبتہ الی عمرو فان سمی بہذا المعنی عاما فلا باس **قال** وہذا تعریف تسمی الخاص **اقول** ہذا اشارۃ الی تعریف فخر الاسلام للخاص بدلیل قولہ الآتی لانہ اذا کان تعریف تسمی الخاص کان الواجب ان یورد کلمۃ او دون الواو ضرورۃ ان الحد والمحدود مجموع القسمین آحادا لکثیر فیہ متفاوت فیہ من قولہ کل لفظ وضع آہ فانہ یتناول النوع والجنس ومعانی الافعال والحروف وقیل ہذا اشارۃ الی القسم الثانی من تعریف فخر الاسلام وایدہ بانہ لو کان اشارۃ الی تعریف فخر الاسلام لوجب ان یشیر الی الخاص بالاعتباری من العین لیفید بحتاج الی تاویل الفرق ہذا لانہ ذکر تعریفین علی ذلک التقدیر ولا یخفی انہ انما نشأ من سوء الفہم وقلۃ التدبر **قال** وقیل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراک علی معنیین **اقول** ہذا ہو التوجیہ الوجیہ الموافق لما اختارہ الفاضل الآمدی فی الاحکام قال والحق فی ذلک ان یقال الخاص قد یطلق باعتبارین الاول ہو اللفظ الذی لا یصلح مدلولہ لاشتراک کثیرین فیہ کاسماء الاعلام من زید وعمرو ونحوہ الثانی ما خصوصیۃ بالنسبۃ الی ما ہو اعم منہ وحدۃ انہ اللفظ الذی یقال علی مدلولہ وعلی غیر مدلولہ لفظا آخر من جہۃ واحدۃ کلفظ الانسان فانہ خاص وقد یقال علی مدلولہ وعلی غیرہ کالفرس والحمار لفظ الحیوان من جہۃ واحدۃ **قال** والمسمی بالحکم الشرعی الی قولہ لم یسمہ احد **اقول** لان الکلام ہہنا فی افادۃ الخاص المسمی بالحکم الشرعی علی ما صرح بہ المصنف رحمہ اللہ تعالی فیما سبق وعند ہذا یسہل الخطب والعجب ان ہذا مع غایۃ وضوحہ وقرب العہد بکلام المصنف کیف خفی علی المحرر وما عبارۃ القوم فی ہذا المقام ان الخاص تناول مدلولہ تفصیلا وتیقنا لما یراد بہ من الحکم الشرعی ففی غایۃ الحسن والرصانۃ لانہم لم یقولوا بین افادۃ المسمی وبین افادتہ الحکم الشرعی کما فرق المصنف تاتی لہم فلاک الحول ودونہ **قال** وہاہنا زیادۃ فیلزمکم من حمل القروء علی الحیض **اقول** مقتضی قولہ السابق ان یقول ہہنا وہاہنا زیادۃ فکما فی المثال الاول کذلک فی المثال الثانی کما ذکرہ فی صورۃ الکلام والا فہی ممکنۃ قال وہاہنا زیادۃ فکما اذا اطلقہا فی الحیض فان تلک الحیضۃ لا تتعین بل یحتمل خلافہا واجب آخر وبعضہم **قال** الجواب بان الکلام فی الخاص المتعین لا فی المشترک ممنوع بل ہو عام او واسطۃ **اقول** ان الکلام فی الخاص فلان قولہ فی تعریف الخاص من حیث ہو خاص یوجب الحکم قطعا وما ذکرہ عام او واسطۃ فلا یدخل تحت منکر وہو عند من لا یشترط الاستغراق عام وعند من یشترط واعترض علیہ بان الخاص کما ہو قطعی فی سیاقہ کذلک العام قطعی فیما انتظمہ وشملہ فان انصرف عنہ السؤال من وجہ آخر وعلی تقدیر ان یکون العام ظنیا او الجمع المنکر واسطۃ فہو

المنكر خاص فانه قيد بمعلومات هي الشهران وعشر من الثالث فاشهر معلومات في قوله شوال وذي القعدة وعشر ذي الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا ذا اقول الاجوب عن قوله ان الخاص كما يقطع في معناه كذلك العام فهو ان الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد فلا يصح اطلاق الثلثة على الاثنين وبعض مخالف جمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من يشترط والنزاع مستقيم على كونه حقيقة في جملة خرج عنها البعض منها والاعن قوله على تقدير ان يكون العام ظنيا آه فهو ان قوله اشهر معلومات المركب لا سيما خاصا والكلام في الخاص قال وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى آه اقول يعني لانسلم انه لا معتبر بتلك الحيضة ويجب ثلث حيض وبعض بل يعتبر بتلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا ان الحيضة الواحدة لما لم تقبل التعبير وجبت تتمتها فلا يجب الا ثلث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالزام الزاما علينا ولا تاتي للشافعي ان يقول مثل ما نقول لان الواجب عنده ليس ثلثة اطهار غير الطهور الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما الواجب عليه ان تخليص عما ذكر في نقصان العدد فظهر ان قوله وليس الواجب آه ليس له دخل في الجواب وانما ذكر بيانا للواقع وتوضيحا للجواب فتدبر قال ثم يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى في دفع ما يورد من المعارضة اقول اراد بالمعارضة المعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها حالة لنقض الحكم بعينه بان يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلثة وان على الطهر بطل موجب الثلثة ايضا فلا يتم الاستدلال به على ان القرء هو الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ورد فانه ان يقال لانسلم ان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلثة حيض وبعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر في الاطهار وانت خبير بانه لا يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى ايضا في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلثة حيض كوامل غير الذي وقع الطلاق فيه لكن لا بطريق ان الذي وقع فيه غير معتبر بل بما مر انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابع فوجبت تتمتها ضرورة عدم التجزية فان قيل لا مانع للمانع قلنا هو مبتات فيما سبق ايضا فينبغي ان يفيد الشافعي ايضا فليتامل قال قلنا وخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء ما يتوقف على ابتداء آه اقول للسائل ان يقول جواز اطلاق الظرف الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل تضم اليه وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض فيحصل مجموع الطلاق وقضم اليه التجزي عن لزوم تطويل العدد فيحصل المرجب فان قيل اذا طلق في آخر الطهر حينئذ فما جاء الحيض لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في سائر الاحوال مع كثرتها وقلة ذلك المادة قال الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر اقول ظاهر ان كون من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم ينكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سبق وليس ما ثبت باحد طريق كان يكون الطلاق خاصا صالحا لان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لما يكون من طريق المنطوق والخاص منه فليتامل قال وليس مستقيما لان قوله والمطلقات تربصن الآية آه اقول يعني ان قول المصنف رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين يقتضي ان يكون في قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا لتعدد الطلاق ولا شك ان ذكره تعالى تارة بقوله والمطلقات تربصن بالنفسهن واخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على التعدد فالصواب ان قوله مرتين ليس قيدا لذكر بل للطلاق فاما حال عنه او صفة لتربصن بحذف الموصول مع بعض الصلة والاول اصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه اظهر معنى ولعل اختيار الشارح رحمه الله تعالى ذلك لانه اقوله لبيان كيفية الطلاق وشروعيته يعني لبيان ان المشروع ان يوقع مرة بعد اخرى نحو لبيان الكيفية دون الكمية وان كان بيان الثانية لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا وقع بعد اخرى يكون اثنين لا محالة فلا يبقى فيه قوله الآتي ثلثا لانه تفسير باللازم قال ان فعل الزوج هو الذي تقدم فيما سبق وهو الطلاق اقول يعني ان ما فعله الزوج تخلص به المراة بعد الاقتدار سواء كان بلفظ الطلاق او الخلع طلاق لا فسخ اما الاول فظاهر واما الثاني فبه. لانه سبب النزول فان الآية كما سياتي نزلت في الخلع فوردت على تسمية طلاقا قال وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل اقول الزيادة على النقص عبارة عن اثبات امر زائد على ما يفيده النص تابع او غير مستقل كزيادة جزاء او شرط او علة او ترك العمل بالخاص اقوى منها في الف ولانه البطال لما يفيده صريح اللفظ بخلاف الزيادة قال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع اقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين او احداهما خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ المال فحق العبارة ان يقال فان طلقها بعد الطلقتين يجوز ان يكون كلتاهما او احداهما خلعا واقتداء قال وبهذا اندفع اشكالان آه اقول اي بما قررنا من كلام يوري الى ان يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول ان الفاء في قوله فان طلقها تقتضي وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانها للتعقيب فيقتضي وقوع ما بعدها عقيب ما قبلها وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين وبيان الثاني ان الخلع اذا كان طلاقا وهو مرتب على الطلقتين لزم كون قوله تعالى فان طلقها بيانا للطلاق رابع لان بعد الثلث رابع بالمرتبة ووجه انتفاء الاول ان قوله وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان ممنوع لما عرفت من التقرير السابق ان الخلع مندرج تحت الطلقتين لامتناع تفكيك التعقيب واليه اشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين ووجه اندفاع الثاني ان قوله وهو مرتب على الطلقتين ممنوع بل المرتب عليه انه على تقدير الخوف لاجل ما في الاقتدار فانه انما يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه واليه اشار بقوله والمذكور بعد الفاء آه ثم اقول يندفع به اشكال آخر ايضا وهو ان الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا يجوز ان يعلم بعد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم يحصل مطلوب كم وهو الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه اندفاع ما اشار اليه بقوله لانا

لیس بخارج عن الطرفین فان الغاء اذا افادت مشروعیۃ الطلاق بعد الطلاق الخامل للخلع فقد افادت مشروعیۃ الخلع بالاولیۃ لان الترتب علی الاعم یقتضی الترتب علی الاخص بالاکثر
قال لکن یرد اشکالان آه **اقول** یعنی یرد علی التقدیر الذی اندفع بہ الاشکال الاول اشکالان آخران احدہما انہ افاد انہ اذا اتی بالخلع فی قولہ الطلاق مرتان وہو یقتضی ان لا یکون المؤتی بہ الطلاق الرجعی بناء علی ما مر جوابہ ان الخلع طلاق بائن وقال فی الاول ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ مرتین علی ان مرتین قید للطلاق کما مر وثانیہما انہ یقتضی ان لا یصح التمسک بالآیۃ فان الخلع طلاق وادنہ بلفظۃ الصریح لان المذکور فی الآیۃ علی ہذا التقریر ہو الطلاق علی مال لا الخلع لانہ یجب ان یکون بلفظ الخلع علی ما ہو المأخوذ فی تعریفہ وأجاب عن الاول عامۃ شراح الاصول فمنہم من اختار الاسلام وارتضاہ الشارح بانہ کونہ رجعیا انما ہو علی تقدیر عدم اخذ المال اقول فیہ بحث لان قولہ تعالی الطلاق مرتان لا یفید کونہا ولا شیء من الاول بالمستقیم تؤذیہ الی الرجعۃ والبائن وعلی الثانی لا یستقیم قول المصنف ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ ویمکن ان یقال تختار الفریق الثانی فی قولہ سیجیء قول المصنف ذکر الطلاق الذی یمکن ان یتبعہ الرجعۃ فیکون حاصل الجواب التسلیم ان المراد بقولہ الطلاق المؤتی وانما ہو علی تقدیر عدم الاخذ واجابوا عن الثانی بان الآیۃ نزلت فی المال علی مال فانہا نزلت فی ثابت بن قیس بن شماس رفعہ وکان قال علی وجہ تسلیم سخط عبد اللہ بن ابی حذیفۃ علی وجہ الصدق وکان المشہور منہ انہ وہو انہ کانت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ لا اعیب علی ثابت فی دین ولا خلق ولکن اکرہ الکفر فی الاسلام لشدۃ بغضی ایاہ فقال علیہ السلام اترددین علیہ حدیقتہ فقالت نعم وزیادۃ فقال علیہ السلام اما الزیادۃ فلا فاختلعت منہ بہا وکان ذلک اول خلع وقع فی الاسلام اقول فیہ ایضا بحث لان سبب النزول لا یستلزم الحصر فلا یستفاد وجوب تقدیر لفظ الخلع فی الآیۃ لا الطلاق فیجوز ان یحمل علی الفسخ کما زعم الشافعی اذ المانع عنہ کان لفظ الطلاق فلا یکون بیان الضرورۃ الذی زعمتم انہ فی حکم الملفوظ بیانا واحدا ویمکن ان یقال ودلالتہ ماذکرتم من بیان الضرورۃ علی تقدیر لفظ الطلاق اقوی من دلالۃ سبب النزول علی تقدیر لفظ الخلع فیجعل سبب النزول علی حمل الطلاق الذی ہو فی حکم الملفوظ علی الخلع لان فیہ اعمالا للدلیلین بقدر الامکان وہو اولی من اہمال احدہما فلیتامل **قال** اقول یمکن ان یجاب بان الطلاق علی مال اعم آه **اقول** یمکن ان یجاب عن الثانی بانا سلمنا ان المفہوم من الآیۃ ہو الطلاق علی مال لکنہ اعم من الخلع لما ذکرہ لا شک ان الاعم لا یصدق علی الاخص ویحمل علیہ وان بالحمل الاعم لا یلیق الا الاخص کما سبق واعترض علیہ بان الشافعی لا یسلم اعمیۃ من الخلع حتی لو سلمنا لم نسلم ان الاعم لا یصدق علی الاخص فی الاعرف المذکورین **قال** اقول فان قیل الفاء فی الآیۃ بمجرد العطف آه **اقول** ہذا سوال عن اصل الکلام یعنی ماذکرتم من التقریر سیجیء علی کون الفاء فی قولہ تعالی فان طلقہا للتعقیب وذا لا یجوز لاستلزامہ الزیادۃ علی الکتاب بل ترک العمل بالخاص وذلک لان کونہ للتعقیب یقتضی وجوب تقدیم الاخبار او الخلع بالطلقۃ الثالثۃ وذا یقتضی عدم جواز ہا قبلہ فیلزم الزیادۃ لانہ اثبات شرط حقیقۃ بل ترک العمل بالخاص اقوی من الفساد من الزیادۃ ولہذا ذکرہ الشارح بطریق الاضراب قلنا لو سلم فبالاجماع والحدیث المشہور کما یجیء لو سلم انہا لو کانت للتعقیب لزم الزیادۃ او ترک العمل بالخاص اقول وانما یلزم لو وجب تقدیم الاقتداء او التخلی علی الطلقۃ الثالثۃ ولیس کذلک غایۃ الجواز ولا فساد فیہ ولو سلم لزوم احدہما فانما ہو بالاجماع والحدیث المشہور وکل منہما تخصیص بحسب الواقع یہ اقول فی الاجماع بحث لانہ لما انہ نسخ کما سیاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالی فقولہ کحدیث العسیلۃ فان ذلک الحدیث کما سیاتی قد ورد فی ثلاث طلقات **قال** علت عن الخلع **اقول** لا یقال الترتیب فی الذکر لا یوجب الترتیب فی الحکم آه **اقول** یعنی لا یقال فی الجواب عن قولہ فان قیل الفاء فی الآیۃ للجر والعطف آه وحاصلہ لا یلزم من انتفاء کونہ للترتیب فی الوجود کونہ بمجرد العطف بجواز کونہ للترتیب فی الذکر وہو لا یوجب فی الحکم وحاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان مطلق العطف لکونہ من المتوالیین یفید الترتیب فی الذکر بخصوص موضع الفاء یجب ان یکون للترتیب فی الوجود **قال** واعلم ان التعبیر مبنی علی ان یکون التسریح باحسان اشارۃ آه **اقول** ذکر المحققون ان تفسیر التسریح باحسان بالطلقۃ الثالثۃ قول مرجوح والراجح المشہور تفسیرہ بترک الرجعۃ وہو القول الفعل حال تنبیہ الجزل **قال** وحینئذ لا حاجۃ فی الآیۃ علی شرعیۃ الطلاق عقیب الخلع **اقول** اقتصر علیہ لان الدلالۃ علی کون الخلع طلاقا بائنۃ کما لا یخفی **قال** آرا کان یتبوأ النساء **اقول** نقل عن الشارح انہ قال فذکر الارادۃ تقریر للمعنی لا بیان الاحتیاج الیہا نعم صح حذف اللام اذ لا یشترط فی حذفہا من ان وان کون المفعول لہ فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتک ان تکرمنی وانما لم یجعلہ احد علی حذف الباء لانہ لا معنی للاحلال بلا اتجار **قال** المصنف فلا یتناول الاتجار ای الطلب وہو المقصود **اقول** ہہنا بحث شکرنا فی مرآت الاصول فلیراجع ہناک وزید علیہا بعض ما لم یذکر ہناک **قال** الاجل ان الاتجار حرد مطلقا عن الالصاق فی المال فی قولہ تعالی فانکحوا اہلہن والطالب لکم والمطلق عندنا الاجل علی التقیید الثانی ان البطال موجب الحاصل علی ما یفید الاکثر فیہ ثم موجب حد المثل بالدخول او الموت فلم یلصق وجوب المال بالمتعۃ قالت ان یحصل الاتجار للمال وہو ان اللہ تعالی جعل احد الابتغاء بالمال فیقتضی بذا ان لا یکون الابتغاء المنفک عن المال صحیحا لان یکون صحیحا ومستوجبا للثبوت بما تقتضی او سکت عنہ والجواب عن الاول ان المطلق یحمل علی المقید عندنا ایضا اذا اتحد الحکم والحادثۃ مدخل الاطلاق والتقیید علی الحکم النسبت کما سیاتی وہہنا کذلک وعن الثانی انا لم نقید وجوب المہر بما ذکر بل الموجب متحقق قبلہ بالعقد وانما المقید بقدرہ فی المذہبۃ وہو غیر الوجوب وعن الثالث ان قولہ تعالی لا جناح علیکم ان طلقتموہن انا لم تمسوہن او تفرضوا لہن فریضۃ دل علی تحقق الطلاق بدون سبق فرض المہر وہو انما یترتب علی النکاح الشرعی فاذا صح النکاح بدون تسمیۃ المہر لا یجب المال فلنا فیہ روایتان والاصح انہ یجب ثم یسقط افادۃ فائدۃ فی الوجوب لانہ الزام لما لا یلزم فلا یلزم اشکال علیہ الثالثۃ ازلا یجب ابتداء وہی المتنازع للاشکال ورد بانہ ان العبد خارج عن خطاب قولہ تعالی ان تبتغوا بامواکم المکد لانہ لیس بمالک للمال والاضافۃ للتملیک **قال** لکن المفہوم لا یصلح آه **اقول** یعلم من ہنا ان لفظ نکحت فی قول المصنای التی نکحت بلا مہر او نکحت علی ان لا مہر لہا یجب کون المفہوم المبنی للمفعول **قال** آثار لفظ خاص **اقول** المناسب بکلام المصنف المتقدم شرح ہنا علی ما شرح قولہ والخلاف ہنا فی المفوضۃ نقل عن الشارح انہ قال انما عدل کما ذکرہ فیہ من ان الابتغاء بالمال لفظ خاص فی المذکورۃ بقی فی المفوضۃ لیس ابتغاء المال فلا تقدر تبعۃ المصنف رحمہ اللہ تعالی ای یمثل ہو حسب الابتغاء او

من حیث کونہ مستعملا فیہ قال الشمول ان الفرض حقیقۃ فی القطع والایجاب اقول یعنی انہ حقیقۃ فی القطع فقط وفی الایجاب شرعا قال مع ان الثابت فی ضمنہ لیس بمقصد اقول ہذا مرتبط بقولہ وعلف فان علف وحدہ بلا انضمام عدم التقدیر شرعا فی ضمن الیہ لایکون قرینۃ علی کون الفرض بمعنی الایجاب دون التقدیر قال وتحدیثہ بطلت التعیین بمعنی الایجاب اقول ہو جواب عن قولہ التقدیر یبطلہ وقولہ وعلف وحالکت ایمانہم آہ وحاصل ان ہذا ان لفظ فرضنا یکرر رویرادبہ الشافی غیر ما یرید بالاول وہو بمعنی الایجاب تحصیل الحاصل وبلازم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز قال ولما کان ہذا مخالفا للتحریر الا ائمۃ بانہ حقیقۃ آہ اقول یرد علی ظاہرہ انہ لو عدل عنہ لما قال خص فرض المدای التقدیر وجوابہ انہ عدل عن اقول یکون الفرض حقیقۃ فی التقدیر الی القول بکون لفظ فرضنا باعتبار اشتمالہ علی الاسناد خاصانی ان مقدر المرہو الشارع مع غایۃ وضوح کون الاسناد مالیہ وعدم احتیاجہ الی البیان وہو ینافی کون محط الفرض حقیقۃ فی القطع فتہ والایجاب شرعا تحفظ ضعف ماقیل ان الثابت الحجۃ علی الشافعی یتوقف علی مقدمتین احدہما ان معنی الفرض التقدیر والاخری ان الکنایۃ عبارۃ عن الشارع والمصنف تعرض لکون الفرض للاخیرین والاصولیون للاول فلا اصدول فیہ وذلک لان الاصولیین انما تعرضوا لکون الفرض حقیقۃ فی معنی التقدیر ولم یقل بہ المصنف قال نعم قال بکون فرضنا باعتبار اشتمالہ علی الاسناد خاصانی المبنی المذکور مع غایۃ وضوح المنا لیہ وکم بینہما فلیتامل قال وبحقیقۃ ان اسناد الفعل الی الفاعل آہ اقول فیہ بحث لان لفظ فرضنا من جہۃ الہیئۃ مرکب فلایکون خاصا لانہ من اقسام المفرد علی ما صرح بہ فیما سبق فی مباحث القرآن حیث قال ہو بالطبع فی ہذا القام علی المفرد حیث قسم الی الخاص والعام والمشترک ونحو ذلک قال وہذا تحقیق منہ الا انہ توقف علی کون الفرض ہہنا بمعنی التقدیر دون الایجاب وہو ایجاب ان یجعل الفرض ہہنا علی التقدیر دون الایجاب لان الذی علم اللہ تعالی ینبغی ان یکون مقدارا لمراد فقد علمنا نحن من قولہ تعالی ان تجتنبوا ما موالکم ان اصل المراد الواجب ہو المال فتقدیر الاولی ان لفظ حتی فی قولہ تعالی آہ اقول اعلم ان الشافعی ومحمدا رحمہما اللہ تعالی قد تحریر دلیلہما فی مسئلۃ الہدم بحیث تنحصل الاعتراض علی دلیل الامام الاعظم وابی یوسف رحمہما اللہ تعالی اوالابالمنع وثانیا بالتسلیم وقد اجاب عنہما اصحابنا کما لم یخف وہو رواالسوال والجواب حتی ان الشارح رحمہ اللہ تعالی وقد خلط بین السوال والجواب فلاعلینا ان نحرر الکلام اولا ثم نربط کلام الشارح الی ذلک المرر فنقول وباللہ التوفیق اعلم ان الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین اختلفوا فی ان الزوج الثانی بل یہدم حکم ما منعہ من الطلاق واحدا کان اواکثر حتی اذا ملکہما الزوج الاول ملکہما کمحل لایزدل الاثلث تطلیقات اوالاذہب بعضہم الی الاول واختارہ الامام ابویوسف رحمہما اللہ تعالی وبعضہم الی الثانی واختارہ محمد والشافعی وذہر رحمہم اللہ تعالی الی وجہ الثانی انہ لو ہدم ما ثبت حلا جدیدا للزوج الاول فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فلان حکم الحرمۃ ہدمہما لایکون الاباثبات المحل واما بطلان اللازم فلانہ لو اثبتہ لزم ترک العمل بقولہ تعالی حتی تنکح زوجا غیرہ لان حتی خاص فی الغایۃ واثر الغایۃ فی انتہاء ما قبلہا لافی اثبات حکم لما بعدہا فالزوج الثانی لیکون غایۃ فی الحرمۃ السابقۃ لاشتمالہا لحل جدید وانما ثبت المحل بسبب السابق وہو کونہا من ثبات اربع حالۃ عن الجرات ولو سلم انہا ثبتہ لکن لبعد وجود المبنا وہو الثالث فلایکون ہادما وہنا والمطلوب ذلک کما لو حلف لایکلمہ فی رجب حتی یستشیر ایاہ فاستشارہ قبل رجب لغت حتی لوکلمہ فی رجب قبلہا حنث ونحن نقول فی اثبات حقیقۃ اللازم محالیۃ الزوج الثانی ای اثبات المحل لم تثبت بقولہ تعالی حتی تنکح لیلزم ترک العمل بل باشارۃ حدیث العسیلۃ حیث روی ان امرآۃ رفاعۃ قال الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رفاعۃ طلقنی ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن زبیر فلم احبہ معہ الاشل ہنا واشارت الی ہدبۃ ثوبہا استہزاء بہ لعنہ قال علیہ السلام اتریدین ان تعودی الی رفاعۃ فقال نعم فقال علیہ السلام لاحتی تذوقی من عسیلتہ ویذوق من عسیلتک [illegible] الی ہذا عبارۃ فی اشتراط وطیہ فی التحلیل لکونہ مستوفا لہ فہو ثابت بہ لا بالآیۃ لان النکاح فیہا یتعلق المتعدد کما اختارہ المتاخرون بقرینۃ اسنادہ الیہما فانہما لاتسمی بہ الاحلیۃ لا الوطی کما اختارہ المتقدمون استدلالا بانہ حقیقۃ فیہ والاسناد مجازی باعتبار معنی التمکین وارتکابہ اولی من ارتکاب مجازین نعوبین فی النکاح والزوج وذلک لانا لانسلم انہ مجازی فی العقد لجواز کونہ حقیقۃ شرعیۃ ولو سلم فاسناد الوطی الیہما ولو باعتبار معنی التمکین لایکاد یستعمل کیف ولو جاز فذلک یجاز الاکب فی الرکوب والضارب فی المضروب بخلاف الزنا فانہ اسم للتمکین القارن بالوطی الحرام فارتکابہا اولی من ارتکابہ واشارۃ الی کونہ محللا لانہ علیہ السلام غیا عدم العود وہو الرجوع الی الحالۃ الاولی بالذوق فاذا وجد الذوق انتفی عدم العود فاذا انتفی ثبت العود واذا واسطۃ وہو حصل حادث قطعا لیس بشامل لحل الثنایا بالسبب السابق فیتعلق الی الحق بالضرورۃ فظہر الفرق بین حتی فی الآیۃ فی الحدیث والحدیث مشہور یجوز الزیادۃ بہ علی الکتاب والحاصل ان ہذا [illegible] استعمال المضمر بمعنی بعبارتہ علی مطلوب متفق علیہ بیننا وبینہ وایضا ثبت المحللیۃ باشارۃ حدیث اللعن وہو قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ فانہ عبارۃ وہما واثبات خساستہ الدالۃ علیہ السلام باللعن لفلان اشارۃ الی انہ مثبت للمحلل لان المحلل من ثبت الحل وہو وان کان مدلول اللفظ لکن الکلام لم یسبق لہ فیکون ثابتا بالاشارۃ وفی الجواب عن قولہ ولو سلم انہا ثبتہ آہ ان ہدم ما دونہا یدل الحدیث الثانی فانہ لما افاد باشارتہ کون الزوج الثانی ہادما ما دونہ باشارۃ [illegible] للحقیقۃ بطریق الاولی وہو معنی الدلالۃ فان قیل یلزم اثبات الثابت قلنا انما یلزم لو اثبت فی المتنازع فیہ حل الکامل ایتبار وہو ممنوع بل یکمل المحل بزیادۃ الحرمۃ فی ظہار بعد ظہار وبعین بعد یمین ولو سلم فانما یستحیل اذا جمع الاصل والزائد ولیس کذلک فانہ لما اثبتہ لما فیہ من التقاعدۃ ولم یکن ازدیاد الطلاق علی الثلث شرعا اقتضی ثبوت الثانی انتفاء الاول اولا فائدۃ فیہ کتجدید البیع بثمن غیر الاول اونقول تداخل المحلان تداخل العدتین وہذا الحدیث وان کان من الآحاد ولکنہ لایخالف مقتضی الکتاب فیجوز العمل بہ فیما سکت عنہ اذا تاملت فیما ذکرنا من التحریر وامعنت النظر فیما صورناہ ماحصل [illegible] ان قولہ ان لفظ حتی فی قولہ تعالی الی قولہ بالاباحۃ الاصلیۃ اشارۃ الی بیان بطلان اللازم ومنع ثبات الزوج الثانی لاحل وقولہ فی الزوج الثانی آہ اشارۃ

الی تسلیم ذلک ومنع ثبوت المطلوب وھو ھہ مادون الثلث وقولہ جوابہ ان المراد الی قولہ حنیف قال لاحتے تندفع قولہ لیس الجواب عن کلام الخصم بل بیان المکلام متفق علیہ بینا وبین الخصم وقولہ لاثبات حقنۃ الدم والجواب عن البطالہ وقولہ لحمل الذوق آہ اثبات لما وجواب عنہا وقولہ وبقولہ علیہ السلام انما الاعمال بالنیات وجواب ایضا وقولہ فضیادون الثلث یکون الزوج الثانی آہ بیان لثبوت المطلوب واستبعاد ذلک ان قولہ وبقولہ علیہ السلام عطفا علی قولہ بالحدیث المشہور لیس کما ینبغی لان حدیث اللعن لاثبت استنباطا الدخول بل محللیۃ باشارتہ وھو ہ مادون الثلث بدلالتہ ولہذا قال الامام فخر الاسلام وفی ذکر العود دون الاستمرار اشارۃ الی التعلیل وفی حدیث آخر لعن اللہ المحلل والمحلل لہ حیث عطف قولہ فی حدیث آخر علی قولہ فی ذکر العود واشار کلہ انہ ایضاً دال بالاشارۃ ہذا ما

منحنی اللہ الملک الوھاب من موضع المقام المشتبہ علی کثیر من ذوی الالباب المحمد للہ ملہم الصواب والیہ المرجع والمآب **قال** وجوابہ ان انتفاء الضمان ثبت بقولہ تعالی فجزاء آہ **اقول** فیہ بحث لان الایراد من قبل الشافعی ان کان کما لم یتجہ فی دفعہ الی مثل ہذا التکلیف بل نقول سمعنا قولہ علیہ السلام لازم علی السارق ما قطعت یمینہ فہذا ثبات حکم سکت عنہ النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف لا یقال النص جعل القطع جمیع الموجب فاذا انتفی الضمان بالجنایۃ یکون بعضہ وذا لا یجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب للموجبیۃ الضمان فجعل انتفاءہ من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اریدبالنص قولہ تعالی فاقطعوا الخ فقطعہ اکلا استفادتہ منہ بالاشارۃ من غیر تعلق لہ بالمخاصل الکلام فیہ وان اریدقولہ تعالی جزاء کان ہذا کلاما آخر غیر مانقل عن الشافعی رحمہ اللہ والمقصود تصحیحہ **قال** حکم العام عند عامۃ الاشاعرۃ التوقف آہ **اقول** ہذا الفصل لبیان مالیفید جمیع العموم بالنظر الی الوضع اللغوی کما ان الفصل الاول لبیان مایفید الخاص بالنظر الیہ قال الآمدی فی الاحکام اختلف العلماء فی معنی العموم ہل لہ فی اللغۃ صیغۃ موضوعۃ بحیث لا یشارکہا غیرہا علی قولین المذاہب الی قولہ فلیکن ہذا ہو المعنی بالعموم عند من قال بہ انتہی وقد یقع الغلط بسبب الغفلۃ عن ہذہ **قال** وبصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس **اقول** ینبغی ان یحمل ہذا علی التخصیص ابتداء لان التخصیص بہما بعد التخصیص بکلام منفصل موصول جائز بالاتفاق کما سیاتی **قال** والاخری بیان انہ مشترک **اقول** لا یقال لیس فی کلام المصنف رحمہ اللہ ما یشعر بالاشتراک لانا نقول سیاتی ان المصنف حاک کلام الغیر بلا رد وقد صرح ہو فی کتبہ بالاشتراک فوجب ان یحمل الارادۃ فی عبارتہ علی الباقی من الوضع تحقیقا لحسن الحکایۃ وسیاتی لزیادۃ بیان ان شاء اللہ تعالی **قال** فانہ یطلق علی الواحد والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ **اقول** لا یقال یلزم من ذلک ان یکون مشترکا بجواز ان یکون موضوعا للقدر المشترک بین الواحد والکثیر لانا نقول قول الشافعی رحمہ اللہ تعالی فیما سیاتی علی ان یکون الجمع مجازا آہ جواب عن ہذا فلا تغفل **قال** والجواب عن الاول انہ یحمل آہ **اقول** لا یرد علیہ انہ ناثبات اللغۃ فی الاولویۃ والترجیح مثل اور د علی استدلال المذہب الثانی لان الکلام ہہنا فی اثبات الاجمال ونفیہ ولا تعلق لہ بالوضع لانہ لیس من ہذہ اقسامہ بخلاف الاستدلال الآتی فانہ متعلق بالوضع کما سیاتی **قال** فکان ابوسفیان واحد رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم **اقول** بیانہ ان لابوسفیان بن حرب امیر مکۃ حین الہادان تیصرف من حرب احد ناذر رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فقال یا محمد موعدنا موسم بدر فی العام المقابل فقال صلی اللہ علیہ وسلم انشاء اللہ تعالی فلما وفی المیعاد خرج ابوسفیان مع اہل مکۃ ثم القی اللہ تعالی الرعب فی قلبہ فندم علی الخروج فلقی فی الطریق نعیم بن مسعود والاشجعی فقال لہ ابوسفیان الخلق بالمدینۃ فتبط المومنین عن الخروج للقتال ولک عشر من الابل فقدم المدینۃ والمسلمون تجہزون للخروج فقال لہم ان الناس قد جمعوا لکم **قال** والجواب انہ اثبات اللغۃ بالترجیح آہ **اقول** قیل فیہ بحث وھو اما ان لکم ان فی الاستدلال المذہب الثانی اثبات اللغۃ بالترجیح وھو انما ادعی الارادۃ دون الوضع حیث قال وعند البعض ثبت الادنی وھو الواحد فی الجمع والواحد فی غیرہ لانا المتیقن وکلام الشارح یؤید ہذا حیث قال توضیح قولہ لانا المتیقن لانا ان اریدبہ الاقل فہو معین المراد وان اریدبہ ما فوقہ فہو داخل فی المراد فیلزم ثبوتہ علی التقدیرین واقول المراد ثبوت الادنی فی عبارۃ المصنف رحمہ اللہ تعالی ثبوتہ بحسب الوضع وکذا بالمراد فی عبارۃ الشارح رحمہ اللہ تعالی فی ثلاث مواضع مرادہ الواضع فکانہ قال ان اراد المستعمل الاقل فہو معین مراد الواضع وان اراد ما فوقہ فہو داخل فی مرادہ فیلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع علی التقدیرین او علی الاول یکون نفس الموضوع لہ وعلی الثانی جزء منہ بخلاف الکل فان کونہ مراد الواضع مشکوک اذ ربما کان مرادہ البعض فلا یتناول الکل اصلا وذلک لان المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالی حاکیان وکل من حکی المذہب والدلیل من الافاضل کالآمدی وابن الحاجب وشراح مختصرہ وغیرہم حکاہ بحیث تقتضی دعوی الوضع قال الآمدی فی الاحکام وذہب ارباب الخصوص الی ان ہذہ الصیغ حقیقۃ فی الخصوص مجاز فیما صادہ ثم قال وعاشا شبہ المخصوص فاولہا ان تناول اللفظ للخصوص متیقن وتناولہ للعموم محتمل فجعلہ حقیقۃ فی المتیقن اولے وذکر لفظ الحقیقۃ فی مواضع ثلثۃ وقال المحقق فی شرح المختصر قال قوم الصیغۃ حقیقۃ للخصوص ہجرا فی العموم مجازا ثم قال والقائلون بان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الخصوص قالوا اولا الی ان قال فجعلہ حقیقۃ الخصوص المتیقن اولے من جعلہ للعموم المشکوک فیہ الی قولہ فذلک من عبارات القدماء ولا شک ان الحقیقۃ تتبع الوضع ثم اجابوا بما ذکرہ فی الشرح فوجب حمل عبارۃ المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالی علی ما ذکرنا تحقیقا للمنسی والحکایۃ فان المطلق ینصرف الی الکامل بحسب المقام ویؤید ذلک ان المصنف قال فی المتن مستدلا بہذا الکلام الاستدلال علی المذہب المختار فلا بد ان یکون لفظ یدل علیہ فلو اور د علیہ ان مجرد دلالۃ اللفظ علیہ لا یکفی فی العموم بل لابد من الوضع لما عرفت انہ من اقسام الوضع فکرارہ الوضع فی الشرح حیث محل قد وضع الالفاظ تنبیہا علی ان المراد بالدلالۃ الدلالۃ الوضعیۃ لانہا التبادر عند الاطلاق وقال الشارح لیفید بالوضع لیثبت کونہ حقیقۃ **قال** وفیہ نظر لان المعنی المتظاہر ہ **اقول** یکون وجہہ بیان الاستدلال لیس بمجرد ظہور المعنی بل بہ مع مساس الحاجۃ المطلقۃ من ارباب الحاجات الی التعبیر عنہ بالطوع والرواج وما عداہ الی ثبت کذلک ولا شک ان الاستغناء عن الوضع فی مثلہ بالمجاز او الاشتراک فی غایۃ البعد **قال** علی ان ہذا اثبات الوضع بالقیاس **اقول** لا یقال ان قلتم لم یثبتوا الوضع لان

الاشتراک

الغلاني موضوع للمتعين الغلاني بل علموا ذلك من الامارات والعلائم فلم لا يجوز ان يكون هذا ايضا من جملة العلامات لا اثباتا بالقياس لانا نقول سيأتي انهم وان لم ينقلوا فعدم ذلك لكنهم اخذوه من تتبع موارد الاستعمال ولا ريب ان كثرة الاستعمال بالقرينة يكون دليلا على الوضع دون الاستدلال بالدليل المنفي **قال** وحرمتها اي الجمع بينهما وطيا **أقول** لما كان ظاهر العبارة انه ليس ان كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجه الشارح بان المراد تحريم الجمع بينهما **قال** فاشار المصنف الى ان تحريم الاثنين وطيا **أقول** فيه بحث لان الجمع اذا عم تناول الجمع ملكا وبيانا وشراء وهبة ووصية وغير ذلك ولا يتفق كون المقام مقام تعداد المحرمات من جهة النكاح لانه لا ليه بخصوصا كما سيعلم انشاء الله تعالى قال المص فقال ابن مسعود ومن شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى قال هكذا وقعت العبارة في نسخ الصحيح والمذكور في شروح اصول فخر الاسلام وغيرها هكذا اسن شاء باهلته اي لاعنته ان سورة النساء القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي ان يحمل سورة النساء الطولى في عبارة المصنف على سورة البقرة او يقال الطولى نزلت بعد سورة البقرة والمتأخر عن المتأخر متأخر لكن هذا موقوف على صحة التاريخ حتى صار بمنزلة النص ازما من عام الا وقد خص منه البعض اعترض عليه بان الحق على عمومه لتعقب بعده الا فلا يصلح للاستدلال ما وجد احتمال ان يكون محمولا على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح موجبا للدليل واهل العلم يصلح للاستدلال بالاستقلال **قال** فان قيل لما كلفنا الله تعالى بالمس بالوسع **أقول** يعني يكفي في بقاء الامان القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر فان الاطلاع على ارادة المتكلم اي مقدار من افراد العام لما لم يكن في وسع العبد سقط اعتبارها في حق العمل فالعام بالعموم الظاهر كما يفيد اليقين في حق العلم فلم يلزم الاعتقاد والقطع وحاصل الجواب ان الارادة الباطنة لما لم ت

ليس خلاف الذهب قلنا قال الشيخ في مباحث الاستثناء صرح فخر الاسلام ان كونه لغة واثباتا بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء لغيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بمنزلة الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقال في تلك المباحث نقلا عن بعض الائمة الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام منتهى بالمستثنى انتهاء الاستثناء بالاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم ان من علمائنا من قال بهذين المفهومين وهو الشرفي اقتصار الشارح على ما ذكر الصفة والشرط **قال** قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم **أقول** قبل فعلى هذا ينبغي ان يكون جاز زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط فالحق ما اجاب بقوله وجواب آخر **قال** وبهذا يخرج الجواب عن الاشكال آخره **أقول** فيه بحث فان هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال الاول فوقع بينهما الاتحاد **قال** فيبقى على ما بيناه **أقول** فيه بحث ايضا **قال** قلنا التخصيص تدقيق على ما بيناه ولو سلم **أقول** فيه بحث ايضا لان اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجد في عبارة من يعتد به من المشايخ ليعتد به المتتبع ولو وجد حمل على المسمى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي ليوجد قولا لاقي وهو حجة فينسخ شيئة فارجع حكم بذلك مطلقا مع ان العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سياتي وقول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا في التراخي انه نسخ لا تخصيص وانما وقوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم شيوعه عن مشايخنا يحمل على البيان التخصيص كلام مستقل موصول يدل على بطلان بعض ما تناوله دون سائر الوجوه على ما يجيء ولانسخ بعده فالصواب في الجواب ان يقال انما تركنا المقارنة اكتفاء بما ذكر قبل الفصل فانه يقرب الحمل بعده بما يوجب الاكتفاء بما تقدم **قال** فيه ايضا لان المدرك بالجس ان لم يكن هو لكنا هو لكنا **أقول** فيه ايضا لان المدرك بالجس هو لكنا وكذا **قال** والآية له **أقول** قيد به لانه لو نوى التعميم للمطلب واجيب مع **قال** واختار المصنف ان خراج البعض ان كان بغير مستقل مصيبة العام **أقول** فان المهم شرطي العموم الاستغراق وقد صرح شراح اصول فخر الاسلام ان من شروطي العموم الاستغراق يحمل العام مجازا في الباقي لان التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم وما ذكروه في لفظ العام لا في صيغ العموم وسياتي لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى **قال** باستثناء او صفة او شرط او غاية **أقول** نا هو ههنا لبدا بالاستثناء والامور الثلثة وذا وفيما سياتي في موضعين لبدء لفظ بعشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء للدلالة على المصنف ان دليله اخص من مدعاه **قال** وفيه نظر لانه ان اراد بالوضع شخصي **أقول** حاصله انه ان اراد بالوضع للباقي الوضع الشخصي فممنوع كيف وقد صرح في مباحث الاستثناء ان المستثنى منه تناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم والمراد به الوضع النوعي بالمعنى الاول فلا نسلم انه كيف ودلالة اللفظ باعتباره يجب ان يكون بواسطة تعيينه لا بواسطة القرينة وههنا كذلك ان اراد به الوضع النوعي بالمعنى الثاني سلمناه لكن اللفظ لا يصير باعتباره حقيقة وقد عرفت ذلك واعلم ان عبارة المصنف وقعت هكذا الا ان الواضح وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وعلى كان المفهوم من ظاهره ان اللفظ موضوع للباقي بالاستقلال او ارجع عليه الشارح السؤال واما اذا صرفت عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع الاول فيندفع النظر بان يقال نختار ان المراد الوضع الشخصي لكن لا نسلم ان المستثنى منه تناول للباقي بالاستقلال بل بالتبعية للمستثنى منه وذلك كما ذكرناه حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه بعين الوضع الاول وانما يلزم لو كان بوضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك فان قيل كان تناوله مع غيره والآن تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل من غير ما وضع له قلنا لا نسلم انه الآن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم وقد دخل في التناول كما ذكرنا في مباحث المستثنى وسبق الشارح بهذا عن قريب فلا تغفل **قال** والا لكان مشتركا **أقول** لم يوجد ما في بعض النسخ وهو المواقف للاحكام وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرها وجهه ان اللفظ وهو صيغ مثلا في الحالين من احد الامرين في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باعتبار تناوله بالاستثناء والقيد خارج عن المفيد فيكون مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير المعنى والى هذا اشار رحمه الله تعالى بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير الى قوله عند اقترانه ووجه تركه في بعضها ان المطلق منابر للمقيد فالحكم واحد **قال** وقد يجاب **أقول** اي عن قول المصنف بجواب آخر غير النظر المذكور بمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون مجازا فيه ويجوز ان يكون مجازا جوابا عن النظر بمنع قوله اولا وغيره فيكون مجازا لكنه لا يقيد المصنف لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا ومدعي كونه من وجه مجازا من آخر فالا حسن ما احترزناه **قال** اذا كانت اراءته باستعمال ثان **أقول** الاولى ان يقسم الوضع الى الاستعمال ويقال اذا كانت اراءته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع في عبارة المتقي عند الدين وغيره **قال** وفيه نظر **أقول** لعل وجهه ان يقال ان اريد بخصوصية الصيغ الخصوصية الشخصية فلا نسلم ذلك وان اريد النوعية فمسلم ولكن المستقل ليس بمخصوص بمضبوط كذلك **قال** كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام **أقول** انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانية فيعاود الى الوصف **قال** لان لفظ العام على الشمول بكلام من قال **أقول** قوله على البيان متعلق بلفظ العام لنفسه واراد بمن قال صاحب الكشف فان كلامه في لفظ العام حيث قال فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا وظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه غير ما لا يجوز بقي حقيقة لانه لم يبق حاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا تناول جميع الافراد عند عدم المانع لتصور اجتماعهم الا ساء وهو نكرة في الاثبات فيتناول اجتماعهم المجموع لا الكل وليس كذلك فان النسخ قد وقع في باب الفاظ العموم لانه يشمل الكل بطريق عليه الا انه لما لم يتصور استحقاقه العموم متناول الكل فحال اجتماعهم الا ساء **قال** فيه نظر لان النسخ يعتبر مجهل **أقول** النظر فروع لان مراد المصنف كما شهد به عباراته من العام المخصوص بالعقل ما هو خطابات الشرع لا مطلق العام المخصوص كيف لا والمجموع عند احوال الاولة الشرعية والتعيين خلاف الاصل خلا يترتب الا ضرورة ولا نسلم ان المعقل تقتضي اخراج بعض مجهول من خطاب الشرع فمن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس المعاينة وغيرها فانه كالعقل بالنظر الى عمومات خطاب الشرع ولعل السر في تمسك المصنف التعرض بذلك الاكتفاء بالعقل **قال** وغايته ان يجيء من يقال ان المراد انه لا يثبت **أقول** لما عرفت الخارج بان مراد المصنف عدم ثبوت عدد معين على سبيل القطع فلا يرد ما ذكره بالرجع ايضا بما يقطع لانه ذكر في دليل ذلك كما قال ان كل افراد العام فان كان مأكله شاة علم ان المأكلة غير اراءة باخراج معلوم بتاتا مجهولة فكل واحد من الآحاد

القاتل وهو ان المائة مساوية ان اللفظ مجاز فيه فلا تثبت عدة معينين على سبيل القطع لانه ترجيح بلا مرجح بل فيه ايماء الى صورة المجملية فظاهره وانما صورة المعلومية فلا ترجح مرجح بعض ترجيحا بالتعليل محتمل وهذا الاحتمال دائر بين كل فرد فاي فرد اريد بالعام القطع يكون ترجيحا بلا مرجح لفيده وكذا اذا اريد كل واحد على التخصيص لانه ترجيح بلا مرجح ايضا بل القطع فانفع فالنظر الاول لان منشأه عدم العرفان في المعلوم بمكابرة **قال** لان مجموعها وراء المخصوص من معين **اقول** تعلمنا ان لكن لغلط الاقلام والكلام فيه وهذا القدر من التعيين مجملناه وليلا حتى لا يكون ليصر لم يكن وليلا اصلا وكذا وافاني لان الدليل لعدد ما تم يدل على انه لا يراد العام عدد معين قطعا بل يراد ما لقي ظنا كما هو المطلوب فظهر ان قوله لانه ترجيح من غير مرجح غير مختص بصورة ما المجملية وانما قيل هذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور في صورة كون المخصص مجملا ليس كما ينبغي **قال** انه دون خبر الواحد **اقول** اي العام المخصص بالتفصيل فرض من خبر الواحد في المرتبة لان القياس لما اصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجح خبر القصة عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضأ وعلى القياس فعلموا بالصلوة والصلوة بما مع انه مخالف للقياس فكذا خبر الآكل ناسيا في الصوم وهو قوله عليه السلام ثم على عموم كما ذكرنا فكذلك قوله وهو ذلك اي بيان كونه دون خبر الواحد قوله من حيث انه اصل اي في حالة ان العام المخصوص بكلام مستقل موصول فلخبر الواحد لانه وان كان قطعي المتن وخبر الواحد العام بالعكس **قال** وليس ببعيد لان القياس مظنة **اقول** فيه بحث لان المعتبر لكون هو النص المتفرع عليه القياس هو نفس القياس لما صح تعليم العام الذي نسخ ما تبنا وله لا نسخ به بالقياس لان نفي القياس لا يثبت النص فان النسخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرع القياس نعم ذلك الات للك غير صحيح لكن لما ذكر بل لان العموم لا يكون مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة المخصص المستقل فلا يكون العام المخصص بالاول الات لان لا يميل على خلافه **قال** لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص اي وراء الافراد المخرجة عدم دخول تلك الافراد تحت حكم العام كما ان الاستثناء كذلك لما مر في الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كما ان النسخ كذلك **قال** المصنف وقيل التخصيص كان سموا به في العبارة مناقشة لان الكلام في المخصص الاول وهو لكونه غير الصدر متوقف عليه لا يكون سموا به قبل التخصيص اللهم الا ان يقال المراد اذا وعند هم عدم فرض المخصص الذي هو الاصل كالعام سموا به وعند وجود المخصص حصل الشك فليتأمل **قال** وهو على ان حمل التعليل لصلح وفعا **اقول** فيه بحث وهو ان مراد المصنف ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله بنيا ما قالوا ويرد عليه بل ايراد ما علية وفعا عن تقرير دليل المسألة فانه تقرير دليلها على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة بمنعي كلا مرتد هذه الشبهة الواردة على القوم عن الات لان على اصل المدعى **قال** على ان حمل التعليل **اقول** ذا تقريره ان العام بعد التخصيص لا يخرج من ان يكون في ليلا ان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يميل فيصير العام في الباقي حجة وان ادركت وكل ما يوجد فيه العلة يخص قياسا وما الا فلا فيبطل العموم بالكلية فيحتمل التعليل للايقال مقتضى ما ذكرت ان يكون حجة قطعية لان ما انتفى القياس تحقق تخصيص فيتعين ملا فلا وعلى التقدير ين يبقى العام في الباقي قطعيا لانا نقول لما وجد في الباقي احتمال الخروج بالتعليل بعلة اخرى بناء على خلية القياس الاول لم يبق قطعيا **قال** لان محل المخصص هو على وجه البيان ودون المعارضة **اقول** ان قيل انما يخالف لما مر صاحب الكشاف وغيره ان محل التخصيص بطريق المعارضة قلنا مراده ما هم بالمعارضة الظاهرة بمعنى الدفع ومراد الشارح المعارضة الحقيقة بمعنى الرفع توضيحه ان المخصص بين ان بعض افراد العام غير داخل في الحكم من اول الامر فيكون من انحا السبعة الاخراج عن الدخول في الحكم والنسخ بين ان بعض الافراد خارج عن الحكم لعدم دخول فيه فيكون من انحا الرفع فيما بعد فالتخصيص بالمعارضة لا **قال** فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء **اقول** الغاء في فلم لم يجز يدل فرع الكلام على ما قبله فتوجيهان القياس لما كان مثل الكلام المخصص ان كلا منهما بين ان قدر ما تنا ولم يدخل تحت العام كان بينهما ان يجوز التخصيص بالقياس ابتداء كما ان نفس الجواب ان جهة الدافعة المتحققة في المخصص كما عرفت آنفا منعت القياس عن التخصيص ابتداء لان نظني لا يدفع القطعي **قال** وقد يقال ان الاصل الذي يستند الى القياس **اقول** هذا الكلام ذكره هو وشرح الاصول وغيرهم في جواب السؤال المذكور ومنشأه ان القياس فرع النص تابع له لان الثابت بالحقيقة يقيم على حكم النص الذي هو اصله موضعه فالاصل ما ذلم يتناول شيئا مما لم يرد العام فلا يتصور ان يتناول الفرع اياه فلو اعتبر لكن لان ارا فما يحتمل ان يكون كلاهما جهة غير صحيح الا الاصل فظاهر وحاذا ذكرنا التقاضي فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع تكليف محال ان يقال والكلام في القياس المتناول له اعجب من ذلك قوله حالا لم يتصور كونه مخططا فان عدم المصورة بين من ذلك المخصص فليتصور ذكره في مقام الالزام جليا فان مخالف للسابق في قوله وليس ببعيد لان القياس مظنة الاثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص الثابت للحكم لا الاصل لان القائلين بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين البخاري وجمال الدين البخاري وغيرهم من مشائخهم الذين ليوجد بينهم الاصطلاح فاذا ذكروه اكلاما واقاموا عليه دليلا وجب ليس وجوده تقليد هم وهذا الكلام الذي ذكروه برهان لا يجد من تصور معنى القياس وتناسق معاني عباراتهم هذا ان الجزم والاذعان على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام ابو زيد ابو يشي التقويم به شمس الائمة وغيرهم من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس لما ثبت خصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بما من خبر بل بالاجماع او بالاستفاضة فهي في السلف ثم رفع الاشكال حماثبت انما من جنس ما دخل تحت المخصوص او من جنس ما بقي تحت العموم فيتصرف ذلك بالقياس لان حكمه في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا فظهر دليل العموم اما قال الحكم في نفسه ان يكون المخصوص فليتناول ما لا يقال ما ذكر في الوجه الثاني للفظ مخالف لما سبق في قوله وليس ببعيد لان القياس مظنة الاثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص الثابت للحكم لا الاصل لما نقول ذلك الكلام في العام المخصوص مستقل قبل القياس من الكلام العام الغير المخصوص حكم سنبيا **قال** ثم اذا اجتمع تسعة وستين اوسبعين مبتة وذكية او سبعين مبتة وذكية او سبعين خل وقع **اقول** هذا صاحب الغنية تقول ان الميتة في البيع في القدر حقيقة تاما لما اختار الشمس الائمة في اصوله قبيل فعلى هذا يكون لفظ النجاسة في حق الحرمة مستعارا عن البطلان لفظ البطلان لفظ الهداية في المتن مستعار عن الفساد فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث لفظ **اقول** فيه بحث لان بين الحقيقة والمجاز تلازم لفظ الفساد في عبارة المبسوط تناول معنى الفساد والبطلان في كذا لفظ البطلان في عباراتهم الا ما يظهر لصاحب هذا الكلام الصواب ان يراد بها عدم الجواز وذكره الطرابلسي في البيع في عبارة المصنف بعد ثبوت تمام الاشتراط عنه بحجة الاجماع **اقول** تقرير الاستدلال ان حمل كلام الصحابة على عموم المجاز بان يراد بها عدم الجواز وذكره الطرابلسي في البيع في عبارة المصنف بعد ثبوت تمام الاشتراط عنه بحجة الاجماع **اقول** تقرير الاستدلال ان حمل كلام الصحابة على عموم المجاز بان يراد بها عدم الجواز وذكره الطرابلسي في البيع في عبارة المصنف بعد ثبوت تمام الاشتراط عنه بحجة الاجماع **اقول** تقرير الاستدلال ان حمل قبول الصدقة في كل الصدقات فانها قبول الصدقة في الآخرة فانها هو واضح فيما نحن فيه احد بها فظ فلا شتراط كما اشترى عبدا وكتابا او تبرا او دواما ولد حيث يصح العقد في العبد فلكان الكل بيعا فيثبت في الاول الاجماع على الاشتراط فيما نحن فيه والجواب ان هذه الصور لما لم يصح فيه في صورة الجمع بين الحر والعبد وتقرير الجواب ان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضيا لحمل قبول

للعقد فی کل واحد منہما شرط بالقبول فی الآخر فالاولیٰ ان یشترط فسخہ کما برۃ الاانہ قد یکون فی سداد وہو اذا کان المبیع الایجاب فیہما بان لا یخل احد ہما بحق العقد کلکونہ غیر مال وقد یکون صحیحا وہو اذا کان الایجاب فیہما ما فکر بان المبیع فان المبیع فی ہذہ الصورۃ وقد حلہ اتحب العقد لقیام المالیۃ ولہذا نیفذ بہ المکاتب برضاہ فی الاصح وفی المدبر بقضاء القاضی وکذا فی ام الولد عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ قولہ اللہ اعلم استقال قبل التسلیم ردوا البیع بدون التقاوہ محال بہ اعرفت انہ یقع نظر الشارع ان المحقیب فہم المنع بالاشارۃ او الموخرت الشرط علی تقدیر الصحۃ والفساد ولہذا کان المبیع للبائعۃ بضمہ بل یشتمل بوضع السند الاحادیث بتہ بخیرہ قال لما عرفت فی موضعہ من ان شرط الخیار لا یمنع الملک آہ اقول تقدیر شیء موضعہ ان شرط الخیار ہ داخل علی الحکم دون السبب لان البیع لا یقبل التعلیق والخطر لا یفضی الی التعارض فی الاثبات والخیار ثبت خلاف القیاس نظر فلو دخل علی السبب لتعلق حکمہ ضرورۃ ولہ دخل علی الحکم لم یتل سببہ فتعلنا آہ فی النظر من علماء الکلیۃ تقدیر الاستحقاق بہ ان الاثبات لا یحتمل التعلیق ولہذا لو حلف لا یبیع فباع بشرط الخیار بحنث ولو حلف لا یطلق فخلع الطلاق بالنظر لا یحنث قال علی ان البالغ اذا اشتری سالۃ ثلثۃ ایام قال الاصل ان الخیار ینتہی انقاد انتفی حق الحکم اصلا ان کان الخیار للبائع لان الشرع جعل الفسخ الی الخیار نظرا لہ لا جانب من الثمن لہ لان للمشتری ایضا خیارا لنقص لازم فی حانبہ بتحرا لا یکون الفسخ لہ قال بوجود الشرط القاصد الاول آہ اقول وہو محال لیس بمبیع غطی المبیع للبیع قال فیہ نظر اما اولا فلان المعنی تثبیتا لاستقرار آہ اقول الوجہ الاول من النظر ظاہر الی قولہ الا فی الاول فلا نسلم بہ الاستثناء ایضا یوجب عدمہا الکلیۃ مستثنا ومتعلقا والوجہ الثانی ظاہر الی قولہ الا فی الثانی فلان ثبت آہ لکن قولہ فلان الاصل عدم التقوم ہو الانقاد ممنوع بہ حال الاخرتین قولہ الجواز ممنوع بہ حال الاخرتین لم یتل آخر جا لمبیر بصحیح للاتی تقضی الحل باثبتین ہہنا ان ثبت الشک فی زوال الاصل الثابت یقینا ظاہر ان الیقین لا یزول بالشک خلافا وجہ قولہ اما الاصل ہہنا فی الصورۃ الاولی والاخرتین الانقاد فیہ بالشک فلا وجہ لقولہ اما لو افاد ثبت الجواز بالشک فہنا ہنا فلا یتعقد بالشک خلاف الحرو الاب البصیر آہ استثناء ای بخلاف الحر فانہ اصلہ الی ابنہ البالغ البصیر آہ استثناء اذ ہم الوجہ آخر غیر مستثنی فانہ ای فان کل واحد منہما لیس بمبیع اصلا لما عرفت انہ خارج عن الحکم قال علی ما ذکرہ المصنف آہ اقول آبا ؤہ اعلی ما سبق من قولہ بل لفظ العام مجاز فی الباقی بناء ہذا علی ما سبق لیس کذلک لان اللفظ بانک مفرد یحتمل ان یراد بہ لفظ العام عن الخاص بہ ہنا جمیع افاکتفیلہ بل تمییز الاراد ۃ العام مراد بہ الاقل فالتی یلیہ ثی علی کل منہما اراد بہ عام فالصواب ان یراد بہ قولی فیما سیاتی ومنہا ای من الخاص العام قال ومن المفرد العام الجمع الاحاد آہ اقول قال المصنف فی التن فالجمع ما فی معناہ یطلق علی الثلثۃ فصاعدا او لکان کذلک ظاہرہ احتمال ان یراد بہ ادخیل الثلثۃ فصاعدا روحہ فی التوضیح بقولہ ولیس المراد آہ وبہ یندفع ما یراد بقولہ ای جمیع اطلاق الجمع ثم راد الشارح زیادۃ توضیح لہ فقال فیتوان المعنی الذی وضع لہ اللفظ العام جمیع الافراد فیتوان المعنی الذی وضع لہ اللفظ العام جمیع الافراد یسوا کانت تلک الافراد فی الواقع ثلثۃ او اربعۃ او اکثر ولا عبرۃ لتلک الخصوصیات فی الوضع ولیس المراد بطلاق العام علی الثلثۃ فصاعدا انہ یحتمل ان یراد بہ الثلثۃ فصاعدا لان ہذا مما لا یخفی علی الاذکیاء قال لان الالہ عند الاصولیین کما تقدم آہ اقول حق العبارۃ ہکذا لان الالہ عند الاصولیین کما تقدم آہ اذ لا حاجۃ الی ذکر الاصولیین ہہنا تعتبرہ فی ہذا زیادۃ الارادۃ فاذ احتمل الغرض عاما ان یراد بہ خصوصیۃ الاحاد او لکن یوجب للعموم بل نافیہ لان الالہ علی الاطراق شرطوفی العموم فاذ احتمل ان یراد تلک الخصوصیات لم یوجد الالہ علی الاستغراق قطعا الاان الاحتمال الثانی مخل بنافی القطع ثم لا وجہ لان یقال ان ہذا الاحتمال ہو المنافی للقطع ثم لا وجہ لقولہ لا یخفی ان الکلام فی الجمع المعرف بلالتہ وقع الفصل واما الجمع المنکر فیاتی ذکرہ ولکنہ اسار الاحاد مجموع فان الکلام فی ما رادہ بالجمع ما ہو مجموع ساما رادہ بالبطل قولہ لعدم کل عددین من الثلثۃ فصاعدا الی ما لا نہایۃ لہ فانہ قد یسق الی الاربعین سم لما دون المشترۃ من الرجال قال لان الاخرتین یحجبان الام الی السدس آہ اقول فان الام ترث ثلث المال اذا لم یکن للمیت ولد ولا ابن ولا اثنان من الاخوۃ والاخوات ترث سدس جمیع المال فاذا کان المیت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوۃ والاخوات قال اما الجواب عن الثانی فہو ان اطلاق الجمع علی الاثنین مجاز آہ اقول کان اطلاق الجمع علی المثنی محتملا لان یطلق علی مجموع جزئی المثنی وعلی کل جزء منہ بان قولہ تلوہ یکاد یحتمل الاطلاق المقابلہ علی مجموع القابلیہ علی کل محل منہما او الجواب بشیر الی قولہ بطریق اطلاق الکل علی البعض الی الاحتمال الاول بقولہ لان شبہۃ الواحد الغیر آہ الی الاحتمال الثانی بقولہ بل من ذلک قبیل ہ اقول ذلک الشارۃ الی قولہ بالاشتراک الی اللفظ کما یفہم من مطلع عبارۃ المصنف رحمہ اللہ فانہ یطلق الاشتراک ویرید بہ ما یعم الاشتراک المعنوی حانما کان البعد الاشتباہ الثلثۃ الجمع مجازا تقتضی ہذہ الشبہۃ ان یکون الجمع حقیقۃ فی الثلثۃ فصاعدا لیس کذلک لان الثلثۃ اقل مراتب الجمع فیکون حقیقۃ فی الثلثۃ ایضا لانہ اشترک فوجب ان یکون مجازا فیما عداہ بالاشتراک المشترک یمکن ان یقال ہذا انما یلزم لو لزم من انتفاء المجاز الاشتراک لفظا وہو ممنوع بناء علی ما عرفت انہ مشترک بین المعنی والتثنیۃ فلا یجاز لانہ لا اشترک لفظا قال اعلم انہم لم یفرقوا ہذا المقام بین ما لہ وضع الکثرۃ آہ اقول وجہ عدم التفرقۃ ان کلا منہما یحتمل المعرف سواء کان جمع قلۃ او جمع کثرۃ ولا یجب ان لا یفرق منہما فرق لہذا المقام لا یخفی وبہذا الا یخالف ما ذکرہ بہ الاثبات لان المحرر ہو المنکر فلیتامل قال علی الرجال والنساء اقول اراد بالنساء ہہنا اذا وقع فی الاثبات والنساء الآتیۃ اذا وقع فی النفی فلا منافاۃ بینہ وبین ما ذکرہ بقولہ لان الجمع المنکر یحتمل الواحد قال لانہ لا یجوز ان یملک عین الدلالۃ آہ اقول فی خصوص ہذا المفرد لا یتامل ومعناہ کما لا یخفی لا لانہ یلزم الدور لان الاول ان لم یجز الا بالثانی لم یجز الثانی ایضا بوجہ من الوجوہ فلا یتوقف الاول علی الثانی اصلا قال فی خلاف العام کان مجازا حاصا تخصیصہ للواحد الغیر فلیست ہذا لفظ الغیر ہ اقول منشا ہ قولہ لکن یجوز تخصیصہ للواحد آہ اقول منشا ہ قولہ لانہ

عاد بتکلیف اذا کان الفقیہ جاءہ تسد علی الابلیس سبل لکائد قال وتقریر الاول ان المعرف باللام اذا قوبل بین اولا معانی المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بین بحسب الاحوال ان استعمالہا بحسب الوضع اوان الحصۃ بالحقیقۃ ونفس الحقیقۃ وبتفرع علی الاخیر العہد الذہنی والاستغراق وله فروع اخری ستاتی علم المعانی وترکت ہہنا العدم الاعتداد بہا فی ہذا الفن واعترض علیہ اولا بان تعریف الحقیقۃ عبارۃ عن تعریفہا من غیر اعتبار الافراد فکیف یکون تعریف فرد معین او مبہم الافراد من فروعہا وثانیا بان کون الفرد لا وجود له بدون الحقیقۃ لما حصل تعریف العہد الذہنی وتعریف الاستغراق من فروع الحقیقۃ فلم یحصل تعریف العہد الخارجی منہا وثالثا بان کلام المحققین یدل علی ان القسمین الباقیین وہما تعریف العہد الذہنی ان لم یحصل العہد ما یعم الذہنی والخارجی وتعریف الاستغراق من فروع العہد او الحقیقۃ والایلزم ان یکون من فروع الحقیقۃ اصول الکل فاسدا اما الاول فلان منشاہ عدم التفرقۃ بین عدم اعتبار الافراد وبین اعتبار عدم الافراد والمانع من التفریع ہو الثانی والثابت ہہنا ہو الاول وہو عام یتفرع علیہ خاصان بل ازید واما الثانی فلان جاعلہا من فروع الحقیقۃ لیس کون الفرد لا وجود له بدون الحقیقۃ حتی یتحقق فی العہد الخارجی بل عدم اعتبار الفرد کما عرفت آنفا وہو محال فی العہد الخارجی لوجوب اعتبار الفرد فیہ واما الثالث فلانہ ان اراد بکلام المحققین انقداح التشاریح رحمہ اللہ تعالی فلا والا فہ علی ما ذکرہ کما لا یخفی وان اراد بہ غیرہ فلا بد من بیانہ لنتکلم علیہ ثم بین الشارح رحمہ اللہ البدان الراجح بحسب الاستعمال ہو العہد الخارجی ثم الاستغراق ثم اعترض الشارح رحمہ اللہ تعالی علی تقدیم المصنف رحمہ اللہ تعالی العہد الذہنی علی الاستغراق بنار علی تعیین البعض اولا بالمعارضۃ بان الاستغراق اعم فائدۃ من العہد الذہنی واکثر استعمالا فی الشرع منہ لان اکثر خطابات الشرع عامۃ واحوط فی اکثر الاحکام ای الایجاب والندب والتحریم والکراہۃ فانا نتردد فانی الایجاب علی کل المکلفین او علی البعض یحمل علی الکل احتیاطا وعلی ہذا الندب وغیرہ وان کان البعض احوط فی الاباحۃ یقتضی بہا الاباحۃ العارضۃ فانا نتردد فیہا انہا لکل المکلفین او البعض یحمل علی البعض احتیاطا وقیدنا الاباحۃ بالعارضۃ لان الاصلیۃ عامۃ لما تقرر ان الاصل فی الاشیاء ہو الاباحۃ وثانیا بالمنقض تعریف الماہیۃ اذ لا یوجد فرد بدون الماہیۃ فیکون الماہیۃ متناولا لتعریف العہد الذہنی وقد جعلہ متاخرا عن الاستغراق بنار علی عدم افادۃ فائدۃ علی تقییدہ النکرۃ وہذا ای عدم افادۃ الفائدۃ الزائدۃ علیہا ممنوع وفیہ الاشارۃ الی حضورہا فی الذہن وہو مفقود فی النکرۃ ولو سلم عدم افادۃ فائدۃ زائدۃ علیہا فما ذکرہ من جعل تعریف الماہیۃ متاخرا عن الاستغراق بنار علی انہ لا یفید فائدۃ جدیدۃ فائدۃ علی النکرۃ منقوض بتعریف العہد الذہنی فان عدم افادۃ الفائدۃ الزائدۃ علی النکرۃ فیہ اظہر من عدمہا فی التعریف الماہیۃ لان دلالۃ النکرۃ علی حصۃ غیر معینۃ اظہر من دلالتہ علی نفس الحقیقۃ اما علی قول من جعلہا موضوعۃ للفرد المنتشر فظاہر واما علی قول من جعلہا موضوعۃ لنفس الحقیقۃ فلان اکثر الاحکام بحسب الاستعمال علی الافراد دون الطبائع وما کان دلالۃ اللفظ علیہ اظہر کان عدم افادتہ اظہر فان خفاء الدلالۃ یستدعی کثرۃ الافادۃ ولہذا ای ولکون دلالۃ النکرۃ علی حصۃ غیر معینۃ اظہر من دلالتہ علی نفس الامر صرحوا بان المعہود الذہنی ہو الحصۃ الغیر المعینۃ فی المعنی کالنکرۃ ولم یقولوا نفس الحقیقۃ المعرفۃ والنکرۃ فان تعیین تمیز المعہود الذہنی الصدیۃ فی الذہن فتغیر عن النکرۃ قلنا وکذا التعبیر فی تعریف الماہیۃ مصورۃ فی الذہن فتغیر عن النکرۃ وبعد جلیۃ الامر ان الاستغراق بنار علی عدم افادۃ فائدۃ زائدۃ علی النکرۃ یا لم تقف العہد الذہنی علی قرینۃ البتۃ یعم الاستغراق عما تقرر علیہ وصرح بہ المصنف رحمہ اللہ تعالی ایضا توجب تاخیرہ عن الاستغراق وقدم علیہ والجواب عن النظر ان مراد المصنف رحمہ اللہ تعالی بالعہد الذہنی المقدم علی الاستغراق ما جعلہ المحققون من اہل العربیۃ قسما ثانیا من العہد الخارجی کما ذکرہ الشارح رحمہ اللہ فی المطول وغیرہ فی غیرہ وسیعترف بہ الشارح رحمہ اللہ فی بحث الفرد المحلی باللام قال ابن ہشام فی مغنی اللبیب والعہدیۃ اما ان یکون مصحوبہا مسموعا وذکرا کجاءنی رجل فرجعن رسولا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول او معہودا ذہنیا نحو ادخلوا ہذہ القریۃ او ذہنیا بعینک تحت الشجرۃ لا ما جعلہ بعض الادباء قسما من تعریف الجنس وشبلہ بقولہ والقداء علی الیمین فانفلت فانہ لا یقتضی ثم ان المص رحمہ اللہ تعالی تبع ابن ہشام وسائر المحققین فی ردہا جعلہا جنسا ہہنا تحت تعریف الحقیقۃ وعدم تسمیتہ اسم مستقل لعدم الاعتداد بہ فی المعنی ایضا والجنسیۃ اما الاستغراق الافرادی والتی یخلفہا کل مجتمعۃ نحو خلق الانسان ضعیفا ونحو ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا او الاستغراق العرفی الافرادی والتی یخلفہا کل مجاز نحو زید الرجل علما ای الکامل فی ہذہ الصفۃ ومنہ ذلک الکتاب او تعریف الماہیۃ وہی التی لا یخلفہا کل حقیقۃ ولا مجاز نحو اہلکنی من المارد وقولک والد لا تزوج النساء او لا لبس الثیاب ولا تبع الخشب بالواو منہا فقال وبعضہم یقول فی ہذہ انہا تعریف العہد فان الاصناس امور موجودۃ فی الاذہان متمیز بعضہا عن بعض وتقسیم المحدود الی قولہ وجنس فالفرق بین المعرف بال ہذہ وبین اسم الجنس النکرۃ ہو الفرق بین المقید والمطلق وقولک الالف واللام یدل علی الحقیقۃ بقید حضورہا فی الذہن واسم النکرۃ یدل علی مطلق الحقیقۃ لا بقید اعتبار قید فانہ بہذا اذکر لقولہ وبا بجملۃ توقف العہد الذہنی ایضا علیہا بل قال الاصولیون المعرف باللام فی نحو الرجل اما قول فیہ بحث لان المراد استشہاد ما ہو من اقسامہ اراد مدلول اللفظ او ہذا الکلام لما یرمی الیہ وہو ان یکون استثنی من اخراج بعض الافراد لیس اخراجا لہا عما یصدق علیہ المعنی ان کل صدقۃ لکل فقیر قول یعنی ان ہذا المعنی فاسد لاقتضاء وجوب کل فرد من الصدقۃ لکل فرد من الفقیر قطعا وقد بین المعنی لیس کذلک بل ان جمیع الصدقات لجمیع الفقراء ولا فساد فیہ لان مقابلۃ الجمع بالجمع یقتضی انضمام آحاد الاحاد فیلزم تسعۃ وجوب افراد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فیہ لانجوب کل فرد من الصدقات لکل فرد من الفقیر وفیہ الفساد اجاب بمنع ہذا الفساد ان ارید بمنع ان ذلک المعنی الاستغراقی کیف ومعناہ کل واحد من الصدقات لکل فرد من الفقیر وہذا لیس کذلک ولو سلم فذلک فالمطلوب حاصل وہو جواز صرف الزکوۃ الی واحد وفیہ بحث اما اولا فلان القسام الآحاد بالآحاد ہہنا یقتضی ان لا یصح صدقتین الی فقیر واحد واما ثانیا فلانہ ان اراد منع کون ذلک صحۃ الاستغراق مع کونہ مستفی الاستغراق مطلقا مکابرۃ لما یصرح المصنف رحمہ اللہ تعالی ان الجمع من الصیغ العموم وان اراد منع کونہ بمعنی الاستغراق

المنفهم من الجمع المعرف باللام فمسلم لكن قوله لو سلم دليل على تسليم استقامته ما ادعى عدم استقامته بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله اذ ليس بصحيح المعنى آه دليل عليه
ظهر من المطلوب بالنظر الى الدليل الذي اورد عليه الاعتراض وارد وعليه ليس جواز صرف الزكوة الى فقير واحد دليل عدم استقامته الاستغراق قال المصنف رحمه الله
تعالى ولو اوصى لشيخ لزيد واللفقراء نصف بينه وبينهم يقول يعني انه لو كان للجمع لكان لزيد الربع وثلثة الارباع لثلثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيد وهو نصف
فقير واحد او الاكثر قال وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح آه اقول قال بعض الافاضل قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين
لا التي توضع للتعريف ونحوها لان كون حرف اللام معمولا او ما كونه للاشارة الى حضور المعنى في الذهن مما لا يفيد فائدة معتدا بها واذا حمل بالجمع الى الجنس معمولا بصرف
اللفظ الى معنى آخر لا كونه اشارة الى حضور الجنس كما توهمه فاعترض واقول الجواب مدخوض لان حاصل كلام الشارح رحمه الله منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا
المعنى بقي الجمعية على حالها يطل اللام بالكلية لانه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا الى لان فيه رعاية للمعنى المتحقق من كل وجه وهو نفي الجمعية وقد تقرر ان الحقيقة اذا امكنت
لا يصار الى المجاز ومن البين ان عدم افادة العهد الذهني فائدة معتدا بها لا يكون رد الهذا الكلام فان قيل مقتضى ما ذكرتم ان لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف الشارح
رحمه الله قلنا المقصود ايراد الاشكال على الاستدلال بالدليل المتقدم والتنبيه على ان المعتبر في امثال هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر المتحقق طلبا للاستقصاء بالاستدلال فان
قيل فما التحقيق في هذا المقام قلنا التحقيق انهم لما راوا ان الحكم في الجمع المعرف المستغرق على الآحاد دون المجموع كما سبق حملوا الجمع المعرف اذا لم يكن للاستغراق على
تعريف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة ان الحقيقة اذا لم ترد صيرورتها الى اقرب المجازات الى الحقيقة فليتامل فان هذا التحقيق بالقبول حري حقيق قال
ولهذا قالت خالفني على مائتي يدي من الدراهم ولاشتي نهارا نهاتنة دراهم الى قوله لانه لا يكن العهد اقول قد يمكن ان عهد سبق كلمة ما فانها ما تناولت الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم
هذا مع تقدير صفة الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما يتعطل صفة الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة ههنا وفي الكافي انه انما يصرف الى الجنس اذا لم يمكن حمله على
كل الجنس ولم يكن ههنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يده اقول ينتقض هذا بقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض فان كل واحد منهما مصروف الى الجنس
مع امتناع حمله على كل الجنس قال فاثبات العموم بها دور اقول وذلك لان اثباته بها يقتضي توقف عليها اذا الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود اللازم دون
العكس والموقوف عليه هو الملزوم والموقوف هو اللازم كما في طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدل بصحة الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت
موقوفة على وجود الدور قال فاختلفوا في الجمع المنكر للشك في عمومه بمعنى استظام جمع من المسميات اقول قال صاحب الكشف عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا
ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني فخر الاسلام يقوله فهو صيغة كل جمع رد قول النعام واختار ان الكل عام
سواء كان جمع قلة او كثرة وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اي متناول للكل عند عدمه وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وهو الثلثة وعند البعض من شرط الاستغراق في العموم
ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم وقال في موضع آخر فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم وللاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي
خص منه البعض فمنعهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد وعند عدم
المانع يقول جمع من الاسوار وهو نكرة في الاثبات فيتناول جميعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يتفق عليه الا انه لما يشترط
الحقيقة للعموم تناول الكل قال جمع من الاسوار واقول بهذا يحمل اشكال صيدر وعلى الامام فخر الاسلام وبهذا ان لا يشترط الاستغراق في العموم ومع هذا القول ان العام قطعي
في مدلوله الخاص وبين الكلامين تفاوت ووجه الاشكال انك قد عرفت ان ليس معنى عدم اشتراطه الاستغراق ان يكون قائلا بجواز عدم تناوله لجميع الافراد حتى تنافي القول
بكونه قطعيا بل معناه انه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو ايضا في القول بقطعيته قبل التخصيص قال فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
بعضها لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد اقول ان قيل حينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا اعم من التشخصي والنوعي وقد ثبت عن استعمالهم النكرة المنفية
ان الحكم منتف عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فنفي حكم النفي وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا يعني ان انتفاء الجنس او فرد بعضهم منه لا يكون
الا بانتفاء كل فرد فرد في ذلك فان قيل قد صرحوا بانهم لم يستعمل الا نفيا وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما
استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادة العموم بالوضع النوعي بلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لما عرفت ان الوضع قسمان احدهما
متضمن بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال وقد يقصد بالنكرة الواحد آه اقول قد يقصد بها ذلك ومع هذا لا يكون عامة كما اذا قيل ان لا اضرب
رجلا فكذا فظهر ان النكرة في سياق النفي بعد ما لم يقصد بها نفي صفة الوحدة انما تفيد العموم اذا كان النفي مقصودا بجميع المعنى ايضا ولم يكن المقصود تاكيد الاثبات وتقويره
كما في امثال المذكور فانه بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا كما سياتي قال اما الاول فلان الخطاب انما يحمل على من انزل الكتاب آه اقول قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل
الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم
يلعبون قالوا اصيغ قدروا قدرا واقلوا اذ جيء الى اليهود اي عارفوا الله حق معرفته في شان رافعة بعيدة لانهم اكبر الوحي السماوي وهو رتبة العظام ومسه اجلال على كافة الانام اذ في
شان غضبه على المعاندين حين صيروا على الحجارة القسمها الجنبية محللا لحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الحجر
وكان بين احبار اليهود وهل تحدثي التورية ان شمار الله تعالى يقبض الحجر السمين فانت الحجر السمين فغضب وقال ما انزل الله على بشر من شيء يسمعني في الحجارة نزل الله آية
تبرة النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله وما قدروا الله حق قدره وانزل الله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة وقيل ان الحجر الذي فر بثوب

والرجم التوریۃ لانہم سموا بالمدینۃ من الیہود ذکر موسی علیہ السلام ونزول التوریۃ وعلی التقدیرین فالاستفہام فی قولہ من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی ای بل التوریۃ لیس علی حقیقتہ بل للتقریر ای یحمل المخاطب علی الاقرار بمضمون ما دخل علیہ کلمۃ الاستفہام وانما یعلم من ذلک الحکم لکون تلک بما الہم فی قولہم ما انزل اللہ علی بشر من شیء فینبغی ان یکون مرادہم السلب الکلی لیکون الایجاب الجزئی نسا قضایا لہ اذ لا تناقض بین الجزئیتین وتحریر المقام ان فی قولہم ما انزل اللہ علی بشر من شیء نکرتین واقعتین فی سیاق النفی ویمکن تقریر السلب والایجاب من النکرتین حتی یکون فی الایۃ الکریمۃ دلیلان مستقلان علی عموم النکرۃ فی سیاق النفی بیانہ ان قولہ ما انزل اللہ علی بشر من شیء حاصلہ سالبتان کلیتان تتلازمان احدہما لاشیء من الکتب السماویۃ بمنزلۃ علی بعض البشر والاخری لا واحد من البشر بمہبط الوحی وقولہ من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی ای بل انزل اللہ التوریۃ لموسی علیہ السلام وانتم معترفون بہ مبا ہون علی نوع البشر حاصلہ موجبتان جزئیتان احدہما بعض الکتب السماویۃ تنزل علی بعض البشر وہی تناقض لاشیء من الکتب السماویۃ بمنزلۃ علی بعض البشر والاخری لبعض البشر بمہبط للوحی وہی تناقض لا واحد من البشر بمہبط للوحی فکانہ قیل لو لکم لاشیء من الکتب السماویۃ بمنزل علی بعض البشر کاذب لصدق نقیضہ وہو بعض الکتب السماویۃ تنزل علی بعض البشر وکذا لو لکم لاشیء من البشر بمہبط للوحی کاذب لصدق نقیضہ وہو بعض البشر بمہبط للوحی فعلم ان الایجاب والسلب بل الموجبۃ والسالبۃ کانت حاصلۃ فی الکلام تقدیرا لکن فی بعض المقامات قد یخفی بعصبۃ المادۃ ویفوض تصورہ الی فہم السامع **قال** واما قال الایجاب والسلب دون الموجبۃ والسالبۃ اہ **اقول** یعنی ان الموجبۃ والسالبۃ من صفات القضیۃ فلو ذکرہما لاقتضی ان یکون الکلیۃ والجزئیۃ فی جانب المحکوم علیہ صریحا ولیس کذلک بخلاف الایجاب والسلب فانہما لا یقتضیان ذلک صریحا ولا یجوز ان یکون الاستثناء مفرغا وقد سوغ الجر **قال** ہذا مرتبط بقولہ ثم لا یخفی ان الاستثناء ہہنا دلیل من اسم لا علی المحل اہ **اقول** یعنی ان الاستثناء ہہنا لا یجوز ان یکون مفرغا بان یکون الجار المحذوف عاما موجودا او فی الوجود ویکون الاداۃ ما موجودا او فی الوجود ویکون الاداۃ ما موقعہ کما وقع الازید موقع الفاعل فی نحو جاءنی الا زید لان المعنی علی نفی الوجود عن الاسوی احد وہو انما یحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا علی المحل اذ حینئذ یقع الاستثناء موقع اسم لا فیکون خبرہا منتفیا لوجود عن الاسوی احد کما ہو المطلوب لا علی نفی مغایرۃ اللہ تعالی عن کل احد وہو الذی یفیدہ الاستثناء المفرغ لانہ لما قام مقام الجزء کان القصد الی نفیہ کالجزء فیفید نفی مغایرۃ تعالی عن کل احد و لا یحصل بہ التوحید **قال** ولا شک ان النکرۃ فی الشرط المثبت خاص لیفید الایجاب الجزئی اہ **اقول** لا یرید ان ہہنا ایجابا وسلبا بالفصل علی اصطلاح اہل المیزان بل بالتقدیر واعتبار حاصل المعنی کما مر فی الایۃ الکریمۃ سوا کان فی الحملیۃ او الشرطیۃ ویرید بقولہ فیجب ان یکون فی جانب النقیض للعموم والسلب الکلی ان شرط الیمین الایجابیۃ استمرار الایجاب الجزئی فضلا عن الایجاب الکلی حتی لو ضرب رجلا فقط فی ہذہ الصورۃ حنث فیلزم السلب الکلی ضرورۃ وکذا یرید بقولہ فیجب ان یکون فی جانب النقیض للخصوص والایجاب الجزئی ان البر فی الیمین السلبیۃ یحصل بالایجاب الجزئی حتی لو حصل الاکثر منہ لم یکن لہ دخل فی البر ومن غفل عن التقریر عن المرام وتبع الظنون الفاسدۃ والاوہام **قال** معترضا ان قولہ ولا شک ان النکرۃ فی الشرط المثبت اہ **اقول** یتضمن امرین احدہما ان ہہنا ایجابا وسلبا مصطلحین فی علم المیزان ولیس کذلک فانہ لا انتفاع ہہنا للرجل علی الضرب لا بمثل ہؤلاء بالاشتقاق ان یقال الرجل ذو ضرب او ضارب او مضروب ولا بالعکس ولا انتزاع بمثل ہذا ولا ایجاب ولا سلب شرطیتین و ثانیہما ان قولہ الایجاب الجزئی اذا ارتفع یجب ان یکون الثابت فی طرف النقیض السلب الکلی وکذا اذا ارتفع السلب الکلی یجب ان یثبت فی طرف النقیض الایجاب الجزئی فان اراد بہ عدم جواز ثبوت السلب الجزئی فی الاول وعدم جواز ثبوت الایجاب الکلی فی الثانی فمنوع لان السلب الکلی لا یتصور بدون السلب الجزئی والایجاب الجزئی لا یناسب الایجاب الکلی وان لم یرد بہ ذلک فلا یتم کلامہ اذ قد یکون ارتفاع السلب بالایجاب الکلی **قال** وکذا النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ وہی التی لا یتکن اہ **اقول** بعموم النکرۃ الموصوفۃ ما قد یرد فیہ کثیر من علمائنا الحنفیۃ رحمہم اللہ کما ذکرہ الشارح رحمہ اللہ فی مباحث الاستثناء وقال صاحب الکشف واعلم ان الوصف من اسباب التخصیص والتقیید فی النفی والاثبات جمیعا فان قولک رایت رجلا عالما اخص بالنسبۃ الی رایت رجلا وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیص ہذا ہو موجب اللغۃ وذہب عامۃ اہل الاصول واذا ثبت ہذا عرفنا ان ہذا الاصل لا یطرد فی جمیع الموارد ثم قال وقد کنت فی المجلس شیخنا سولانا حافظ الدین وکان المجلس غاصا بالعلماء المحاربین بالفضلاء الحذاق المہرۃ اذ جری الکلام فی ہذہ المسئلۃ فقال بعض الکبائر تعمیم النکرۃ الموصوفۃ محقق بالاستثناء من النفی والکلیۃ ای دون ما عداہا وتمسک بنحو ما ذکر من المسائل المتفرعۃ فلم تقابل برد مسموع ولم یجب احد جوابا شافیا واقول فیہ بحث لانا ان اردنا بکون الوصف من اسباب التخصیص والتقیید کونہ کذلک فی الجملۃ فمسلم ولکن لا یصح قولہ وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیص وان اردانہ کذلک مطلقا فممنوع اذ قد یکون الوصف بما ہو من خواص الجنس فیفید زیادۃ العموم والشمول کما ذکروا فی قولہ تعالی وما من دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ وقد یکون لدفع احتمال ارادۃ الوحدۃ فیفید الشمول کما فی قولنا لا اجالس الا رجلا عالما فانہ لو قیل لا اجالس الا رجلا احتمل ان یراد بہ الواحد فلما وصف زال ذلک الاحتمال وسیاتی لہذا زیادۃ تحقیق ان شاء اللہ تعالی ثم ان فخر الاسلام وشمس الائمۃ وسائر المحققین لم یقولوا ان النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ مطلقا یجلوا الوصف العام من ادلۃ العموم کالالف واللام فانہم جعلوہما من ادلۃ العموم مع ان کل معرف بہما لیس بعام مطلقا بالاجماع فلما ان افادتہما العموم موقوف علی المقام وموقوف علی القرینۃ فکذا ہذا ویؤیدہ ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من وجہی الاستدلال حیث خصا بعض الاوصاف والحاصل الذی ذکرہ الشارح رحمہ اللہ فی آخر کلامہ فان قیل قد اتفقوا علی ان الوصف فی الاستثناء من النفی یفید العموم ولیس کذلک والواجب المجالسۃ مع کل عالم اذ قال لا اجالس رجلا عالما لان الاستثناء من النکرۃ یفید العموم انما ہو بالنظر الیہا فانک اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا یباح لک مجالسۃ رجلین فلما قلت الا رجلا عالما لم یبح لک ان تجالس من شئت من العلماء فی وقت واحد فقط ہذا ولا تعلقہ بالبدل فانہ من سیاق علم الاصول **قال** بخلاف ما اذا حلف لا یجالس الا رجلا یدخل جارہ وحدہ اہ **اقول** فیہ بحث لانک ستوقف ان کلہم من دخل ہہنا یحنثون او لا فلہ کذا عام علی سبیل البدل عند المصنف رحمہ اللہ وہو یقتضی ہذا القبیل ویمکن ان یدفع بان من عام قطعا وہذا الوصف لا یطرد بخلاف

رجل فانه خاص وہذا الوصف لایجعله عاما وتحقیقه ان ہذا الوصف بسبب المفہوم یکون تناولہ مستفادا علی سبیل البدل خاص بسبب الصدق والوجود فحین قرن بالعام المصطلح اعتبر جہة عمومه وحین قرن بالخاص اعتبر جہة خصوصه فلیتامل **قال** فی ہذا اشارة **اقول** ای فی الاستدلال علی العموم بالاستقال فی بیان المثالیین **قال** ویدل علی ہذا الاصل انه لو حلف آه **اقول** فیه بحث لان ہذا الاصل لو صح لوجب العموم فی قوله لا اجالس رجلا عالما فالوجه ان یکتفی بالوجه الاول فان قیل ہذا الوجه مختص بالاستثنا رکما اشار الیه الشارح رحمه الله بقوله الاتی والوجه ما اشار الیه شمس الائمة آه قلنا لاعموم للحکم واللاحقة فی صورة الاستثنا بل العام حکم الاباحة فقط کما ذکرنا **قال** وقد یقال فی بیان ذلک ان الاستثنا لیس بمستقل آه **اقول** القائل صاحب الکشف حیث قال ثم النکرة منه تقریرا والاستثنا لیس بمستقل بنفسه فیوخذ حکمه من صدر الکلام وہو موضع النفی فیشمع ما دخل من النکرة تحته ضرورة وقوعها فی موضع النفی فصار فی التقدیر کانه قال لا اکلم رجلا کوفیا فلما کان المستثنی وہو الرجل الکوفی عاما فی صدر الکلام لکونه نکرة واقعة فی موضع النفی بقی کذلک بعد الاستثنا لانه عین ما دخل تحت الصدر الکلام وہذا مویده بما ذکر محمد رحمه الله فی الجامع لو قال لامرئتین له کل طلقت بطلاق واحد ثم قال الا مرئتین له طلقت کل واحدة منہما واحدة وکان مبنی ان تطلق احداہما غیر عین وکان الخیار الی الزوج قال القاضی ابو حازم لان قوله فہی کنایة عن الواحدة المذکورة سابقا فصار کانه صرح بالواحدة وعند التصریح بہا یقع طلقة واحدة علی احداہما غیر عین فکذلک ہہنا الان الواحدة المذکورة فی الشرط نکرة فی موضع النفی فتعم ولا یستقل بنفسہا ولا تفید اذا قطعت عن اول الکلام فلابد ان یاخذ حکمها من اول الکلام لتصیر منتظمة والحاصل انها صارت الکنایات عامة ایضا فلما کرر صار حالها بطلانها فحنث فی الاول ومن حکم الیمین الاولی طلاق کل امراة صارت محلوفا بطلاقہا وقد صارت تلک فکذلک طلقنا بخلاف التصریح بقوله فواحدة فکما طالق للان الواحدة مستقلة بنفسہا وقد وقعت فی موضع الاثبات فتخص فصار حالها بطلاق واحدة منہا لا غیر فلا تطلق الا واحدة لا غیر فلا تطلق الا واحدة غیر عین یوضح ما ذکرنا انه لو قال لزینب طالق ثلاثا وعمرة طالق ثم طلق عمرة الا واحدة لا تقع علی عمرة طالق مفہوم المعنی یفید بنفسه فلا یحتاج الی تالیف حکم بما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غیر مفید بنفسه فلا یعرف ان یوخذ حکمه بما سبق ہذا کلامه وانت خبیر بان ما ذکره الشارح رحمه الله من جریان ہذا البیان فی مثل لا اجالس الا رجلا جواب الذاتی لاتحقیق فیه فالصانع یتعرض لما ذکر من التایید بالمسائل فاقول وبالله التوفیق سلمنا ان الاستثنا لیس بمستقل بل حکمه انما یوخذ من صدر الکلام لکن لا علی الوجه الذی ذکر فی صدر الکلام بل ان کان شیئا فیه اخذ فی الاستثنا علی وجه النفی وبالعکس وفیما نحن فیه قد کان مذکورا فیه علی وجه النفی فافاد العموم ثم وبعد ما استثنی کان شیئا فکان ینبغی ان لا یعم فان اراد بکونه عینا دخل تحت صدر الکلام کونه عینیة بحسب اللفظ فمسلم لکنه لا یفید وان اراد کونه عینیة بحسب الحکم فممنوع کیف ومن جملة احکامه انه فی الصدر نفی وبعد الاستثنا لیس کذلک والعموم انما یستفاد من وقوعها فی سیاق النفی نظیر ان علة العموم لیست ما ذکره من التایید بالمسائل فلا یصح للتایید بالمسائل الفرق بین حکمی الکلامین فہما کما کانت فی الاستثنا فقیاسه علیہا قیاس مع الفارق کما لا یظهر لمن نظر فیہما بالتامل الصادق **قال** وتحقیق ذلک ان فی النکرة معنی الوحدة والجنسیة فیکون الداخل الا رجلا واحدا فیخرج بحالته عن جنسه رجلین الا انه قد ینضم الیها قرینة دالة علی ان القصد منہا الی مجرد الجنسیة دون الوحدة آه **اقول** فیه بحث لان الاوصاف التی تذکر فی ہذه المواضع وتفید العموم کالعالمیة والکوفیة ونحو ہا لیست حال قصد الجنسیة التی یتضمنها نکرة ہو انما تفید النوعیة نعم تفید نفی ارادة الوحدة لکن لا یلزم منه القصد الی مجرد الجنسیة التی یتضمنها النکرة مثلا اذا قیل لا اجالس الا رجلا یفہم منه الوحدة فاذا قیل لا رجلا عالما یفید النوعیة وانما یفید مجرد الجنس اذ کان بین خواص الجنس کما اذا قال الا رجل من بنی آدم کما افاد فی قوله تعالی وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه کما مر تمکن علیه ان لا یتعرض للقصد منہا ای مجرد الجنسیة بل یقول لکنا لا نسلم ان قد ینضم الیها قرینة دالة علی ان القصد منہا الی حد فلا یخص بعض الافراد الی آخر ما **قال** المصنف فان قیل النکرة الموصوفة مفیدة آه **اقول** الجواب ضعیف لانک قد تحققت فیما مر ان الموصوف بدون الصفة فیما نحن فیه خاص یفہم منه الوحدة والصفة یرفع احتمالها وجعله عاما تکلیف لیصح قوله خاص بالنسبة الی المطلق الذی لا یکون فیه ہذا القید ومن ہذا یعلم ضعف جواب الشارح ایضا علی سوالک کما یظهر من النظر فی مقالته اللہم الا ان یقال المراد بالمطلق الذی لا یکون فیه ہذا القید فی عبارة المصنف المطلق الواقع فی غیر صورة الاستثنا وبالمقید الاخر فی عبارة الشارح رحمه الله غیرہا وقع موصوفا ہہنا بل وقع مطلقا فی عبارة اخری ولا یخفی انه تکلف والعجب ان ہذا مع کونه فی غایة الظهور کیف ذہل عنه من ہو اعرف الوقوف علیه والشعور **قال** وہذا کما قالوا فی قوله تعالی والذین ینوفون واولات الاحمال آه **اقول** ہذا تمثیل الاطلاق العام والخاص علی ما ہو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن حاجب فانه لا یفید سوار خواہ اطلاق التخصیص علی ما لیس بتخصیص علی اصطلاح المشہور واطلاق العام علی ما لیس بعام علی ذلک الاصلاح **قال** ثم النکرة اذا کانت خاصا فان وقعت فی الاثبات آه **اقول** ہذا شرح لقول المصنف لکنها یکون مطلقا فی الاثبات الی آخره لکن الشرح لا یطابق المشروح فان المفہوم من الشرح ان یکون الفرق بین المطلق وبین النکرة الواقعة فی الاخبار عوارض المطلق عن قید الوحدة واستقال تلک النکرة والمفہوم من المشروح ان یکون الفرق بینها کون المطلق مجہولا عند المتکلم السامع معا وکونه تلک النکرة مجہولة عند السامع فقط وذلک لانک اذا استعملت النکرة فی الاثبات وقلت مثلا اضرب رجلا فالمراد ان المخاطب لا یعرف الرجل فکذا انت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانک تعرفه قبل الاخبار ولو کونه مضروبا لک بخلاف المخاطب فان قیل قد استفاده الشارح رحمه الله من قوله ویثبت بہا واحد مجہول حیث ذکر الواحد ہہنا لافی بیان المطلق قلنا ذکره ہہنا للضرورة وصفه المجہول عند السامع حتی لو لم یذکر لعد ذکر فعلم ان احتراز الشارح رحمه الله بقوله وقیل آه اخیرا رد علی ما اخذ من عبارة المصنف رحمه الله تعالی لا علی ما قصده کما لا یخفی علی البصیر المنصف **قال** فانه اشار للام بمنزلة صیغ العقود الی قوله علی انهم جعلوا اشل من دخل ہذا المحصن آه **اقول** فیه ان ہذا لا یرد علیه ما اخذ من عبارة المصنف رحمه الله فتامل **قال** وقیل ہو علیه آه **اقول** فیه ان ہذا القیل فان العبارة تابی مستمرة لکل فرد ولو علی سبیل البدل فلا فہما ہہنا فاہما سموصة لواحد یمکن تحققه فی ضمن ای معین کان ولا عموم فیه اصلا **قال** وقیل الموقة سوقة مع المغایرة کقوله تعالی ہو الذی انزل علیک الکتاب آه **اقول** ہذا وقعت العبارة فی النسخ ونظم القرآن لیس کذلک بل ہو ہکذا وانزل علیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب **قال** فتکریر الاسم اولا وذاوا آه **اقول** یعنی اذا ابت التغایر بین البسیط حیث کان الکلام الثانی مستانفا فغیر مکرر بقیناً فلا کذلک المرکب فانه لا یعلم ان المراد بالثانی عین الاول او غیره فلا یعلم ان الثانی مستانف او لا فلا یعلم ان الثانی غیر مکرر بقیناً فلا کذلک المرکب فانه لا یعلم ان المراد بالثانی عین الاول او غیره فلا یعلم ان الثانی مستانف او لا فلا یعلم ان الثانی غیر مکرر بقیناً

مذهب ان يراد بتكبيره التعظيم كما ذهب اليه صاحب الكشاف ويقصد باليسيرين المتفهمين بما تيسر لهم من النحو في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما تيسر لهم في ايام الخلفاء الراشدين او يقصد يسير الدنيا واليسير الآخرة او يراد بتكبيره الافراد كما جوزه الامام البيضاوي حيث قال واليسر مشكل فلعل ان يراد باثنانية فرد ليغاير ما اريد بالاول واذا ثبتت الاتحاد بين العسرين وجب ان يحمل تعريفه للعهد او الجنس للظهور ان لا وجه للاستغراق قال صاحب الكشاف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كان فوقفه فهو هو لان حكم الشيء في قولك ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يحاله كل احد فهو هو ايضا قال وقال فخر الاسلام وفيه نظر وجوه اه اقول قال الامام فخر الاسلام ان لام المعرفة تفيد وجهان يذكر سببا ثم يعاوده فيكون للعهد وقال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون هو الاول وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله تعالى فان مع العسر يسرا ثم يعاوده فيكون للعهد وقال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون هو الاول وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله تعالى فان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد موقته واليسر اعيد نكرة اي صحة هذه الحكاية عنه وفيه نظر عند فقد هذا الشرط عالى بان معناه ان في الاصل المذكور وهو ان المعوفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظر فانه قد ينعكس كما سيأتي من الامثلة فقال صاحب الكشف والظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني ثبوت هذا القول منه يخرج على هذا الاصل ويكون الحجة عنده مذكورة على سبيل الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للحجة الاولى لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب كما كرر قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين اول لك فاولى ثم اولى لك فاولى وكما كرر المؤذن في خولك جارني زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر واحد يسرين فهذا معنى النظر كذا قال صاحب الكشف وتبعه غيره حتى المصنف والشارح رحمهما الله تعالى وأقول هذا في غاية البعد لان ابن عباس رضي الله عنه رئيس المفسرين واهل اللسان بحيث يوجد عنه اللغة والقاعدة والكثرة على سبي تعجز الالسنة تكليف عليه قاعدة الطبق عليها اهل العربية باسرهم والصاقل صاحب الكشاف هذا الكلام عنه وعن ابن مسعود رضي الله عنه ثم قال وقد روي مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين فتحا الاسلام مع كونه في العلم والعمل قليل النظير كيف يجتمع على هذا الخطب الظفر فالصواب عندي ان يرجع ضمير فيه الى الحكاية بقرينة لفظا ومعنى وتذكيره لكون الحكاية اولا بان مع الفعل كما سيذكر الشارح رحمه الله ان شاء الله تعالى فكان قال وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله عنه في تفسيره قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين فهذا ظاهر عند من له ادنى تتبع لمظان الحكاية لكن صحتها ظاهر عند من له اطلاع على مظان الحكاية لاحتمال ان لا يقع عن اصلها اذ قد ينقل بالحتو اتر والمشهور او باحتبار ان هذا القدر على تقدير وقوعه لم يكن في تفسير تلك الآية بجواز ان يكون استدلالا ببيان بحال المؤمنين الكامل فانه يرى في الدنيا تارة يسرا واخرى عسرا وفي الآخرة لا يرى الا يسرا ولن يغلب عسر دارا يسرا دارين وهذا الذي ذكرته هو محمل ايضا لما روي النبي عليه السلام مرفوعا فان المشهور عند اهل الحديث ان المرفوع الا ضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم مولا او فعلا سواء اضافه اليه صحابي او تابعي او من بعده سواء اتصل اسناده ام لا قال المولى قوله هذا يدخل المتصل والمرسل والمنقطع والمفصل قال لكونه سوقا بلام الثابت في الصك اقول فيكون الالف في حكم المعرف بالاضافة الى الصك فلا يأتي ما سيأتي من طرق التعريف هو اللام او الاضافة قال يشترط مغايرة الثانيين الآخرين اه اقول وجه اشتراط مغايرتها تناسب التقدير في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم مغايرة تحقق الشهود والمغايرة افادة تاكيد الحق الاول بخلاف تكرير الشهود في الاثنين او اولا لوكد به الحق الاول غالبا قال بريدا انهما باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى فرد كسائر النكرات اقول فان قيل قد سبق ان النكرة في الشرط كما في النفي لا يقال لم يقع في الشرط بل هو كلمة شرط لانا نقول هو في المعنى واقع في الشرط لان معنى اي عبد ضربته ان ضربت من عبيدي عبدا اي للاثبات وضابطه انه موضوع لاثبات الحكم لواحد من الجملة والشرط يقتضي ذلك الوصف بالضرورة فيكف تقطع الوصف عنه وليس يشترط ان تتميمه مشكلا لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن حده ما المشائخ وما كونه من جهة النحو فعارة عن وجوده على احد اصطلاح النحويين الاول معنى على لغة النحوي فالثاني على ارجاع الضمير كما اعترف به نفسه والعجب انه اختار بالنسبة الى النحويين بظاهر وترك ما هو في غاية الظهور فان قيل فذكره المصنف رحمه الله تعالى ايضا قلنا لغاية ظهوره لا دخل له في قوله فان قال بخلاف الزمان اه اقول هذا جواب عن قوله الا يرى ان يوما قال وايضا المعلوم ان يوما مفعول فضلة اه اقول انه فضلة بخلاف الفاعل ومع ذلك ثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم لانه فوق الضرورة بخلاف المفعول فيه فانه وان كان فضلة لم تثبت ضرورة او قد يرجح به وقصد وصفه بصفة فيقتضي ان يحصل باعتبار العموم مع ما بين الفعل والزمان من التلازم لكونه جزءا منه بخلاف المفعول منه قال اما اولا فلان الضرب صفة حقيقة اقول المراد بالصفة هنا ان معنى كونه صفة اضافية كونه صفة ذات اضافة فيكون قائما بمحل فحقها بمحل آخر كالعلم على انها صفة للعالم وتعلق بالعلوم فلا يكون من قبيل الاضافات المقصد كالحب والاجتماع حمل ان الشارح رحمه الله قد عدل في شرح المقاصد عن قيام الاضافات المقصد ايضا بالمحلين من البديهيات التي لا يكفي فيها التنبيه وقد اجاب عن اصل الاشكال المحقق التفتازاني صاحب التلخيص في جامع الكبير بان المعنى المذكور في صفة الفاعل والمحل والفاعل بمنزلة العلم والعلة اولى بالاعتبار من الشرط وتنبيه الشارح رحمه الله في شرحه اذا ذكر في موضع تعريف النكرة وتخييرها فعمل مستدل الى الفاعل متعلق بالمفعول وانه لا حاجة الى اضافته منها فالوصف المأخوذ منه قد يكون باعتبار الاضافة الى الفاعل كما في الآية وقد يكون باعتبار الاضافة الى المفعول به كما في الاول واما في الاعتبار فكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قولك اي عبد مي ضربته هو الضاربية وهو ليس بصفة النكرة وان المكن

ان یوخذ من الفعل ما ہو صفتہ لہا کالمضروبیۃ وحینئذ لا یتوجہ ما یقال ان الترجح انما یتصور عند التعارض ولا تعارض ہہنا لان الفعل کما یتصف بہ الفاعل باعتبار الفاعلیۃ یتصف بہ المفعول باعتبار المفعولیۃ من غیر تنافٍ وتدافع ولا یکون اضافۃ العتق الی المضروبیۃ من اضافۃ الحکم الی الشرط مع وجود العلۃ فی شیٔ لان ذلک اضافۃ الی صفۃ ہو العلۃ والاثر ہو مضروبیۃ العبد للمخاطب کما انہا فی الصورۃ الثانیۃ ضاربیۃ العبد لہ والایر والمبنی للمفعول مثل انما ویع اہاب لان المذکور لیس الا وصف المفعولیۃ قال وانما یأتی فان الفعل اہ اقول ہذا رد لقولہ والیضا المفعول بہ فضلۃ ان قولہ فاتصاف بالاول اشارۃ الی اتصال الفعل بالمفعول بہ اشد من اتصالہ بالزمان فینبغی ان یحصل العموم باعتبارہ ایضا بل ہو اولی لقولہ اثر المفعول بہ ہہنا کتاء تشتہ فی قولہ فلا نظہر اثرہ بالتعمیم یعنی ان اثرہ لیست فی التعمیم ابتداء بیع ترتب عدم ظہورہ علی تقدیرہ تقدیر باہل فی ربط الصفۃ بالموصوف غایۃ انہ یستلزم العموم ولا ضیر فیہ وکونہ ضروریا لا یأتی فی ذلک الربط ولو سلم انہ یأتیہ ولا نظہر اثرہ فی التعمیم فلا ورد علی قولہ فالفاعل الیضا ضروری فکان ینبغی ان تنافیہ ولا نظہر اثرہ فی التعمیم فلا ورد علی قولہ فالفاعل الیضا ضروری لکان ینبغی ان یأتیہ ولا نظہر اثرہ فی التعمیم فلا ورد علی قولہ فالفاعل الیضا ضروری لا یأتی فی ذلک الربط ولو سلم انہ یأتیہ فالفاعل انہ ضروری لکان ینبغی ان یأتیہ ولا نظہر اثرہ فی التعمیم فلا ورد علی قولہ فالفاعل الیضا ضروری لکون انہ غیر فضلۃ تکلیف یکون ضروریا دفعہ بقولہ وکونہ ضروریا قال وظاہر انہ لا معنی لتخصیص الفاعل فی الصورۃ الاولی لانہ انما یفعل اہ اقول فیہ بحث لانہ انما یستقیم اذا کان المقصود تخییر الفاعل لواحد من مفعولین واما اذا کان المقصود تخییر الفاعلین بالنظر الی مفعول واحد فلا کما اذا خاطب زیدا وعمرا فقال اضرب بکرا انت او انت یشیر الیہما فانہ لا یدل علیہ عبارۃ ان التخییر لا یتصور فی الاستقبال من الفاعل المخاطب سواء اتحدا او اختلفا ولا شک انہ معدوم فی الصورۃ الاولی قال وہذا الفرق الیضا مشکل اما اولا فلان الصورۃ الثانیۃ اہ اقول تحقیق مراد المصنف رحمہ اللہ تعالی موقوف علی مقدمۃ وہی ان العموم فرد من الاباحۃ والتخییر بان المراد بہ احد الامرین فلا یلاک الجمع بینہما بخلاف الاباحۃ وہذا معنی قول المصنف رحمہ اللہ تعالی فی الآخر وشمل الکلام التخییر فی الحرف یعنی لیس الاباحۃ حتی یجوز الجمع اذا عرفت ہذا فاقول وباللہ التوفیق ان یا الواحد منکرا فی الصورۃ الاولی لان یعتق واحد یلزم بطلان الکلام بالمرۃ وان عتق واحد دون واحد یلزم الترجیح بلا مرجح اذ الاولویۃ لیست الا بالنسبۃ الی المخاطب ضربہ لان الکلام لتخییر المخاطب فی تعیینہ فیحصل الاولویۃ بالاولویۃ فان ضرب واحدا فقط تعین وان ضرب احد العبدین واحدا تعین الاول لان ما بعدہ لم یصادف ذات المولی لان الصادر منہ تخییر مانع من الجمع فلا یعطی للثانی حکم بل یصیر الاول کالمتعدد وان ضربہم معا لم یتعین واحد لانتفاء الاختیار من الضارب لکن لما وجد ضرب واحد فی ضمن ضرب المجموع تعلق العتق بواحد بہم للمولی اختیار تعیینہ وتظہر ہذا لم لہ المصنف رحمہ اللہ تعالی فاندفع ہذا التقریر الاشکال الثانی لان الصورۃ لما کانت صورۃ التخییر کان الضرب علی الترتیب مستلزما اختیار البعض وہو الاول غایۃ انہ خالف مقتضی التخییر فی الباقی فلا وجہ لقولہ ان الکلام فیما اذا لم یصح من المخاطب اختیار البعض بل ضرب الجمیع معا او علی الترتیب فیجب ینبغی ان یعتق الاول فی صورۃ الترتیب لوجود الشرط وہو اختیار وہو الاول ویعتق واحد غیر معین فی صورۃ ضرب الجمیع لوجود الشرط وہو ضرب احد دلونی فی ضمن ضرب المجموع ولا یمکن ہہنا عتق کل کما فی الاول لوجود التخییر المانع عن الجمع وکذا الثالث لان الاولویۃ لا تؤثر فی الاولویۃ ہہنا کما عرفت فعلی تقریرہم معا یاباہ یلزم عتق کل واحد لما عرفت من وجود المقتضی وانتفاء المانع واما الجواب عن الاول فہو ان الاشکالۃ المذکورۃ فی ہذا المقام فی کتب اصحابنا من الاصول والفروع لما کانت بحیث یتصور فیہا التخییر نبی المصنف رحمہ اللہ تعالی الفرق علیہ والا یضر ما التخلف فی بعض الصور بخصوص المادۃ ویؤیدہ ان مقتضی الصورۃ الاولی بحسب ظاہر اللفظ کان عتق کل من تحمل الخشبۃ مطلقا وقد قالوا الا یعتق الجمیع ولا واحد منہم ان کان الخشبۃ مما یطیق حملہا واحد محملوہا ویعتق الکل اذا کانت مما لا یطیقہ واحد رعایۃ لخصوص المادۃ واعترض بعض شراح المغنی علی المصنف رحمہ اللہ اولا بان کلامہ یقتضی ان یکون الخیار للمولی اذا ضربہم جمیعا وثانیا بان المخاطب موجود فی الصورتین الا ان فی احدہما فاعلا فی الاخری مفعولا بخلاف قولہ ایما اہاب دبغ اذ لم یوجد منہ المخاطب فلا یکون نظیرا قولہ ای عبیدی ضربتہ واقول الجواب عن الاول منع عدم التعرض بین خیار المولی بعد وجود شرط عتق واحد منہم وخیار المخاطب الحاصل من تخییر المولی بعد وقد سبق تحقیقہا ان کان علی ذکر منک وعن الثانی ان وجود المخاطب وعدمہ فی الصورۃ الاولی نظرا الی افادۃ العموم علی السواء بل المقصود اسناد الفعل الی ضمیر ای سواء بنی للفاعل او المفعول وہو ثابت فی ایما اہاب دبغ کثبوتہ فی ای عبیدی ضربتہ فیکون نظیرہ بلا مرۃ قال ما لم یوجد قرینۃ تؤکد العموم وشرح البیان کما فی من شارک فی عبیدی العتق الخ اقول فیہ بحث اما اولا فلان ما ہو من الفاظ العموم انما ہو مجموع عبیدی وہم لیضف الیہ المشتق بل مع ملاحظۃ سنے وہو محل النزاع وقد ذہب المصنف رحمہ اللہ تعالی الی ان من ہہنا ایضا للتبعیض فلا یصح ان یکون قرینۃ واما ثانیا فان قولہ القرینۃ قولہ واستغفر لہم الی آخرہ مخالف لما سبق ان جمیع الضمیر لا یدل علی العموم الا عند من یکتفی فی العموم بانتظام جمیع من السیاق قال وصفۃ ظاہر اقول لانک قد عرفت ان من الشرطیۃ عام قطعا وہہنا کذلک ولہذا قال المصنف رحمہ اللہ تعالی بطریق التفریع فان من شارک وایضا التسلیم المذکور باطل لان عموم العتق لیستلزم عموما من یکون من موصوفا بالسبب وان لم یکن موصوفا بالفعل بالجواب عن الاول ان منشأہ جعل العموم فی قولہ یوکد العموم متفایرا للعموم فی قولہ من الفاعل العموم احد امرین سوق الکلام وملاحظۃ کون تأکید العموم مقتضیا لتعدد اللفظ العام ولیس کذلک بل العموم فی الموضعین واحد وہو عموم من والمعنی لم یوجد بہ کل عموم من یوجد کون من یا للبیان کما فی المثال الاول فان شبہ المشبہ الاول یوکد عمومہ الظاہر ویرجع بیانیۃ من وعن الثانی ان القرینۃ لیست جمیعۃ الضمیر بل ذکرا الاستغفار فانہ غیر مختص بالبعض ولو سلم فکونہا قرینۃ لا یقتضی عموم الضمیر بل کفی عدم اقتصارہ علی البعض وکذا الحال فی قولہ تعالی ذلک ادنی ان تقر اعینہن قال ویمکن بالجواب بان تعلق المشیۃ بالقول

فيه بحث لان تعلق المشيئة كل على الافراد ولما كان امر البعض الاطلاع عليه كان مبنى ان يجعل رعاية الترتيب وليلا عليه كما جعل الاخبار عن المحبة وليلا عليها فيستحق هو فانجم بلا احتياج الى ما ذكره **قال** فلا بد من اخراج البعض **قلت** البعض **اقول** قيل لاتفاق النجاة على ذلك حيث احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى ليغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا بعد ان يغفر جميع الذنوب وبعضها لقوم ونوح وخطاب البعض لقوم اخرين هذه الآية فلم يذهب احد الى ان البعض المستثنى في الكلية وفيه بحث اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة بينهما حيث قال ولو كان ما ايضا خطابا الى الله واحدة فغفران بعض الذنوب لا تناقض كما ان غفران الكل ايضا مناقض غفران كلها **قال** وههنا نظر وهو ان البعض **اقول** قيل بعض الافاضل هذا الظرف رد على ما اورده المصنف رحمه الله تعالى فانه تعالى البعض مستثنى يعني ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض مستثنى عن تعلقه بالكل بتقدير صحة البعض والبيان فلم يرد ان البعض الذي هو مفهوم لفظ مستثنى يدل على ذلك انه قال فاراده البعض يستلزم ارادة الكل محتملة وانه وقع في بعض النسخ هكذا اي البعض مستثنى والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين البعض والبيان وحكم به لانه على تقدير تفسير البعض بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاسد للان الضمير في قوله المصنف جزمته تعالى وانه راجع الى البعض الذي هو مدلول من لان المذكور سابقا فيفسد قوله فلم يدع ان البعض الذي هو مفهوم لفظ من مستثنى بل يرد النظر قوله فوجب رعاية العموم والبعض وقوله لمشيئة الكل مجتمعة فيبطل البعض فان مشيئة الكل مجتمعة لا يستلزم بطلان البعض الذي هو مدلول من فلا عبرة لنسخه يخالف السياق والسباق والعجب انه يستدل على دفع النظر بعبارة فيها النظر ولو سلم ان بعض النسخ بل جميعها كذلك ومراده يطلق البعضية فيه صحيح ايضا لان اصل المقصود وحمل من على البعض وظاهر ان ثبوت العام لاستلزامه ثبوت الخاص اه **قال** لانه قوله تعالى والله خلق كل شيء مخصوص اه **اقول** كذا وقعت العبارة في بعض النسخ وفي بعضها لان قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء وسيأتي آخر احد ركم خالق كل شيء **قال** وذلك لان الداخل اولا يجب ان يتسبر اضافة الى الداخل ثانيا اه **اقول** يريد بيان وجه تقييد المتخلف الواقع في عبارة المصنف رحمه الله تعالى مطلقا بتقدير دخوله فان اولوية الاول انما هي بالنسبة الى الثاني فاذا تخلف الكل ولم يوجد داخل ثانيا لم يوجد الاول ايضا فلا يرد من تقييد المتخلف بكونه مقيدا بالدخول بعد الفتح **قال** لم يكن لهم **اقول** اي لم يكن لكل منهم ولا لمجموعهم نقل واحد **قال** لانه ليس عموم من على سبيل الافراد بل عموم الجنس **اقول** يعني ان عموم من ليس كعموم كل حتى يكون على سبيل الافراد بان يعتبر كل واحد كانه لم يتبق غيره ويستحق النقل التام في صورة الدخول مجتمعا بعد التقييد بالدليل عمومه عموم الجنس وهو ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه كما سبق في الاول الفصل فاذا قيد بالاولية تبين ان يراد به فرد دخل اولا لانه محكم في الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع نقلا وههنا اي في المثال المذكور لم يتحقق احد دخل اولا لان المفروض ان الداخل عشرة فلا يستحق واحد منهم نقلا فبطل ما قيل انه مخالف لما مر في اول الفصل ان عموم من دخل هذا الحصن او لا عموم على سبيل البدل وفي الشارح الفاضل العموم على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق لواحد آخر لان ما سبق كان في بيان معنى من دخل اولا وذكر ههنا في بيان من دخل بلا تقييد بالاولا فليتامل **قال** وعما يجب التنبيه له ان الاولا ههنا ظاف اه **اقول** يريد بيان وجه كونه منونا في صورة افعل التفضيل الممنوع عن دخول التنوين فيه بانه ظرف بمعنى قبل ولم يعتبر فيه كونه من اوصاف الداخلين حتى يكون غير منصرف فلا ورد عليه ان كونه ظرفا يمنع قولهم ان الاول اسم للفرد السابق وهو بمجرده كان المراد من قولهم الاول سم للفرد السابق ان الداخل اولا شلا اسم له وانما قال شلا لعدم انحصار الاولية في الداخل المتحقق في قولنا من جاءنا اولا ونحو ذلك فتفطن بما قررنا ضعف ما قيل لا حاجة الى هذا التقدير لان الداخل اولا يصدق عليه انه اول الداخلين فيصير بهذا الاعتبار من اوصاف الداخلين **قال** تحرير محل النزاع **اقول** ذكر الشافعية مسئلتين الاولى ان الفعل المثبت لا عموم له وذكروا له صورا احدها انه لا يعم اقامة وجهاته فاذا قال الراوي مثلا انه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة لم يعم صلوة النفل والفرض فلا تعيين الادليل ثانيتهما عمومها في الاوقات ولا دليل عليه تاسعها عمومه للامة الثانية ان الصحابي اذا حكى حالا بلفظ ظاهر العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم والمصنف رحمه الله تعالى اورد الشق الاول من المسئلة الاولى ولما كانت الثانية مشتبهة بها اورد ها بطريق الاشكال واجاب عنه بالمنع والتسليم لتقرير الاشكال ان ما روى انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه حكاية الفعل للان القضاء فعل اللسان وتقرير الجواب لا نسلم انه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثبت الذي لا عموم له فعل الجوارح ولو سلم انه حكاية الفعل باعتبار تعميمه لفعل اللسان والاركان فالعموم لم يستفد من الفعل المحكي الذي كلامنا فيه بل من المعرف المقارن له ولا كلام فيه اذا عرفت ظهر لك اندفاع انظار اما اولا فلان الاخبار بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول وقد عرفت انهما مسئلتان مستقلتان واما ثانيا فلان ما عرفت ان حكاية الصحابي بلفظ العام انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها وكلامنا في الاولى ولا عموم فيها فعموم لفظ الجار يعتبر بالمحل واما ثالثا فلان جعله بمنزلة ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم لو قوع حكمه بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل تعمه العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي صلى الله عليه وسلم بحضرة من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار لكونه جارا من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية اخذ العموم ونقله او يقضي بحضرة جار لا بخصوصه فاذا كان سمع منه صلى الله عليه وسلم حكما على الواحد حكما على الجماعة اخذ العموم ونقله

وتحو ذلک من الطرق المتفق علیہا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال قال قیل یحمل امور ثلثۃ اقول الاول التیمم کما ہو العادۃ فی آخر الابحاث الثانی توضیح الکلام السابق وتحقیقہ یعنی ان مدلول امر مبین فلما مطلع علیہ الانسان بخلاف المقال الثالث تصنیف الکلام السابق بنہار علی ما اشتہر ان لسان الحال افصح من لسان المقام قال یزید ایضاحہ اقول قال ابن الاثیر فی النہایۃ ہی بئر معینۃ فی المدینۃ والمحفوظ ضم الباء وجاز بعضہم کسرہا وعلی بعضہم بالصاد المہملۃ قال لجاز تخصیص السبب عنہ بالاجتہاد اقول ضرورۃ ما دہی نسبۃ العام ای جمیع افرادہ فکل جاز اخراج فیہ ما ورد لاجلہ العام بالرای فکذا اخراج ما لاجلہ ورد حتی یجوز فی الاشلۃ المذکورۃ الحکم بعدم طہوریۃ بئر بضاعۃ وطہارۃ اہاب الشاۃ وبطلانہ بقطع وتفرق علیہ قال وفیہ نظر اذ لا یخفی ان الجہل علی ہذا الیخفی بعید اقول ای حمل المطلق علی المقید علی معنی تقییدہ بقید ما یعید بل المتبادر منہ اعتبار قید النص المقید فی النص المطلق قال وسیجیء ان ایراد الاشکال المذکور لیس باعتبار المطلق علی المقید اقول اشارۃ الی قولہ فی آخر ہذا البحث مراد الاشکال لیس حمل المطلق علی المقید بل ابطال حکم الاطلاق بالقیاس آہ قال ولا یخفی ان ہذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقید اقول یعنی ان ہذا المثال من قبیل العام المصطلح مع الخاص بالنسبۃ الیہ لا مما نحن فیہ وانت خبیر بان ہذا یرد ایضا علی التمثیل السابق بقولہ اد واعن کل حر وعبد واد واعن کل حر وعبد من المسلمین فان قیل قد سبق ان النکرۃ المنفیۃ لم تستعمل الا فیما وضعت لہ بالتشخص وہو الفرد المنتشر والنکرۃ المضاف الیہا کل انما استفادت العموم من کل فیکونان مطلقتین والمطلق من اقسام الخاص فلم لا یجوز ان یکون عمومہا ہہنا بہذا الاعتبار قلت قد سبق ایضا ان اللفظ الواحد لا یجوز ان یکون عاما وخاصا الحیثیتین فلیس اعتبروا عموم المنکرتین لم یجز اعتبار خصوصہما بل الجواب انما نحن قبیل التنظیر من غیر التباس والمقصود من ایرادہما التنبیہ علی ان تقیید العام بامر موافق غیر مستقل کالصفۃ ونحوہا مما لم یکن تخصیصا کان فی حکم تقیید المطلق بل المثال لہذا القسم اعنی المطلق والمقید المنفیین لا تحقق ولا تحقق کما فرد فانک ستعرف فی بحث المقتضی ان مثل ہذا المنفی لیس بعام قال والشافعی انما لم یشترط السامع آہ اقول قال فی الکافی لا یلزم ان المطلق یحمل علی المقید عندہ وان ورد فی حادثتین کما فی رقبۃ کفارۃ القتل وسائر الکفارات لانہ انما یصار الیہ اذا کان المقید نوعا واحدا اما اذا کان المقید نوعین فلا للتعارض وہہنا کذلک لان صوم کفارۃ الظہار والقتل مقید بالتتابع وصوم المتعۃ مقید بالتفریق قال اذا کان البحث عن القید والاشتغال بہ یوجب ذلک آہ اقول لان مقدمۃ الشیء من حیث ہی مقدمتہ اذا وجبت امر فاجابہ ذلک الشیء ایاہ بطریق الاولی قال علی ان المفہوم من الآیۃ ان وجوب الماء فاذا اقول یعنی لانسلم اولا ان الآیۃ تدل علی ما ذکر بل مدلولہا ان موجب المارۃ تلک القیود والتقیید بہا ان تسوکم جنبا رلقولہ ان تبدلکم وضمیر تبدلکم راجع الی الاشیاء المنہی عن سوالہا وہی الا القیود والتقیید بہا واما قولہ والاشیاء المسئول عنہا فاعتبار تعلق السوال بہا اما بالفرض والتقدیر او باعتبار المنہی قال ولا یخفی ضعفہ بل ضعف الاستدلال بہذہ الآیۃ آہ اقول اما ضعفہ فلانسلم دلالۃ النص علی المنہی عن السوال عن المکروہ عنہ مطلقا بل ہو المنہی عن سوال اشیاء یوجب اظہارہا المارۃ وہو اخص من ذلک واما ضعف الاستدلال بہا فی ہذا المطلوب فلان السوال عن تلک الاشیاء الذی فہم من الآیۃ لیس تقیید المطلق الذی ہو المطلوب ولا لازما لیکون المنہی عنہ مستلزما للنہی عن تقییدہ لیس مارۃ بالاخلاص عنہا قال فاسئلوا اہل الذکر انہ کنتم تعلمون اقول ہہنا التباس لطیف وال علی المعارضۃ کانہ قال الآیۃ المذکورۃ وان دلت علی ما ذکرتم وعندنا آیۃ اخری تدل علی ما ذکرنا ورمز الی الشافعیۃ اہل الذکر فعلی المحققین ان یدلوہم علی ہذہ المسئلۃ قال والجملۃ ہو اقول ای عدم الحمل اولا من ابطال حکم الاطلاق وہذا مربوط بقولہ وفی الحمل علی المقید ابطال الامر الثانی وان کان لنوع تعلق بما اتصل بہ قال ہذا ولکن للخصم ان یقول المعدی ہو وجوب القید آہ اقول فیہ بحث لان وجوبہ لیس بصریح ہو فی الخصوص لیکون حکما شرعیا بالوفاق وہو ظاہر وانما یتوہم من عدم اجزاء المقید فی المنصوص ولیس کذلک لافادۃ المقید الوجوب الشرعی بل ہو عندنا عدم اصل کما مر اذا تمہد ہذا فنقول دلالۃ النص المطلق علی وجوب القید مکابرۃ محضۃ فاذا لم یکن المعدی ہو الوجوب القید فقط لا یندفع ما قال محمد الاسلام انہ علی تقدیر صحتہ ہذہ التعدیۃ اعنی آخرہ لانہ انما یندفع اذا کان المعدی ہو الوجوب فاذا لا فلا یندفع عنہ اشکال صعب وہو ان التعدیۃ اذا صحت لم یبق النص علی اطلاقہ بل یقیدہ بقید یفیدہ القیاس فلا یجتمع فیہ نصان مطلق ومقید تقدیرا وذلک لانہ انما یتوجہ اذا کان المعدی وجوب القید ولیس فلیس

ولما قولہ علی انا نقول المذہب الی آخرہ فالظاہر انہ جواب ثان لما یقال وتقدیرہ ان النہی المطلق لدلیل علی عدم وجوب المقید لما صح تقییدہ فی صورۃ الاتفاق وہنا لیس کذلک لان تقییدہ فیہما لما مر من ترجیح المقید بعد التعارض فلا یلزم منہ الحمل ہنا لا لتعارض فیہ فتدبر **قال** الیہ مال صاحب الہدایۃ فی باب الوصیۃ **اقول** یمکن ان یقال ان ہذا باب الوصیۃ لان قارب باب الوصیۃ وغیرہ ولو اوصی لمولیہ ولہ موال اعتقہم وموال اعتقوہم فالوصیۃ باطلۃ لنا ان احدہما مولی النعمۃ والآخر منعم علیہ فیصار مشترکا فلا یحمل علیہما لفظ واحد فی موضعین **قال** صیغۃ افعل علی قصد الامر التقدیری **اقول** فان الامر یقتضی الطلب والتہدید یقتضی عدمہ فبینہما تناف وکذا الوجوب یقتضی العدم وجواز الترک والاباحۃ یقتضی جواز الفعل **قال** وعن ابی الحسن انہ ظاہر فی المعنیین اہ **اقول** الفرق بینہ وبین ما قیل انہ حقیقۃ ان من یقول بانہ حقیقۃ لا یحمل اللفظ ظاہرا فی المعنیین کما قال الشافعی بل یحمل المجموع المعنیین کواحد منہما لا ترجیح لہ علیہ **قال** اذ لا یجوز ان یکون موضوعا **اقول** ای ولا مانع لا یجوز **قال** المصنف لان الواقع للبیضۃ للمجموع **اقول** فان قیل ہو صار مرۃ علی المطلوب قلنا معناہ ان الواقع للبیضۃ للمجموع والا لم یصح منہ للاستدلال **قال** قال المصنف ومن ہنا عرف سبب وقوع الاشتراک اہ **اقول** مرادہ الرد علی الشافعی انہ لما عرف سبب وقوع الاشتراک ولما جاز العموم فحینئذ قال ومن ہنا تحقق ان سبب وقوع الاشتراک کما ہو المتبادر الواضح المستلزم لامتناع الاجتماع بین المعنیین فحینئذ یحمل علیہما لامتناع العموم فیجب ان یکون اشارۃ الی ما مر بہ او الی ما صح قبل الشارح المحرر الیہ فتدبر **اقول** یقید ا قبل قد صرح بذلک حیث قال وکل موضع یوجب اہ فوجب ان یکون قولہ ومن ہنا عرف اشارۃ الی شیء آخر **قال** وہذہ مغالطۃ نشأت اشتراک لفظ التخصیص اہ **اقول** یعنی ان العام الذی تخصیص الشیء بالشیء تارۃ یدخل علی المقصور علیہ فیکون المعنی تقصر المخصص، علی المخصص کما فی الاضافۃ الثلاثۃ الباقیۃ فان معنی الاول یقصر العبارۃ علیک ومعنی الثانی یقصر المسند علی المسند الیہ ومعنی الثالث یقصر الامر علیہ الیہ **قال** الشارح بقولہ اے ذکرتہ وحدہ فانہ یفید معنی القصر بلا مرۃ، وانما عبر من المعنی الاخیر للقصر بقولہ حصل الخصص منفردا بین الاشیاء الی آخرہ اشارۃ الی انہ انما یستفاد من تلک العبارۃ بطریق اللزوم فان مرجع التخصیص الی ملاحظۃ منعی الافراد والتمییز کانہ قیل فی ایاک نعبد معناہ نترک ونوفرک من بین المعبودین بالعبادۃ فیکون العبادۃ مقصورۃ علیہ تعالی جل ذکرہ قال الفاضل الشریف فی تحقیق قول الشارح المحرر علی طریقۃ خصصت فلانا بالذکر تخصیص شیء بآخر فی قوۃ تمییز الآخر فاما ان یحمل التخصیص مجازا عن التمییز مشہورا لما فی العرف حتی صار کالحقیقۃ فیہ او ان یحمل من باب التضمن بشہادۃ المعنی فیلاحظ المعنیان معا ویکون العبارۃ الموضوعۃ صلۃ للمضمن فیظہر ویقدر للمضمن فیہ اغرب فیقال انی خصصتک بالعبادۃ مثلا تمییزک بہا تخصیصا ایاک بہا فتدبر اہ **قال** ہذا ظاہر اہ **اقول** ہذا ظاہر ان لو لم یکن الاستقراء من غیر تتبع تام وہو ظاہر ان لم یکن الاستقراء من تتبع تام وہو ظاہر ان لم یکن الاستقراء من تتبع تام وہو ظاہر ان لم یکن الاستقراء من

شرح المختصر وتد صرح الآمدی فی الاحکام بان الحقیقة والمجاز یشترکان فی امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما کزید عمرو ولعله اراد بالحقیقة والمجاز اللغویتین علی ان یشترط فی صحة الاحتجاج بهما بالنسبة الی الشرعیة عدم النقل الشرعی فی ذلک اللفظ بالنسبة الی ذلک المعنی فتامل **قال** فان قیل الحقیقة والمجاز **اقول** الظاهر ان السؤال عام یشمل ما اذا کان احدهما راجحا علی الآخر بالاعتبار المذکور وما اذا کانا متساویین بالنسبة الی ذلک الاعتبار ویدل علیه قوله فانه اولی بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول اذا کان اولی بالاعتبار کان الاول عند المنقول الیه متعینا فی ظنه وحاصل الجواب ان الاولی کان ذلک لکن المنقول لما کان حقیقة من حیث مجاز من حیث هو ومفتقرا الی زیادة بیان آخر محکم بخلاف المرجل فانه اذا استعمل فی کل من المعنیین لم یکن مفتقرا الی قرینة ما فی قوله وجود الوضع ونحوه والعلاقة ودائم التفتیش لزیادة بیان فلا جرم تسمی المستعمل فی غیر ما وضع له بالحقیقة والمجاز **قال** فان قیل المرجل فانه یحتاج فی جمیع استعمالاته الی القرینة **اقول** ان کان المراد بالاستعمال الاستعمال الشخصی او بقید التعدد فالاشتراک ظاهر وان کان المراد به الاستعمال النوعی ای بقید الاطلاق فالمرجل ایضا لا یحتاج الی القرینة فی بعض استعمالاته کما لا یخفی **قال** لانه حقیقة فی الحقیقة ان یکون موضوعا لذلک المعنی متبادرا منه عند الاطلاق **اقول** ای ان یستعمل کل صاحب وضع فی ذلک المعنی حتی لو کانت کذلک کانت حقیقة علی الاطلاق کالفظ الارض والسماء ونحوهما فان اهل اللغة والشرع والعرف والمصطلح اتفقوا علی ذلک وهذا ظاهر لا سترة به لکن لیس معناه ان یقید بها کل واحد من اهل الاوضاع لذلک فانه لا یعد عرفا من یمیز فضلا عن ان یشترط ان یکون کلام کل واحد منهم کذلک فتامل **قال** فان قیل الکلام اذا لیس حقیقة فی الاشتراک **اقول** ای بعد ثبوت الاشتراک بالطریق الآتی الاشارة الیه **قال** قلنا لفظ المجاز یطلق علی ما لا یحتمل الا معنی واحدا کالاسد للحیوان المفترس وعلی ما یحتمل معنیین فصاعدا کالعین للباصرة والجاریة والذهب والمشتری للکوکب والبائع والمتاع والمختار الاول **اقول** یرد علیه ان الاصولیین مجمعون علی ان المجاز عند عدم القرینة آحاد کما ذکره صاحب المفتاح وغیره بل هو المشهور بین السلف وزعم ان الاولی ان یعد مشترکا بالمجاز فالمفهوم من کلامهم ان القرینة مثلا تستعمل فی المجاز اذا لم یرد بها نفی التجاز بالنقصان ان الاهل یستعمل القرینة مجازا فی نظم الکلام فان الاضمار یقابل المجاز عندهم بل اراد وان الاصل الکلام ان یقال اهل القریة فلما حذف الاهل استعمل القریة مجازا فی مجازا بالمعنی المتعارف وسببه النقصان وکذلک قولک المسئلة مستعمل فی معنی المثل مجازا وسبب هذا التجاز هو الزیادة اذ لو قیل لیس مثله شیء لکان هناک مجاز فتدبر **قال** یعنی ان الصریح والکنایة ایضا من اقسام الحقیقة **اقول** یعنی کما ان المرجل المنقول من اسمها **قال** واحترز بقوله فی نفسه عن استعمال المراد فی التصریح بواسطة عزاة اللفظ **اقول** مخالف لما سیاتی فی التقسیم الثالث ان المجمل یخفی المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا یدرک الا ببیان من المجمل سواء کان ذلک لاشتراکه المعنوی او لاشتراکه اللفظی کالمشترک او لتقارع الالفاظ کالمتواطئ **قال** وما یقال من الاستعارة والکشاف یجب الاستعمال بان یستعاره فاعدین **اقول** القائل صاحب الکشف وهو ما اعتبر قیدا للاستعمال لتحقق الاعتبار فی القسم وهو وجود استعمال ذلک الاعظم فی التقسیمین الاخیرین اعنی الصریح والکنایة لکما تحقق فی الاولین اعنی الحقیقة والمجاز الشارح لتوهمه انه ذکره للاحتراز فحمله علی المکلف هو مردود ومنشاه عدم الاستخراج لان لصاحب الکشف فائدة ذلک القید الاحتراز المذکور لکنه استدل علی وجود القید باشتراط الاشتراک المورث التقسیم بان الاقسام حیث قال ثم لا بد من القید المذکور ایضا یعنی الاستدلال عند من قال باشتراط فی الصریح بان یقال هو ما استعمل الاستعمال الذی یحصل الاشتراک بان یستعمله قاصدین للاستثناء فانه مقصود عندهم لاغراض صحیحة وان کان معناه ظاهرا فی اللغة کما ان الانکشاف یحصل فی الصریح باستعمالهم وان کان خفیا فی اللغة عند من لم یقل باشتراطه فی الصریح لا یشتبه هنا فتدبر دخل فیه المشترک والمشکل والمتشابه وعلی ما اقتضاه کلام القاضی الامام فانه قال کل کلام یحمل وجوها یسمی کنایة ولهذا یسمی المجاز قبیل ان بعضه متواریة کنایة لا استعمال الحقیقة وغیره الا ان الصحیح هو الاول وانما اشترط الاشتراک الموجود التقسیم من الاقسام لا یحصل الا باشتراط هذا القید **قال** بل هو استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی الی قوله وسیل صاحب الکشاف الی قوله ط فی الکنایة کما ان المجاز یکون کذلک **اقول** ذکر المحققین لکلام الکشاف ان استعمال بسط الید فی الجود بالنظر الی من یکون له ید حقیقة وجوده اذا صحت وسلمت وقطعت لنقصان فی الخلقة کنایة مجازا ارادة المعنی الاصلی فی الجملة بالنظر الی من مخترعن الید کقوله تعالی بل یداه مبسوطتان تنفرع علی الکنایة لامتناع تلک الارادة فقد استعمل بطریق الکنایة هذا کلامهم وان یقع فی بعض عباراتهم استعمال الکنایة بمعنی المجاز فمعنی الجود وبحسب علی ذلک نظائره فی قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی وقوله تعالی ولا تجعل یدک مغلولة الی عنقک ولا تبسطها کل البسط فتقعد ملوما محسورا فانه کنایة عن البخل ومنه قوله تعالی ولا یجعل یده فیهم فان قیل یصح منه ذلک کنایة عن الملک فنعم لکن لا یجوز علیه مجازا متفرع علیها وعلی هذا فقس ممن یجوز منه النظر کنایة عن عدم الاعتداد ونعم لا یجوز منه مجازا کذلک فتدبر **قال** فی الکلام نظر من وجهین الاول ان حصول المعنی الحقیقی اذا کان بالمجاز لم یقل بقوله طرح ذا الکلام اه وهذا النظر الاول قوله الا کان المسمی من افراد الموضوع له فیکون اللفظ حقیقة فیه لا یقال مراده ان المعنی الحقیقی اذا حصل للمسمی فی ظن اعتبار الحکم لکن مجازا من هذه الجهة فیکون حقیقة لانا نقول عدم کونه مجازا من هذه الجهة لا یقتضی کونه حقیقة بجواز ان یکون مجازا من جهة اخری فحینئذ لا یکون حقیقة لعدم تحقق الحد فیه وان لم یکن مجازا لان توصیفه بما لا یخفی وهذا الثانی قوله فی المجاز باعتبار القبول حصول فی الزمان الاحق ویکرهم فعوا والا فان مراد المصنف رحمه الله تعالی بقوله ان حصل ای بالفعل فی المجاز باعتبار ما یقبل ان کان من شانه الحصول بالفعل نظرا الی ان الحصول بالفعل حقیقة فلیس مجازا باعتبار ما یقبل وثانیا ان ما ذکر لیس مجازا باعتبار ما یقبل عند المصنف رحمه الله تعالی بل مجاز بالقوة فانه لما ان قال فان یقبل بین ان الاطلاق المسکر لیقبل الحلیة بالفعل بل بالقوة القریبة من الفعل بخلاف الخمر الاراتت وبین الاطلاق بها **قال** فان قلت فالاستعارة تتوقف باعتبار جامع وهو اخص فی الطرفین او مشکل لها فکیف حصر الجامع فی الصفة **اقول** ان قیل لم یصرح المصنف بانحصار الجامع فی الوصفیة فلم لا یجوز ان اخذه الشارح المحقق قلت من قوله وشرطها ان یکون الوصف جنبا فان اشتراط الجنبیة لیس الا فی الجامع کما تقدم فی موضعه فحقق السؤال ان المفهوم من عبارة حصر الجامع فی الوصفیة مع الاستعارة قد یکون باعتبار جامع داخل فی الطرفین کما فی استعارة النقطیع للموضوع لازالة الاتصال بین الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفریق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض فی قوله تعالی

وقطعنا بہم فی الارض امما وا بجامع ازالۃ الاجتماع الہ اخلوۃ فی مفہومہا فتسکل الطرفین کما فی استعارۃ الانسان المصور المنقوشۃ علی الجدار وتقدیر الجواب ان المصنف رحمہ اللہ تعالی لم یسلم کونہ فی الوضعیۃ بل جعل اللازم وہو حصول الجامع کالتفریق فیہما ذکرنا بعد فا للملزوم وہو التقطیع وہذا لا ینافی کون الجامع وہو ازالۃ الاجتماع ثم خراسمن الطرفین کذا الصورۃ وصفا الانسان مشترک بینہ وبین المنقوشۃ وہو لا ینافی کون الجامع مشکلا الحاصل علی الکل داخلا فی الوصف کما قال الشارح فی حواشی شرح المختصر اعلان الصفۃ الظاہرۃ المشترکۃ فیہما اعم من المحسوس والمعقول کما فی استعارۃ الورد للخد واستعارۃ الاسد للشجاع مع تصریح خلیۃ الشکل فی الجامع فیہما علی ما حققہ تقریر السوال الثانی اذا ذکرہ یقتضی ان یکون اللازم فی شل فی الحمام اسد ہا الرجل الشجاع ہو انہ لیس وصفا للاسد الحقیقی فنقول جواب ان اللازم من الرجل الشجاع ہو الشجاع فانہ وصف مشترک بینہ وبین الاسد واما اطلاق الرجل علی الشجاع استعارۃ فہو من اقتضاء الجامع فی استعارۃ الحیوان بان اللازم الذہنی المستعمل فیہ لفظ الاسد مجازا ان کان المذکور فی السوال ہو اللزوم فہو ان کونہ وان کان المذکور فی الجواب ہو اللزوم فہو ان یکون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبہ بہ علی المشبہ بالاسد ہو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا وہذا ہو الذی اشار الیہ الشارح فی حواشی شرح المختصر ان لا یصح ہذا ذکر ان المعنی الحقیقی للاسد حاصل للشجاع فی الجملۃ وجوابہ ان اللفظ یستعمل فی اللازم من حیث انہ لازم بل فی فرد معین بمقتضی القرینۃ وہو الرجل الشجاع وان فہم اللازم من اللفظ المستعمل لکنہ صفۃ مشترکۃ ظاہرۃ فی المعنی الحقیقی فذکر الملزوم ہو ارادۃ اللازم فرد من افرادہ وہذا ما قالہ الشارح فی حواشی شرح المختصر ان الصفۃ المشترکۃ یجوز ان یکون

للمتکلمین لعدمہا حقیقۃ والآخرۃ مجازا آہ **اقول** یکذا وقعت العبارۃ فی النسخ والظاہر ان ہذا الکلام اعادۃ لما سبق بطریق اوضح فکان حق العبارۃ ان یکون یکذا ان للمتکلم آہ اولان المتکلم بلا واو **قال** بخلاف المقتضی فانہ لازم عقلی غیر ملفوظ آہ **اقول** اعترض علیہ بان اللفظ اعم من ان یکون ملفوظا او مقدرا بما جماع النحاۃ فمجازا ان یکون المقدر ہہنا لفظا عاما ولیس ببشئ لانہ اذا کان مقتضیہ کما اشار الیہ الشارح بقولہ لانہ لازم عقلی فان المقدر فی حکم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فیما یقتضیہ الکلام ضرورۃ صحتہ بلا تقدیر فی النظم کالزمان والمکان والمفعول **قال** قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصی والنوعی آہ **اقول** فیہ بحث لان الوضع النوعی المعتبر فی العموم لیس بالمعنی المعتبر فی المجاز والاستدلال بعموم النکرۃ المنفیۃ ضعیف لانہا لیست بمجاز لما سبق انما مستعملۃ فیہا وضعت لہ فافہم والصواب فی ہذا الجواب ان العموم انما یستفاد من الصیغۃ ولا مجاز فیہا بل التجوز فی المادۃ ولا عموم بحسبہا فلینامل **قال** اما الاول فانہ لا نزاع فی رجحان المتبوع الی قولہ وتضلا عن ارادۃ جمیع المتبوع **اقول** ترد علیہ ان ما ذکرہ من جواز ارادۃ المتبوع فقط عن المعنی الحقیقی جواز ارادۃ فی حالۃ الانفراد لعدم التلازم وہو المتبوع بخلاف حالۃ الاجتماع فحوالہ فضلا لیس کما ینبغی ولیس شئی لانہ العقلیۃ عن معنی التبعیۃ لان مراد الشارح ان التابع مع ضعفہ اذا جاز ارادتہ بالاستقلال بواسطۃ القرینۃ فلان یجوز ارادتہ بالتبعیۃ بہا والی تحقیق اللتابعیۃ والمتبوعیۃ **قال** اورد فی المتن من تسع وجوہ الاصل المذکور ثلثۃ آہ **اقول** ان قیل لا یصح تفریع الفرع الثالث علی ذلک الاصل لان قول المصنف رحمہ اللہ تعالی لان العطف یوجب الجمع مراد بالاجماع لا ایا یم کما تقولہ لرجحان المتبوع علی التابع لانہ یدل علی عدم جواز ارادۃ المجاز لما سیاتی من ان اللفظ معناہ الحقیقی والمجازی معا ان المعنی الحقیقی اذا اراد بہ ارادۃ المعنی المجازی وبالعکس ولما کان الاول سابقا فی الاعتبار تعرض ارادۃ المتبوع ارادۃ جمیع المتبوع علی التابع والمتبوع فی الثانی الذی ہو عکس الاول بالانفہام منہنا وفرع الفرع الثالث علیہ حمل الاول والثالث علی الثانی ہکذا یجب ان یعلل ہذا المقام **قال** لا یقال ہو مخالف لاجماع الصحابۃ آہ **اقول** یعنی ان الحمل علی المس بتحریر تیمم الجنب مخالف لاجماعہم علی ہذا المجموع المرکب من القول بالوصل وصحۃ تیمم الجنب والقول بالمس عدم صلوۃ وہو لیسی بعدم القائل والمطلق علیہ الاجماع المرکب وتقریر الجواب انک ستعرف فی مباحث الاجماع ان مثل ذکرنا ممالیکون مخالفۃ للاجماع ومردود اذا رفع امر متفقا علیہ وہہنا لیس کذلک اذ عدم القول بان المراد بالمس مع جواز التیمم ولا بالعدم لیتیمم مخالفۃ قولہ واما ان تحقق ارادۃ الحقیقۃ عطف علی قولہ اما ان یتحقق ارادۃ المجاز **قال** والاسلم خارج عن البحث **اقول** یعنی لو سلم انہ ظہر وقوف علی القرینۃ ہہنا لانہ خارج عن البحث کما ثبت ان الشراح فی ان یستعمل اللفظ ویراد فی اطلاق واحد معناہ الحقیقی والمجازی بان یکون کل منہما متعلق الحکم وہہنا لیس کذلک اذ یراد المعنی الجازی خاصۃ انہ تنبا ول الحقیقۃ والمجاز علی الاصح **قال** بخلاف ما اذا استعمل ہم علی الابار والامہات **اقول** اورد علیہ ان المکاتب اذا اشتری اباہ یکون مکاتبا علیہ بتبعیۃ الحقیقۃ مع ان الاب ہہنا کذلک وأجیب بان کلامنا فی لفظ الاب بل ہنا وان الاب ہذا لم یثبت لہ بصورۃ الاسم ابتداء ام لا ثبوت الاب ہہنا من جہۃ الاب بالطریق السرایۃ والکنایۃ انما ثبت بالطریق حکم لا بما عنا لفظ یدل علیہا علی ما یتوہم من ظاہر کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی فی قولہ فان قولہ لفظ المولی حقیقۃ فی الاولی الاسفل والمعتق مجاز فی معتق المعتق ولیس کذلک بل المجاز فیہما انما ہو بالحکم فی المضاف الی فلان ونحوہ وانما قال بتوہم من ظاہر کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی لان مراد ہ بالمولی ہو المضاف لان الکلام فیہ بقرینۃ قولہ اسوالیہ قولہ فلت کان المراد انہ صار حقیقۃ عرفیۃ فی الاول باشیا آہ قولہ فیہ بحث ضعیف حیث قال لکن ظاہر قولہ وفی الوصف صار عبارۃ آہ واما ثانیا فلان قولہ لبخلاف تحقیقۃ اللغویۃ الی آخرہ یدل علی انہا مہجورۃ مطلقا ولیس کذلک انما ہجرت فی ضمن بعض افرادہا وہو ما اذا وضع الطاعنین سنۃ الدار ویکون باقی جمیع افرادہا جایل الصواب فی الجواب ان یذکر ہہنا ما ذکرہ انفا فی تاویل الدخول حافیا فمعناہ الحقیقی وبقال المراد انہ فرد من المعنی الحقیقی العرفی اعم من الحقیقۃ العرفیۃ بالنظر الیہ کما ہجر الحقیقۃ اللغویۃ بالنظر الی بعض افرادہا فالتحقیق ان الاوضح قد صح حقیقۃ عرفیۃ فیما قارنہ **قال** فحینئذ لا یصح حمل الیوم علی النہار المتصل بل یجب ان یکون مجازا عن جزء من الزمان **اقول** ان قیل ان الحقیقۃ اذا تعذرت لیصار الی اقرب المجازات الیہا فکان یجب ان یصار الی جزء من النہار دون مطلق الزمان قلنا ذلک اذا دل دلیل علی ارادۃ البعید وقد دل علیہا ہہنا ما یاتی من الآیۃ والاستعمال **قال** قلنا امتناد الاعراض انما ہو بحسب الاستعمال الی قولہ فلا تحقق بحسب الاستعمال **اقول** فان الامثال عبارۃ عن المتجددات بالنوع والمختلفات بالشخص فلا شک ان افراد الضرب والجلوس والرکوب ونحوہا کذلک بخلاف الکلام فانہ اذا تجدد وتجدد الکلمات بل الحروف وقد تقرر فی موضعہ ان کلا من الحروف نوع من اللفظ تتکثر من مجانسۃ الاشخاص وما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من الدلیل تضمین الجواب عن السوال وعما قیل آہ **قال** یعنی ان ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من قولہ لان الفعل اذا نسب الی ظرف الزمان یفرق مقتضی کونہ سیارا آہ **اقول** تضمین الجواب عن قولہ فان قلت کما ان الیوم ظرف للفعل المتعلق بہ الی آخرہ وعما قیل سلمنا آہ اما تضمنہ الجواب عن الاول فلان الیوم وان کان ظرفا للفعل المضاف الیہ ایضا لکن امتداد الظرف بامتداد الفعل لیس بحیث والظرفیۃ بل لکون انتساب الفعل الیہ بواسطۃ تقدیرہ ودون ذکرہ وہو مختلف فی المضاف الیہ واما تضمنہ الجواب عن الثانی فلان لزوم علی بیاض النہار فی الاول لکونہ اولی من غیرہ لانہ بمعنی حقیقتی لا یعدل عنہ الا عند تعذرہ وعلی مطلق الوقت فی الثانی لان لمادۃ النہار لما امتنعت ارادۃ مطلق الآن لدلالۃ الآیۃ والاستعمال علیہ **قال** فدلالۃ اللفظ علی لازم معناہ آہ **اقول** اذا مرتبط بتقدیر المصنف رحمہ اللہ تعالی بما ذکر یصل ایضا غیر مختص بالاخیر **قال** وفیہ نظر لما سبق غیر مرۃ آہ **اقول** منشاہ قولہم دلالۃ اللفظ علی لازم معناہ لا یکون بطریق المجاز فیکون وارد علی المصنف رحمہ اللہ تعالی وعلی ما ذکر یصل ایضا فان قیل کما ان قولہ لجمع بین الحقیقۃ والمجاز بارادۃ معنی الحقیقی والمجازی معا خلیا اول قول المصنف رحمہ اللہ تعالی ودلالۃ اللفظ علی لازم لا یکون مجازا بانما لا تکون دلالۃ علی المعنی المجازی کما قلتم آہ قولہ وانما المجاز ہو اللفظ الذی استعمل ہو بارادۃ لازم المعنی الموضوع لہ آہ **اقول** الجواب عن النظر یوجد

من الجواب الثانی الذی سیتقل عن صاحب الکشف بان یقال ما ہو المعنی المجازی ہو بحیث یہم ترک المنذور ولازم للمعنی الحقیقی غیر موقوف علی الارادۃ وہو کذلک فی الیمین فیصح مجازا فلا یلزم الجمع المذکور قال للاشکال الوارد علی جواب القوم آہ اقول زعم بعض شراح المتن ان المصنف رحمہ اللہ تعالی اجاب عن ذلک الاشکال بانا نختار الشق الثانی فقال لو سلم ان الارادۃ لازمۃ للنوی فی الیمین ولم ینو النذر لکنہ ثبت النذر بصیغۃ والیمین بارادۃ لان ہذا الکلام من قبیل الانشاء وفی الانشاءات یمکن ان یثبت الشیء بالحقیقۃ والمجاز وان لم ینو ان اراد ولیس من الصور آہ قال یرد علیہ بان کلام المصنف مخصوص بالانشاءات الشرعیۃ التی ثبت ہی مناط الاحکام ما یوضع الشارع حیث قال لکن منع الانشاءات بمکان ان یثبت الکلام المعنی الحقیقی والمجازی الی آخرہ اقول فلا یلزم من ثبوت المعنی الحقیقی فیہا لقبریۃ شبوتہ فی جمیع صور ظہر والان ثبت العرفیۃ قال والا فقد نقل صاحب الکشف مع الجواب بوجہین اقول کلاہما اختیار للشق الاول ان استعمال ہذہ الصیغۃ غلب فی النذر المجرد فصار کالحقیقۃ الہجریۃ فلم تثبت بلاغیۃ وتقریر الثانی ما ہو المعنی المجازی ولا تتوقف علی الارادۃ لیس معنی مجازیا فان الشارع لم یجعل الیمین الا عند التقصد بخلاف سری الغریب فان الشرع جعل اعتاقا تقصدا ولم یقصد علی ان صاحب الکشف نقل الجواب الثانی بعقولہ والجواب الصحیح ان التحریم ثبت بموجب النذر الی آخرہا فاع لعل صحہ فسادا الاول انہ یقتضی ان یکون التحریم الی نیتہ فی شرعی الغرب لان غالب الاستعمال فی شرعی المجرد وہو خلاف الاجماع قال ومن ہذین الکلامین فی ہذا المقام آہ اقول انما سماہ بہذا لظہور ان العتق لیس بمقصود للغیر بعید الصیاغۃ قال والمراد بالنیۃ قصد الاطاعۃ والتقرب الی اللہ تعالی اقول فیہ بحث لان اہل الحدیث صرحوا بان النیۃ فی الحدیث محمول علی المعنی اللغوی لیتناول نظیفہ لما بعدہ وتقدیر لے من کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ علیہ السلام والی ونیا یصیبہا او امرأۃ یتزوجہا فانہ تفصیل لمجمل اہل یقال قال اما او لا فانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق اقول یعنی ان ثبوت الثواب اتفاقی لا یکفی فیما ہو المقصود وہو عموم المشترک بل لا بد ان یکون الثواب مرادا بالاتفاق لتتحقق عمومہ بمعنی ارادۃ المعنیۃ وہو ممنوع غایۃ عدم الثواب اتفاقا وہو لا یقتضی کونہ مرادا بالاتفاق قال واما ثانیا فلان عدم بقاء الاجماع علی العموم یشترک الالزام آہ اقول یعنی انکم وان اردتم حکما لکن لما لم تجدوا حکما بالثواب والعقاب لزم تخصیص الاعمال بالذکر قال بل ہو موضوع لاثر الشرعی ولازمہ اقول یرد بحث لان اذا کان موضوعا لذلک کان مشترکا لفظیا لان الصحۃ والفساد یعنی سقوط القضاء لازم لہ شرعا بخلاف الثواب والعقاب کما ہو مذہب اہل الحق قال والا لزم ان لا یکون علی ذلک فرق بینہما اقول قالوا الاباعث بان ہذا للفظ یوجب التفرقۃ والا لما شرط الدوام علی ہذا ولا یتصور بہا بقیت معلقۃ فیبقی الفاضی دفعا للظلم قال لہذا الصحیح شرعی الیہ وبتہ اقول یعنی لکونہ غیر ممنان للملک لصیح شرطہا حتی یملکہا بالشرع فلم یعلیل الملک للتحقق بخلاف نکاح المحارم حیث لا یصح اصلا ولا یترتب علیہ حکم قط فطعا قال اورد البیان فی نوع الاستعارۃ آہ اقول یعنی ان الکلام وان کان فی مطلق المجاز لکنہ اورد البیان فی قسم منہ للتمثیل والتوضیح لان الداعی تختص بذلک القسم لما فی المحسنات البدیعیۃ من المشابہۃ والمطابقۃ قیل بیان المحسنات البدیعیۃ ہہنا بالمطابقۃ والمقام لیس کما ینبغی لان کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی فی الدواعی اللفظیۃ وہو من المعنویۃ ولیس بشیء ان الدواعی اللفظیۃ تجوز ان تتناول المحسنات المعنویۃ فلک ان تلت وتحوز للاشہب او یہب حصل الطباق بحسب لفظ الاوہم ولو قلت قید الفات الطباق قال المصنف رحمہ اللہ تعالی فی قولنا لما کانت القرینۃ مذکورۃ اقول قولہ لما کانت القرینۃ المذکورۃ ارتفع الاخلال بالفہم رفع لقولہ بل المجاز بحال وقولہم ان کان المستعار منہ آہ رفع لقولہ کیف یکون دلالۃ اللفظ المجاز اوضح قال ان اراد بالمعنی ما یقصد باللفظ اقول یعنی قولہ فی الجواب اشہر المحسنات المنصفۃ بالمعنی المطلوب قال فیکون اخص مما ہو مصطلح النحاۃ اقول ما ہم یردون بہم الخبیس ایقال العلم قال لا یقال فیلزم تقدیم الفعل علی المسیح اقول ایراد علی الفہیم من قولہ تقدیم الفعل المحال لا یوجب ان تقدیر فی الکلام مستدرۃ یعنی ان المفہوم ملما سبق ان الاعمال اذا تعلقت فی الکلام یجب تقدیمہا علی بعض فیلزم منہ تقدیم الفعل علی المسیح فی قولہ الوضوء ایہما مستقلان وحاصل الجواب استقلالہما وتعددہما لان المسیح راجع الی الفعل فہو موجود فی الحقیقۃ قال ولا یخفی ضعف الوجہین اقول یعنی الجواب الثانی ضعیف الاول فلان کون الوظیفۃ فیکون الوظیفۃ المسیح حصتہ انقاط لا اسقاط یوجب اتحاد المسیح والفعل وارتفاع الاثنینیۃ بینہما وذلک ظاہر واما ضعف الثانی فی فلانہ لا یرفع السوال الوارد وعلی ما سبق قال والجواب القاطع لاصل السوال منع دلالۃ الفاء الجزائیۃ علی التراخی آہ اقول فیہ بحث اما فلان خارج عن قانون المناظرۃ لان ماصل السوال منع قولہ من سن طریق لیل وذکر الآیۃ بطریق السند واما ثانیا فلان اراد بکونہ من تراخی وجوب الاتصال فلیسیر لک مراد التفاصل لبعید یبدو والالزام مشترط بلزوم کما ہو مذہب مالک رحمہ اللہ تعالی فان حکم المعطوف علی ما دخول الفاء حکم المعطوف بہ بخلاف الاسلام حیث قال المعطوف بالفاء یتراخ عن المعطوف علیہ بزمان وان لطف وان اراد بہ عدم تحمل زمان طویل بینہما بحیث یعد تراخیا فی العرف الیفیا فالمنع مکابرۃ کیف وقد قال المصنف رحمہ اللہ تعالی فی الفار للمنقیب فلم یدخل فی الجزاء وقال فی الاسلام الاتری ان العرب تعمل الفاء فی الجزاء لمکانہ مشترب لا محالۃ فلیتامل قال واما الحمل فہو ان الاصلاف المذکور یعنی علی ان تعلیق الاجتہ بالشرط عنده علی سبیل التعاقب اقول لفظۃ عنده غیر واقعۃ موقعہ لان الامامین لا یجعل الفرد منہ الترتیب اللفظی وانما موقعہ بعد قولہ کذلک فی قولہ کان موقوعا بالفعل کذلک قال ومن التعنیۃ انما یتوہم ترادفا کان متصلا فلہذا لا یجیب فیہا اذا وقع الاعتاق او الاجازۃ متفرقا متراخیا صح سکوت اقول فیہ بحث لان المتبادر من قولہ متفرقا متراخیا صح سکوت ان لا یکون نفس السکوت فاصلا ولیس کذلک بل ہو فی شروح الجامع الکبیر وتلخیصہ ان فی صورۃ السکوت یبقی الاول والمصنف رحمہ اللہ تعالی اشار الی ہذا الوجہ بقولہ لان الاول لا یعمل فی حق المغرم علیہ لانی حق القبض للمتقی الثابت قال لا اعلم قولہ متصلا علی ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی لیعرف بالتامل اقول لا یبعد ان یکون ہذا العمل الشیء مقصورا قال واما الان عطف الجزء علی الاستاذ وہو الکسر شائع عند اختلاف الاعراض اقول فہا خالف لما ذکرہ فی بحث ہو بحیث فہم الکوکبل

قال انت خبير بان ليس الاستثناء حالة ذاتية للاتيان بالصوت قوله لم يقل ليس الامر الا الاشارة كما قال في الصلوة الحق عبده وصح ان الواو فيه للحال والجملة بعده حالية والمعنى ان الامر ما لاح بك بسبب تحصيل البشارة بالجنة من الصبر قال قلت لما جعل ضمير العدد للسكوت فلا وجه لتقدير الواو واذا قوله الا اشارة لعطف قوله الا اشارة على تقدير الواو وان سلمنا تقدير الواو لم يصح ما جعلوا في حكم المنقطع عما قبله لان استثناء اثبات الفكرة تباشر اكرامنا يترتب على حمل جهلي نهائي حكم المنقطع دون خصوص جهل ثم بمنزلة السكوت فلو عطف عليه يغتفر قال التعليل المذكور بخلاف الانشاء قوله لان حاصل الكلام المصنف رحمه الله تعالى ان الغرض لو كان الجواب الى الحكم فقط لزمه ان يكون في الانشاء ايضا كذلك لما مر من تحقق الحكم في الانشاء وهو يبطل الانشاء بالفعل تعاقد في الاجوبة ويجب بان حيث الى الحكم مطلقا دليل انه المحذور قال المصنف رحمه الله قوله لو الى آخره اقول هذا مدرك لكن لان الواو انما تكون للحال اذا لم تكن مذكورة بعد الا ولم يصح بحث انما سلمنا ان الانشاء لا تشمل الكلية بكلية تحمل الغلط والتدارك لا يجب ان يكون تداركا للكذب بل قد يكون تداركا للغلط دلنا استعمال الغير بلفظ الغلط مكان الكذب فقال فخر الاسلام بل انشاء الكفر ليس بكفر وهو تمويل على التدارك والابطال ان الغلط الانشائي اذا صح عنه ما يجاوز معنى بلفظ يقارنه في الوجود بقيد وجد المعنى لا يكون غير ابطاله بخلاف الاخبار كما مر فتدبر قال المصنف رحمه الله تعالى قيد بالمتصل لانه لو سكت ثم اقر بالقضاء اقول قال صاحب الكشف قالوا انما يصح الاستثناء اذا كان متصلا بالمستثنى منه ولا يصح اذا انفصل عنه بالسكوت وهذا يدل على ان الاستثناء المنفصل لا يصح وليس كذلك فانه يصح عند الشافعي رحمه الله وعندنا يصح ديانة لا قضاء حتى لو اقر في مجلس القضاء بشيء ثم قال بعد ساعة الا درهما او الا دينارا لا يصح عندنا ويصح عند الشافعي رحمه الله وهو قول زفر والحسن بن زياد وعيسى بن ابان وقال مالك يصح ما دام في مجلس القضاء لنا ان الاستثناء تكلم متصل بالمستثنى منه فيكون رجوعا عن الاقرار فلا يصح كما لو قال الا درهما في مجلس القضاء بخلاف ما لو سكت ثم استثنى لان السكوت قاطع للكلام عرفا وعادة فيكون الاستثناء كلاما مبتدأ ولهما

قال رعلی الوجہ الثانی لانسلم انہ قولہ وہذا لیس بغیرہ اقول اجیب بانہ مغیرۃ الثالث یتوقف علی عطفہ علی الثانی ممنوعا وفیہ النزاع فنفیہ مصادرۃ بخلاف الثانی فانہ معطوف علی الاول ومغیرۃ قطعا ولا یخفی خارج عن قانون التوجیہ بانہ المعترض یمنع عدم مغیرۃ الثالث ویبین التغییر وطریق استدلالی وہذا لایشتبہ علی اصاغر الصحابۃ فلا وجہ للمناقشۃ فیہ بہذا الاسلوب وقیل لایخفی ان ہذا ہو المنع مکابرۃ لانک اذا قلت جاءنی زید فقط اثبتت المجی لزید ثم قولک وعمرو لیس الاثبات مجیٔ زید علی حالہ بلا تفاوت ولا دخل لہ فی المقصود لان الکلام تام حسن بدونہ فیکون ذکرہ وضعا لکما واما قولہ فانہ اذا لم یکن ہذا التشریک کان لہ ان یختار الثانی وحدہ فارجع خارج عن ہذا الوجہ ولا اعتبار لمثل ہذہ التغییرات والالزم ان یکون مطلق غیر الزید لانک اذا قلت زید فلک ان تقول وعمرو ما فطفت الا بزید واذا صمت الیہ مطلق لیس لانک لک ولا یخفی ان ہذا ہو المکابرۃ فان المثال لایطابق الممثل للقطع بوجود التغییر فی الثانی دون الاول ان الثالث اذا لم یعطف بالواو کان التغییر بین الاول والثانی فاذا عطف الثالث علی الثانی کان التغییر بین الاول والاخیرین لامرۃ واما قولہ فانہ اذا لم یکن الی آخرہ فمما لایلتفت الیہ کما ذکرہ جار اللہ فی قولہ تعالی یوم یاتی بعض آیات ربک آہ کلامہ مہنا صریح فی ان مراد صاحب الکشاف ان اولی الآیۃ من سیاق النفی فکان الواجب ان یفید عموم النفی الا ان القرینۃ وہی لزوم التکرار دلت علی ان المراد نفی العموم وکلامہ فی شرح الکشاف صریح فی ان مرادہ ان اولیتہا لیست فی سیاق النفی بل دخلت فی التقدیر علی الفعل المنفی فتفید نفی العموم بصریحہ بلا احتیاج الی القرینۃ حیث قال الحاصل ان العموم انما یلزم لو عطف احد الامرین علی الآخر بالواو ثم سلط علیہ النفی مثل لم تکن آمنت وعملت لاذا عطف بالواو نفی امر علی نفی امر کما تقول لم تکن آمنت او لم تکن کسبت وہہنا قد تقدم الاول فلا یلزم استکراہ تعیین الثانی لتحصیل العموم انما ہو فی نفی عطف بالواو فی عطف النفی کقولہ او کسبت عطف علی آمنت باظر الی المطابرۃ انا فی التحقیق کسبت خیرا لم تکن المحذوف علی معنی لم تکن آمنت کسبت ہذا کلامہ مہناک والصواب ما قال ہنا اما اولا فلانہ عطف کسبت علی آمنت لانہ فی کون کسبت خیرا لم تکن المحذوف حتی یکون الاول بناء علی الظاہر والثانی بناء علی التحقیق فان کسبت مع کونہ خبرا لم تکن المحذوف معطوف علی آمنت لم تکن المقدر معطوف علی ما لم تکن المذکور عطف المفردات علی المفردات واما ثانیا فلان اولی مثل لم تکن منت ولم تکن کسبت ایضا یفید عموم النفی لان دخول الواو بین شیئا یجعلہما او احدہما موضوعا علی حدۃ کما تقول فی مجلس المجامع الکبیر جاءنی القوم والمراد دخل ہذہ الدار ولا ادخل ہذہ فدخل احدہما حنث والا فلا ولئن سلمنا ان الواو لا تدخل بین شیئا یجعلہما او احدہما موضوعا علی حدۃ کما مر بیانہ فالمراد ذکر ہما تخلص بالانتساب ونعم الافراد فی النفی ولیلۃ آتانا او کفر او آیۃ الکفیر قال علیہ قال والمعنی لا ادخل ہذہ الدار ولا ادخل تلک بالنصب کذلک اوجبتہ حتی آہ اقول قال صاحب الکشف وتبعہ الشارح قال اصحابنا اذا قال والمعنی لا ادخل ہذہ الدار ولا ادخل ہذہ الدار الآخری ان اولی ہذہ المسألۃ یعنی حتی فحنث بدخول الاولی اولا وان دخل الاخری اولا یحنث فی یمینہ لانہ لما لم یکن بین النفی والاثبات ازدواج لتعذر العطف والکلام یحمل الغایۃ لانہ تحریم فترکت الحقیقۃ وصارت علی الغایۃ مجازا کذا ذکر فی خاتمۃ شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفی والاثبات غیر مسلم عند النحاۃ فان لنفی یعطف بطف علی الاثبات وبالعکس یقال جاءنی زید ولما جاءنی عمرو ولا رایت عمر الکن رایت خبرا اقول فیہ بحث لان تعلیل تعذر العطف باختلاف الازدواج بین والاثبات لم نذکرہ فی شروح من شروح المشہورۃ فضلا عن خاتمۃ الشروح کیف وقد ذکرہ فی التحریر وشرح الہاشمی وغیرہما ہان اذا دخلت بین کلامین لیس بینہما ازدواج بان کان احدہما نفیا والآخر اثباتا فان صلح المذکور آخرا خاتمۃ للمذکور اولا حملت علیہما لمناسبۃ بین الخیر والغایۃ وکانت بمعنی حتی کما فی قولہ تعالی لیس لک من الامر شیٔ او یتوب علیہم او یعذبہم وان لم تصلح غایۃ حملت علی التخییر وہو الحقیقۃ من غیر ازدواج بینہما وانت خبیر بان ہذا الکلام بعد اذا وعدم تقبیل التعذر بما ذکرنا ہو المطوف اذا وتجویز العطف مع انتفاء الازدواج کما ہو خلاف نقل عنہم لان التخییر الذہنی ہو المعنی الحقیقی لا یکون الا فی العطف وقد قالوا بعد تسلیم ان الواو للجمع ان الصلح غایۃ حمل علی الغایۃ وہو التخییر من غیر ازدواج ہذا وقد وقع فی فصول البدائع فی تقدیر المسألۃ من الاول بالیقف انا ظر فیہ الامبغرۃ واخلال قال فدخول الجنۃ لا یصلح منتہی لہ اقول ای للاثبات بان ینقطع بدخولہا وہو باطل لان الاثبات علیہ ضرورۃ او تقوی کتخفیف الانتہاء وانقطاع قال وقد یقال ان المصدر ہہنا ای الایتان لا یحتمل الاستدامۃ اقول فیہ بحث لانہ یحتمل الاستدامۃ بتجدد الامثال وہذا قال وما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ اقرب قال وحال فجر الاسلام اذا اتاہا ظلم تیسر ثم تعسر من غیر تراخ فتدبر اقول قال فجر الاسلام واما انفا فانہ خانہ للوصل والتعقیب حتی ان المعطوف بہا یتراخی عن المعطوف علیہ بزمان وان لطف بذا موجب الذی وضع لظہران التراخی بمعنی تحمل زمان لطیف غیر منافٍ للتعقیب بل المنافی لہ التراخی بمعنی تحمل زمان طویل بحیث یعد فی العرف تراخیا وبہذا یظہر ان منشأ الا یراد المغلطۃ مما قصد فجر الاسلام وارد وان الجواب المذکورین لیس بصواب ہین فتدبر قال مع ان محمد بن الحسن ممن یوثق بہ فی اللغۃ اقول فیہ بحث لانہ یحتمل ان یکون تعرضہ لہ وایرادہ فی الجملۃ لشریعۃ لبیان الاحکام لما صدر عن العوام بناء علی ما تقرر عندہم ونظائرہ کثیرۃ ذکرہا فی الہدایۃ وغیرہ من مسائل العلاق وغیرہا قال ای طلب المعونۃ مشی علی شیٔ مثل بالقلم کتبت وبتوفیق اللہ تعالی صححت اقول طلب المعونۃ فی المثال ظاہرۃ وامافی الاول فعلی سبیل الشبہۃ والمجاز قال ظہران ما ذکرتہ فی الکشف من ان الفضل بینا والاول المصدر بمنزلۃ آہ اقول ہذا مخالف لما قال فی بحث الاقتضاء والعلی من قال ان المصدر فی لا اکل لیس بعام اذ لا دلالۃ فی الفعل علی الفرد بل علی حقیقۃ مع قطع النظر عن الزمان فلا یکون عاما فلا یقبل التخصیص بخلاف المصدر فی نحو لا اکل اکلا فانہ عام اتفاقا حیث قال وفیہ نظر فانہ المصدر للتاکید واتفاقہم علی تقوۃ الاول من غیر زیادۃ فحوہ ایضا لا یدل الا علی الماہیۃ وہذا صحیح بانہ لا یتمشی ولا یصح بخلاف لا یکون للنوع او للمرۃ ولہذا

ذکر فی الجامع الصغیر انہ لو قال ان خرجت فعبدی حر ونوی السفر خاصۃ صدق دیانۃ ووجہ بیانہ ذکر الفعل ذکر المصدر وہو منکرۃ فی موضع النفی فیعم ویقبل التخصیص قال واشار فی المبسوط الی الجواب آہ اقول یمکن ان یدفع بان اختلافہ علی تقدیر تسلیمہ انما ہو من ترک بعض المقدرات وہو البواء وذکر بعضہا وہو خروجا حتی ان اذا قدر بہذا الخروج الاخیر وجا بان اذن لک لا یتحقق احتمال اصلا بل الجواب انہم مرجوحا بانہ لا عبرۃ بکثرۃ الادلۃ قبل بقۃ تعاضی لو کان فی جانب آیۃ ونحو جانب آیتان او فی جانب حدیث واحد وفی آخر حدیثان لا یترک الآیۃ الواحدۃ ولا الحدیث الواحد لاحتمال تعارضت الآیتان بخلاف الحدیث قال قد ثبت بالسنۃ المشہورۃ آہ اقول ان قیل لا دلالۃ فی الحدیث علی الاستیعاب تعلقا بدلیل خاص بقولہ الوجہ والذراعین لانہا اسمان للمجموع فعلوم سلما علی الکل لزم ارادۃ البعض بطریق المجاز بلا قرینۃ قال وبان التیمم خلف الوضوء وجہ الاستیعاب اقول اعترض بان الخلف لا یلزم ان یکون علی ہیئۃ الاصل فان المسح علی الخف خلف عن الغسل والاستیعاب شرط فی الغسل ودون المسح وجوابہ یعلم من تقدیر مخلف الاسلام حیث قال وبدلالۃ الکتاب لانہ شرع خلفا عن الاصل وکل تخفیف یدل علی بقاء الباقی علی ما کان فانی معناہ ان التیمم شرع خلفا عن الوضوء واقیم المسح علی العضوین مقام غسل الاعضاء الاربعۃ فیکون تخفیفا وکل تخفیف یدل علی بقاء الباقی علی ما کان کصلاۃ المسافر فرد عدۃ الاداء وحد البعید وکان الاستیعاب فی الاصل شرطا فیبقی فی البدل کذلک بوجود التخفیف بخلاف مسح الخف فی الغسل اذ لا تخفیف فی ذلک مسح ان التخفیف مطلوب اعلم فاعلم المرتفقہ آخر ہذا المراح ص ان سوف یاتی کل ما تقدر ہا لا یخفی ان استعمال ہذا المراح ہہنا فی غایۃ اللطف ونہایۃ الحسن فان قولہ فاعلم المرتفقہ بیان سبب بحث علم العلم فی انظار ہو ایراد وشال الجملۃ المعترضۃ بالفاء نحو التحقیق لکلا یرد الاعتراض بعدم جوازہ الا عند اشتراط بالفاء قال ویخالف ہذا ما ذہب الیہ ابراہیم بن محمد رحمہما اللہ تعالی اقول یمکن دفع المخالفۃ بان کون الاصل عدم اقتضاء الاستیعاب لا ینافی الاستیعاب بعارض فان التفویض لما کان مما یتعدی الی نفسہ ویستوجب الترویۃ والتفکر من المفوض الیہا اقتضی مدۃ مدیدۃ فاذا التعلق بعدہ تمہد ودوۃ لا یرجع بعض اجزائہا علی بعض بالنظر الی التفویض اقتضی استیعابا بما بالضرورۃ سواء ذکرت کلمۃ فی اولا بخلاف طلاق فانہ لیس کذلک کما لا یخفی قال فان قیل القدرۃ ایضا شاملۃ جمیع الممکنات آہ اقول اذا قال انت طالق فی قدرۃ اللہ فنیہ روایتان بالاولی انہ یقع کما فی العلم ذکرہ فی الکافی والغایۃ انہ لا یقع کما فی الہدایۃ قال صاحب الہدایۃ فی شرح الزیادات اذا قال انت طالق فی مشیۃ اللہ تعالی او فی ارادۃ اللہ او فی رضاء اللہ او فی محبتہ اللہ او فی امر اللہ او فی اذن اللہ او فی حکمہ اللہ او فی قدرۃ اللہ لا یقع الطلاق اصلا الا فی علم اللہ تعالی فانہ یقع الطلاق فیہ فی الحال فان قلت فی الظرفیۃ تحقیقۃ الا اذا تعذر حملہا علی الظرفیۃ بانہ یصحت الافعال فیحمل علی التعلیل لمناسبۃ بینہما من حیث الاتصال والمقارنۃ غیر انہ انما یصح حملہا علی التعلیل اذا کان الفعل مما یصح وصفہ بالوجود وبضدہ لیکون فی معنی الشرط فیکون تعلیقا والحنفیۃ والارادۃ والرضاء والمحبۃ مما یصح وصفہ اللہ تعالی بہ وبضدہ فانہ یصح ان یقال شاء اللہ ولم یشأ کذا امکان اضافۃ الطلاق الیہا لتعلیقہا والتعلیق بہا بحقیقۃ الشرط الا یجاب فلکذا ہذا اما العلم فلا یصح وصفہ اللہ تعالی بضدہ لان علمہ محیط بجمیع الاشیاء فکان التعلیق بہ تحقیقا وتنجیزا فیقع الطلاق فی الحال اذ عرفت ہذا فاعلم ان القدرۃ یستعمل بازاء معنیین القدرۃ القدیمۃ وقد تاتہ بمعنی التقدیر وہذا اقرأ قولہ تعالی فقدرناہ فنعم القادرون بالتخفیف والتشدید وکذا قولہ تعالی قدرنا بہا من الغابرین والقدرۃ بالمعنی الاول لا یوصف الباری بضدہا وہو ظاہر وہو بالمعنی الثانی یوصف بہ وبضدہ فلا نظر الی المعنی الاول یکون التعلیق بہا تنجیزا کما لعلم فیقع الطلاق وہو وجہ الروایۃ وبالنظر الی المعنی الثانی یکون التعلیق بہا تعلیقا فلا یقع وجہ الروایۃ الثانیۃ بکذا یجب ان یعلم ہذا المقام حتی یتخلص من الشبہۃ قال وجہ ابہ ظاہر عند علماء اہل المعانی آہ اقول والجواب ظاہر اذا کان الاستدلال بمجرد استعمالہ فیما لیس بتعلیق بخلاف ما اذا قیل ان ادلی البیت قد جرت المضارع ودخل الفاء فی جوابہا وقد حملت علی امر متردد وہو اصابۃ الخصاصۃ فی البیت وہذہ علامۃ ان وخاصیتہا فیکون بمعنی ان کما ذہب الیہ شمس الائمۃ وسائر علماء الاصول وامارہ بیان القول بالتنزیل انما ہو عند عدم الحقیقۃ والاصل تحقق الحقیقۃ انما یکون اصلا اذا لم یستلزم خلاف الاصل کالاشتراک کما ثبت فی موضعہ ہہنا ان تحققت یلزم کثرۃ الاضمار بین الظرف والشرط الذی ہو معنی ان قال وتقال ان یقول انہ یکون معلقا وتنجزا لحکم المال وبدونہ آہ اقول یمکن ان یدفع بان المراد بالکیفیۃ کیفیۃ شرعیۃ یعنی الموقوف علی خطاب الشارع ولا کیفیۃ لہ بہذا المعنی فان کونہ معلقا وتنجزا علی مال وبدونہ الی غیر ذلک لا یتوقف علی خطاب الشارع بل العقل مستقل بہ کما بخلاف الرجعۃ والبینونۃ کونہ واحدا او اثنین وثلاثا فانہا امور لا یحال للعقل بدرکہ علی من لہ انصاف قال وتقلق فی انت طالق کیف شئت وبقی الکیفیۃ آہ اقول فیہ اشکال وہو ان کیف شئت قید لما قبلہ ومضمر لہ بلا مرتبۃ فکیف یعطی لما قبلہ حکم قبلہ ولعل سہو لسہ لما اختارہ الامام قال ولا یخفی ان فیہ ضرب تکلف اذ یقال ان یقول ان ارید ان مضمونا تا آہ اقول سلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الکنایۃ بایں عندنا وعند الشافعی لا یقع بہا الا بالنیۃ لانہا کنایات عن الطلاق فیکون الواقع بہا رجعیا کما فی الصریح لانہ الکنایۃ لا تفید الا البینونۃ والمکنی عنہ واجاب مشائخنا بما نقل لشارح رحمہ اللہ تعالی لکن یرد علیہ اعتراض بل الجواب انہا لیست کنایات عن الطلاق فان نسبۃ الکنایۃ الی الطلاق کتقریعہم کنایات الطلاق او الکنایات عن الطلاق مجازیۃ لانہا لیست بکنایۃ من صریح الطلاق بل عن الفرق بطریق الطلاق وان کانت تلک الالفاظ فی انفسہا کنایات حقیقۃ لاستئثار المراد بہا وہذا تامل فی مرقاۃ الوصول ونسبۃ الکنایۃ الی الطلاق مجازیۃ وان کانت الالفاظ کنایات حقیقۃ قال وفی الخص احتمال التخصیص والتاویل اقول ای احتمال التخصیص ان کان عاما واحتمال التاویل ان کان خاصا قولہ ای احدہما یعنی علی سبیل منع الخلو دون منع الجمع فان احتمال التاویل والتخصیص مما یجتمعان فی العام قولہ والا ای لم یفسر بما ذکر جاز احتمال التخصیص والتاویل معانی النص بشیء من الخاص فصار الخاص لا یحتمل التخصیص قال ویجیء من کلام المصنف ما یدل علی ہذا اقول ای علی کون الاقتضاء

حنفیہ حیث قال فی الاعتراض علی کلام المقوم المفسد قابل للنسخ والحکم غیر قابل لہ قال ای بصریح الوضوح دون الضمیر الحامد الی قولہ ... لان ... وضوح فوق وضوح اقول فیہ بحث لان الزیادۃ مما تفیدت بکون سوق الکلام لہ یستوی ذکرہ والسکوت عنہ والوضوح فالوجہ ان یقتصر علی الدلیل الثانی قال قولہ بان سبق الکلام رد علی ان زیادۃ الوضوح توجب ذلک اقول وجب بعض الاصولیین الی ان زیادۃ وضوح النص علی المظاہر یوجب الرجوع الیہ عند التعارض فالمعنی حینئذ لان المقوم کان قد اہمل حالۃ القوم الظاہر الی ہی کونہ مقطوعا بالسوق ولو قیل ابتداء جانبی المقوم کان انسب فیجلی المقوم ملکونہ مقصودا بالسوق ویعلمہم الی ان ازدیادہ علیہ بان یضم الیہ مثلی لم یعلم من الظاہر یمیل قطعی یتضم الیہ بحث بالسوق کما فرق بین البیع والربوا لم یعلم من ظاہر الکلام بل سیاقہ وہو قولہ تعالی ربکم بالنسیۃ قالوا انما البیع مثل الربوا بعد الوضوح ان الوضوح اثبات التفرق بینہما وان تقدیر الکلام وما فاصل احد البیع وحرم الربوا والمعنی تماثلان عدم تبادر ذلک بدون تلک القرینۃ فاختار المصنف الاول وان اختار صاحب الکشف الثانی قال ای بصیغۃ قطعا ویقینا اقول لا وجہ لذکر الیقین فی شرح قول المصنف رحمہ اللہ والکل موجب الحکم لان الظن والنص یفیدان القطع ودون الیقین وقد صرح بہ المصنف رحمہ اللہ فی آخر بحث المباحث لتحصیل التقسیم الرابع فتدبر قال والحق ان کلا من قید القطع والیقین یتطرق الی قولہ مما یعضدہ ودلیل اقول فیہ بحث لما سبق فی بحث الخاص لان الاحتمال اذا کان ناشیا عن الدلیل کانت الدلالۃ مظنیۃ فلا یکون اللفظ نصا وظاہرا والکلام قبیلہا بل الحق ان کلا منہا باق علی حالہ یفید القطع ودون یفید الظن سواء کان احتمال غیر المراد مما یعضدہ دلیل لا یفید القطع فتدبر قال ای المراد من اللفظ آہ اقول ارجع ضمیر قولہ واذا خفی الی المراد وضمیر بنفسہ الی اللفظ اشارت عند الاصولیین ان الخفی ما خفی مرادہ لعارض غیر الصیغۃ فتنبہ مقابلا یجب ان یکون المشکل ما خفی مرادہ لا لعارض بل لنفسہ ویدل علیہ ما ذکرہ من السوال والجواب فمن ارجع الضمیر الی المراد وفقد بعد عن المراد قال فان قیل معنی التامل یستدعی الشکل لا الخفی بعینہ اقول ذکر ان الصیغۃ المذکورۃ فی النہایۃ یدل علی الخفاء والمبالغۃ فی التعسیر مع ان خفاء المراد منہا لنفس الصیغۃ لا لعارض فعارضا من قبیل المشکل لا الخفی فلا حاجۃ الی ہذا السوال والجواب والاولی ان یقال ان الوجہ فی ذکر بل التحقیق الذی ذکرہ ان یقتبر المبالغۃ فی الصیغۃ وہم اشارتیہ حملوہا وان یعتبر ما یجب بہا بعضہم باعتبار الکل وبعضہم المختفیۃ او حملوہا عبارۃ انطاء ہر بن وجہ کما فی الوجوہ الاقت صا حرج فیہ لبعضہم باعتبار التکلیف وہم المالکیۃ حتی اوجبوہ الذلک تسامحا قال والتسمیۃ بالحروف المتقطعات آہ اقول فان الف مثلا لیس بحرف بل اسم موضوع لحرف اوسط من قال مثلا وکذا الام ہو موضوع لحرف آخر منہ مثلا الی غیر ذلک وانما قال بالحروف المتقطعات ولم یقل بالکلمات المتقطعات حتی لا یحتاج الی ہذا التکلیف لانہا المسطورۃ فی کتب القوم والمتعارف عندہم اخذ اسم قولہ علیہ السلام من قرا حرفا من کتاب اللہ فلہ حسنۃ والحسنۃ بعشر امثالہا لا اقول الم حرف الف حرف ولام حرف وہیم حرف قال والیضا حیل ان یکون یقولون حالا من المعطوف فقط ای الرموز لعدم الالتباس اقول لما کان القائل یوجب الوقف مستدلا بوجوہ آخر ایضا وہو انہ لو لم یوجب لعطف قولہ تعالی والراسخون علی اللہ فیکون یقولون آمنا حالا یمنع قائلین ذلک وہو غیر جائز لانہ اذا حال عن المجموع فیلزم ان یکون اللہ قائلا آمنا کالراسخین وہو ظاہر البطلان او عن الراسخین فقط فیلزم تخصیص المعطوف بالحال دون المعطوف علیہ وہو قاعدۃ العربیۃ اشار الشارح الی جوابہ باختیار الشق الثانی بناء علی ما تقرر فی قواعد العربیۃ ایضا من جواز تخصیص المعطوف بالحال حیث لا التباس کما فی قولہ تعالی ووہبنا لہ اسحق ویعقوب نافلۃ الی قولہ کان یعقوب نافلۃ منصورا ان ولد ابراہیم علیہ السلام انما یعقوب دون اسحق قال ترجمۃ ہذا البحث بالمسئلۃ لیست کما ینبغی والاشبہ انہ اعتراض آہ اقول فیہ بحث لان ہذا البحث من مسائل علم الکلام او تعلق تقریر فی کتبہ ان الدلائل القطعیۃ الیقینیۃ عند المعتزلۃ وجمہور الاشاعرۃ والحق انہا ظنیۃ تفید تقریر ان شاء اللہ تعالی فتقریر المحتمل یکون من المبادی الکلامیۃ لا الاصول الفقہ فینبغی ان یعد من مسائل الاصول کسائر مباحث الاہمال وکثیر من مسائل العربیۃ علی ما ذکر فی مختصر ابن الحاجب فحینئذ یعد ان یکون الاعتراض علی ما ذکر وجہا بعیدا بل الصواب ان یکون ما ذکرہ الشارح بقولہ والاشبہ آہ بیانا وجہ تقیب المعنی البحث الاول بہذہ المسئلۃ بنوع تغییر بان یقال انما یقال انما یقال انما کان الاعتراض علیہ مع الجواب والله اعلم بالصواب قال وفیہ نظر لانا نسلم انکار المشرکین آہ اقول فیہ انہ کما لا یمکن فی الخبر علی وجہین احدہما احتمالی لحکمہ ان لا یطابق الواقع اصلا فی الثانی لحکمہ ان لا یطابق کل من طرفیہ بغیر ما یاد یسندہ والواقع انما یدفع الاحتمال الاول دون الثانی فتدبر قال ای المراد من اللفظ آہ اقول ارجع ضمیر قولہ واذا خفی الی اللفظ اشارت الی ان الخفی ما خفی مرادہ لعارض غیر الصیغۃ فتنبہ مقابلا یجب ان یکون المشکل ما خفی مرادہ لا لعارض بل لنفسہ ویدل علیہ ما ذکر من السوال والجواب فمن ارجع الضمیر الی المراد وفقد بعد عن المراد قال فان قیل معنی التامل یستدعی الشکل لا الخفی بعینہ اقول ذکر ان الصیغۃ المذکورۃ فی النہایۃ یدل علی الخفاء والمبالغۃ فی التعسیر مع ان خفاء المراد منہا لنفس الصیغۃ لا لعارض فعارضا من قبیل المشکل لا الخفی فلا حاجۃ الی ہذا السوال والجواب والاولی ان یقال ان الوجہ فی ذکر بل التحقیق الذی ذکرہ ان یقتبر المبالغۃ فی الصیغۃ وہم اشارتیہ حملوہا وان یعتبر ما یجب بہا بعضہم باعتبار الکل وبعضہم المختفیۃ او حملوہا عبارۃ انطاء ہر بن وجہ کما فی الوجوہ الاقت صا حرج فیہ لبعضہم باعتبار التکلیف وہم المالکیۃ حتی اوجبوہ الذلک تسامحا قال والتسمیۃ بالحروف المتقطعات آہ اقول فان الف مثلا لیس بحرف بل اسم موضوع لحرف اوسط من قال مثلا وکذا الام ہو موضوع لحرف آخر منہ مثلا الی غیر ذلک وانما قال بالحروف المتقطعات ولم یقل بالکلمات المتقطعات حتی لا یحتاج الی ہذا التکلیف لانہا المسطورۃ فی کتب القوم والمتعارف عندہم اخذ اسم قولہ علیہ السلام من قرا حرفا من کتاب اللہ فلہ حسنۃ والحسنۃ بعشر امثالہا لا اقول الم حرف الف حرف ولام حرف وہیم حرف قال والیضا حیل ان یکون یقولون حالا من المعطوف فقط ای الرموز لعدم الالتباس اقول لما کان القائل یوجب الوقف مستدلا بوجوہ آخر ایضا وہو انہ لو لم یوجب لعطف قولہ تعالی والراسخون علی اللہ فیکون یقولون آمنا حالا یمنع قائلین ذلک وہو غیر جائز لانہ اذا حال عن المجموع فیلزم ان یکون اللہ قائلا آمنا کالراسخین وہو ظاہر البطلان او عن الراسخین فقط فیلزم تخصیص المعطوف بالحال دون المعطوف علیہ وہو قاعدۃ العربیۃ اشار الشارح الی جوابہ باختیار الشق الثانی بناء علی ما تقرر فی قواعد العربیۃ ایضا من جواز تخصیص المعطوف بالحال حیث لا التباس کما فی قولہ تعالی ووہبنا لہ اسحق ویعقوب نافلۃ الی قولہ کان یعقوب نافلۃ منصورا ان ولد ابراہیم علیہ السلام انما یعقوب دون اسحق قال ترجمۃ ہذا البحث بالمسئلۃ لیست کما ینبغی والاشبہ انہ اعتراض آہ اقول فیہ بحث لان ہذا البحث من مسائل علم الکلام او تعلق تقریر فی کتبہ ان الدلائل القطعیۃ الیقینیۃ عند المعتزلۃ وجمہور الاشاعرۃ والحق انہا ظنیۃ تفید تقریر ان شاء اللہ تعالی فتقریر المحتمل یکون من المبادی الکلامیۃ لا الاصول الفقہ فینبغی ان یعد من مسائل الاصول کسائر مباحث الاہمال وکثیر من مسائل العربیۃ علی ما ذکر فی مختصر ابن الحاجب فحینئذ یعد ان یکون الاعتراض علی ما ذکر وجہا بعیدا بل الصواب ان یکون ما ذکرہ الشارح بقولہ والاشبہ آہ بیانا وجہ تقیب المعنی البحث الاول بہذہ المسئلۃ بنوع تغییر بان

معتقا اقول علیہ السلام اعتق رقبۃ فقال لا املک الا رقبتی ہذہ فقال علیہ السلام صم شہرین متتابعین فقال ہل جامعی الا من المصوم فقال علیہ الصلوٰۃ والسلام
اعلم شیئین سکینا فقال لا احد غارا وبمعنی انظر حتی قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اعتق رقبۃ صم شہرین متتابعین اعلم شیئین سکینا یا اصلہ سکتک حرکۃ المصوم بمنزلۃ
افساد المصوم بالجماع وقولہ کوجوب الکفارۃ آہ مثال لاثبات بدلالۃ النص خان علیہ وجوب الکفارۃ فی الجماع لما کانت عند المتک وجدت فی الاکل والشرب
حکمنا بوجوبہا لہما ولما لم یظہر ہذا عند الشافعی لم یحکم بہ واجیب عنہ بان کون العلۃ بحیث لا یفہم کثیر ممن وکر ان یحکم فی المنطوق لاجلہا مفہوم قول علیہ السلام صم
یثبت الحکم بہا فی غیر المنطوق مثلا معنی الجنایۃ فی تعتہ الاعراب مفہوم بلا اشتباہ وانما الاشتباہ فی ان تعلق الحکم ای وجوب الکفارۃ بنفس الجنایۃ علی الصوم
بالجنایۃ المقیدۃ بالوقاع اقول فیہ بحث لان الاشتباہ فی غیر المنطوق انما ینشأ من الاشتباہ فی المنطوق فان وجوب الکفارۃ علی الاعرابی ان الامر ہنا ای ان
کان للوجوب اقسام الصوم لزم وجوبہا فی الاکل والشرب وان کان لافسادہ بالوقاع لم یجب فقد بر قال والحدیث اللواطۃ اقول ای کوجوب الحد فی اللواطۃ
عند الامامین رحمہما اللہ تعالیٰ حکم شافعی معنی الزنا لانہا تقضاہا الشہوۃ فی محل محرم شہی دون الامام لانہا لیس فی معناہ اذ لیس فیہ ایلاج فلا مناسبۃ
بل قیدہ بالاحراق بالنار فی روایۃ وہدم الجدار فی روایۃ وتشبیہ من مکان حالی باتباع الاجماع لسلکہ روایۃ رضی اللہ عنہ عن ابیہ عن ناقلا قال کالغزالو
الاب بالاتفاق اقول خان قولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن اشارۃ الی الفقراء والاب یتحمل نفقۃ الولد لان الشرع اوجب النفقۃ علی الاب
بناء علی بنوۃ النسبۃ ای کون الولد منسوبا الیہ ولا یخفی ان کون الولد منسوبا الیہ بنوۃ النسبۃ فلکہ ذلک فی حکمہا بترکۃ النفقۃ الاب بحیث یجب علی المولی بلا شرکۃ احد فیہا حتی لو کان
بنسبۃ الملک الیہ اقول یؤید ہذا المعنی تقدیم قولہ وعلی المولود لہ فانہ فی المقام المخاطب الیہ فتخصیص فیہ قال وبہ استشہد اجراء الصناع مجری الفقراء اقول
خان فی قولہ تعالیٰ ارضعن لکم فاتوہن اجورہن بالمعروف واشارۃ الی ان اجرۃ الرضاع اذا کانت طعاما وکسوۃ لا یحتاج الی بیان التقدیر بالکیل
والوزن فانہ تعالیٰ اوجب اجرۃ الرضاع مع الجہالۃ بدلیل انہ قال بالمعروف وانما یقال ہذا فیما اذا کان مجہولۃ الصفۃ والتقدیر کما قال صلی اللہ علیہ وسلم
عند خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک وولدک بالمعروف تعالیٰ ولنا ان المعنی اقل مدۃ اکمل اہ اقول فان فی قولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا
او قولہ وفصالہ فی عامین اشارۃ الی اقل مدۃ الحمل ستۃ اشہر لانہا الباقیۃ من العامین قال وتحقیق ذلک آہ اقول یرد بان المصنف جرد الشرط
الاصطلاحین وبنا کلامہ علی اصطلاح المحققین قال نفی اطلاق الفقراء علیہم مع کونہم ذوی دیار واموال بلہ اشارۃ الی زوال ملکہم اہ اقول فیہ
بحث لان زوال الملک انما ہو بقولہ تعالیٰ اخرجہم من دیارہم واموالہم والمفہوم من الفقراء ہو عدم ملکہم دیانۃ یزیادۃ تحقیق ان شاء اللہ تعالیٰ
قال وفیہ نظر لان الثابت بالاشارۃ آہ اقول تحقیق المقام ان زوال ملکہم ثابت بالاشارۃ ولکن لا باشارۃ قولہ تعالیٰ للفقراء بل باشارۃ قولہ تعالیٰ اخرجوا
من دیارہم واموالہم فان زوال ملکہم عن اموالہم ومن کان مالہ لا ملک لہ بقیاسہ لکنہ لیس کذلک فیکون بشیر الی ذلک ثم قد یتم الکلام الا بآخرہ وکان الصلحۃ
مناسب ان یصلہ قبل لکم اعتبروا ولا تزال لکم فخر علیہ الفقراء وہو شبیہ الی عدم ملکہم فنظر ان الثابت بالاشارۃ لازم مشاخر بحسب مدلول الکلام فلیتامل
قال علی ہذا لم یقل اجزاء اللہ تعالیٰ بالصیام صدقۃ الفطر آہ اقول الجواب عن الاول انا لا نم انہ اہم لکن لا نسلم ان یوجد الامساک الذی ہو الصوم الشرعی بعد جزء من اجزاء من الفجر
فاخر الرکن یقتضی کلمۃ ثم ولکن لا یکون الامساک صوما شرعیا بدون النیۃ فما یوجد منہا فی اول جزء من اجزاء الفجر یقتضی بان یتصل الی اللیل ویجعل
ذلک الآن او یقارن اکثر اجزاء ہا ویقام الاکثر مقام الکل فتہ بر قال بخلاف حدیث العسیف اقول العسیف الاجیر وہو ذی عن ابی ہریرۃ وزید بن خالد
ان رجلین اختصما الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعالیٰ احدہما اقض بیننا بکتاب اللہ تعالیٰ وقال الآخر اجل یا رسول اللہ فاقض بیننا بکتاب اللہ وذن
لی ان اتکلم فقال ان ابنی کان عسیفا علی ہذا فزنی بامرأتہ فاخبروني ان علی ابنی الرجم فافتدیت منہ بمائۃ شاۃ وجاریۃ لی ثم انی سألت اہل العلم فاخبروني
ان علی ابنی جلد مائۃ وتغریب عام وان الرجم علی امرأتہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاقضین بینکما بکتاب اللہ تعالیٰ اما غنمک وجاریتک
فرد علیک واما ابنک فعلیہ جلد مائۃ وتغریب عام واما انت یا انیس فاغد علی امرأۃ ہذا فان اعترفت فارجمہا فاعترفت فرجمہا قال والحدیث المجلود بالصحۃ
یکون صغیرۃ آہ اقول یرد علیہ انہ اذا کان صغیرۃ لم یصح المتقدمۃ الی الکفارۃ لانا نزول بالصلوٰۃ تخمس والجمعۃ وصوم رمضان وسیاتی قال فخص من
البعض کالمشرک بالید بدلیل القطع ہو الکتاب والاجماع اقول ارادہ بالکتاب قولہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویہما بحث آتا ہ لافان الشرک امر
مخصص اذا لم یتناول الا حسنات للایمان وانا ثانیا فلان المخصص الاول یجب ان یکون موصولا لیصح تخصیص بخبر الواحد والقیاس کما سبق حتی لو کان المخصص
الاول متراخیا لا یعد فی العرف بل ناسخا وظاہر ان الآیتین المتراخیتین وان الاجماع متراخ عن الآیۃ المذکورۃ لانہ لا یکون الا بعد الرسول علیہ الصلوٰۃ
والسلام ویمکن ان یجاب عن الکتاب بما سبق ان التاخیر انما یحمل حمل علی المقارنۃ فقد بر قال وفیہ نظر لان المصدر ہہنا لتاکید اقول جوابا انا
سلمنا ان المصدر موضوع للجنس لکنہ یحتمل غیرہ حتی انہ یرجع الیہ بالدلیل کالاستثناء ونحوہ کما فی قولہ تعالیٰ ان نظن الا ظنا فلو حمل العموم لما صح
الاستثناء وہذا ہو المحمل الذی ذکرہ فی الجامع فانکان مصداقہ من لزوا دیانۃ ولما کان خلاف الظاہر لم یصدق قضاء فذکر المصدر ہہنا دلیل علی العموم
کالاستثناء شہ والحاصل ان المصدر المذکور ہہنا سیاتی فی النفی یفید العموم قطعا فاذا کان تاکید المصدر المنصب علی ایضا علی العموم والتاکید مستفاد

حمل المطلق علی العموم ابتداء بلا قرینۃ فقضاء وہو باطل فقد یرد ہذا بالتحقیق لمذہبنا لانا قال فی فصول البدائع ان لا اکل وان اکلت لمنع نفس الحقیقۃ فلا تحتمل اثبات بعض افرادہا فافہم وبالمباحثۃ علیہ توقف ما ذکروہ من ان حکم مقتضی ما لا یحتمل الا ان لا اکل شیئا ولا اکل کلا او قد تصدیہ عدم التعیین لما ہو متعین عندہ للحکم فافہم وقد یجاب بانہ نقد تعین احد محتملاتہ ولغیرہ الفرق بین قرأۃ لا یریب فیہ بالفتح والرفع علی ما علم ضمنا من الفرق الواضح بین الجنس السابب للظرف والمنتشر فضلا وبین القرأۃ المفیدۃ بالابہام وقد ذکرنا لا انتفاء فسادہ ما ذکر یدفع الجامع ویضا لا وجہ للتنکیر بالاقرأتین لان عدم احتمال التخصیص فی قرأۃ لکون اللفظ نصا فی العموم والاستغراق وعدم احتمالہ فی الفعل المنفی لانتفاء المعلوم الاستغراق فکم بینہما قال وفیہ نظر للقطع بانہ لا یقصد بہذہ الصیغ اہ اقول فیہ بحث لان قصد نفی جہۃ الاخباریۃ اللغویۃ کما یفصحہ شراح المنہاج وغیرہ لا یفید عدم قصد نفی الحقیقۃ بالکلیۃ کما لا یخفی علی من لہ ادنی تتبع فی کلمات الائمۃ وبہذا اندفع الاعتراض الذی ذکرہ الشارح المحقق ایضا قال وقد یجاب بان ہذا الجواب انما یتم لو کان عبارۃ عما علم فی ضمن الجواب الاول من کون الطلاق اثلاثا بمنزلۃ ثلاث مرتبۃ قابل للرجوع ثانیا بالاقتضاء او بضم البہ بانک ما ذکرت فی الجواب الاول فان اردت الاول لم یحصل المقصود وہو دفع المعارضۃ فلا یکون جوابا وان اردت الثانی لم یکن مبینا ویرد علی الاول یرد ما یرد علی الثانی وہو ظاہر فلیتامل قال فالصحیح ان الخصوص بالوسط اقول لیس ہذا الجواب بالوصف انسب العمومی بل التردد فی ذلک بحیث یفید تقلیل الاشتراک سواء کان فتحا مع بالتخویف او الوعید من الشرع بعد ما علم ان الشرع ذکرہ لغرض ما فی ضمن ما ذکرہ وفی مناسبۃ التنوین لذکرہ وظائف الاذہان والامکان فان الخصوص بالکون فی مکان او زمان موصوف بالاستقرار فیہما والارادۃ والتخصیص یتعلق بالشیء الذی یصلح للتخصیص بل الصحیح ہو تقلیل الاشتراک علی ما ذکرہ الشارح لکن المذکور من تقریر المحققین من شراح مختصر ابن الحاجب ان الامر بہ التخصیص بالاثبات والمذکور قال الاولی ان تقلیق الحکم بالمشتق او اقول لم یتعرض لجواب المصنف وان رددہ ایضا کما سیاتی قال لکن تلوح الاولویۃ او المساواۃ اقول وان سلم ذلک فہو فی المفہوم للاتفاقیۃ لیس موجبا لتخصیص اقول لان مرجبہ ان یکون سببا بامتناع الثانیات لصفۃ وظاہر ان علۃ ہی لیس کذلک بل ہو امر استلزم علۃ بعد الثانیات بالصفۃ قال ذکر صاحب الکشاف ان معنی السیاوۃ فی الارض او اقول مرادہ ان النکرۃ فی سیاق النفی تفید العموم لکن یجوز ان یراد ہہنا ہو واب ارض واحدۃ ویکون ہو واحد فیکون استثناء اتحادیا فافہم ثم ذکر فی وصف بنسبۃ الی جمیع ذوات الارضین السبع وجمیع علیہ الآفاق فعلی الاول یدل علی الاستغراق التحقیقی فیفید زیادۃ التعمیم الاحاطۃ قال یعنی ہم الجنس حاصل لبنی الجہۃ الوحدۃ اہ اقول فیہ بحث لان الفرد لیس بمقبل ہہنا اصلا لما تقرر ان انکرۃ فی سیاق النفی مع ضمن الاستغراقیۃ تفید النفی لا التقبل الفرد تکلیف یدفع حمل کلام صاحب المفتاح علیہ والعجب انہ یحمل الوصف علی رفع احتمال الفرد ویستبعد حمل العام ایاہ علی رفع احتمال التخصیص المطلق مع انہ اصل کلام الکشاف کما عرفت والتحقیق ان مراد الفریقین واحد فان مراد صاحب المفتاح لیس من حیث ہو قابل بما من شانہ التخصیص بل من حیث وجوب الاخراج بالتخصیص بعضہا فافہم قال فالاستغراق ہنا بالنظر الی رفع توہم الاستغراق العرفی کما ذہب الیہ صاحب الکشاف قلت قال ذکرہ فی اصول ابن الحاجب الی قولہ لا یقتضی تخصیصہ بالذکر اقول فیہ بحث لان عدم عدم الشیء لا یوجب الوجود والسیاوۃ مما یقتضی تخصیصہ بالذکر وعدم اقتضاء ان یکون عدم الشیء ہو وجود ما یقتضی التخصیص وقد صرح آنفا بانہ لیس موجبا لہ اللہم الا ان یحمل الاشارۃ فی قولہ او غیر ذلک راجعۃ الی قولہ ولا خروج مخرج الاغلب وما بعدہ یحمل قولہ لا یقتضی تخصیصہ بالذکر قرینۃ علیہ قولہ ولا خروج مخرج الاغلب کما فی قولہ وربائبکم فی حجورکم فان الغالب کون الربائب فی الحجور ومن شائعین ذلک فتقیید بہ لذلک لا لان حکم الاجانب لیس فی الحجر بخلافہ قولہ ولا السوال ولا حاجۃ الی ان لا یکون ذکر الوصف لسوال سائل من المذکور ولا حاجۃ الی مخاصمۃ بالذکر ونسل ان ہذا لیس فی صنع المحترز السائرۃ ذکرہ فیقال فی المحترز السائرۃ ذکرہ او یکون الغرض بیان ذلک لمن لہ السائرۃ دون المعاونۃ تولہ لا لاعتقاد جہالۃ ذہب جمہور شراح مختصر ابن الحاجب الی اعتبار الجہالۃ بحانب بان یکون الحکم بالسکوت عنہ معللا بالجہالۃ وفی الذکر یحمل لا یحتاج الی البیان وتفہیم الفہم حیث قال او لعلم المتکلم بان السامع یحمل بہ الحکم المنوط بہ اعتبارہ المتوقف علیہ جانب المتکلم ازالۃ اختصاص المفہوم بکلام الشارع حتی یمتنع ذلک فیہ قولہ او خوف منع المتکلم من ذکرہ حال السکوت عنہ کما لو خاف ضرر او نفع یجوز کما اذا قتل عمدا من ترک الصلوۃ المفروضۃ فی اول الوقت یجب ترک الصلوۃ فی اول الوقت قال لما عرفت اقول اراد بہ قولہ ذلک بان یکون المشی مما یطلع علی حالۃ تلک الصفۃ وعلی غیرہ فیقید بالوصف آہ قال وہذا انما یتم لو لا نزاع فی ان المفہوم یفہم قال قیل بل اصرح لا وفی انی فی وفی الا فی وفی الا فی ولیس مشی لان منشاہ عدم تتبع کتبہم قال وفیہ نظر لان عدم الاتصال غالبا لا یفہم فیہ اقول یعنی ان الاتصال لیس بمقبل یتابع صلاحیۃ التخصیص بہ فالصواب ما ذکرہ بقولہ وعندنا ہو عدم اصلی الحکم شرعی فلا یصلح للتعمیم قال

التحقیق فی الجملۃ الشرطیۃ آہ اقول اعترض علیہ الفاضل الشریف فی حواشی المطول وقد اوردنا جمیعا عنہ ثم ما لا مزید علیہ فلیحرر قولہ ثم قال فان قیل الخ یعنی ان التعلیق بالشرط آہ اقول یعنی ان تجویز الشافعی تعلیل الکفارۃ بالمالیۃ قبل البحث لیس مما تحقق فیہ او فلا یتم الا بالشرط فیہ فلم یصح قولہ بناء علی ہذا الاصل والتقدیر الذی ذکرہ ہہنا ہو الجواب الثانی مناسب لمذہب الشافعی والمناسب لہذہ البناء ما ذکرہ صاحب الکشف لان التقدیر ان جنس تعلل المعاصی عشرۃ مساکین بالکفارۃ والملاحظۃ مشترکۃ بینہا وبین المقدر فیرد ما یرد الی ان سبب الکفارۃ حقیقۃ ہو الحنث کما ان دخول الدار شرط الکفارۃ فی مباشر التعلیقات قال بخلاف ما لو علق بالاصل یعنی بالحنث قولہ ہو تعلیق الکفارۃ آہ اقول الاضافۃ بفلان صحیح عبارۃ وہو المصنف رحمہ اللہ وضمیر ولکلامہ عبارۃ ایضا سبق ذکرہ فی فروع ہذا الاصل وما عدم تعلقہ لتوقف فی سببیۃ الحلف للکفارۃ حتی یتعلق بہ بل ہذا الاصل علی انہ الموافق للنص فانہ یقال اضافۃ الکفارۃ الی الیمین یقتضی عرفا سببیۃ ذلک کفارۃ واما حکم الشرع فالکفارۃ بالیمین والاضافۃ لیس سببیۃ قال والحاصل ان الذی ذکرہ فی اصول الشافعیۃ ان الفصل الواجب ہو الفصل الذی یتحقق بہ الفرق بین الفصل الموجب وبین الفصل الواجب فی الواجب الید فی ملطقا والآخر الذی یفرق بینہا فی الحالی واعترض الشارح علی الاول بانہ علی الاطلاق غیر صحیح فانہ یفرق بینہا اذا لم یکن الافتراق کما فی صلوۃ الناسی وقد لا یفرق اذا لم یکن کما فی الکفارۃ البدنیۃ وہی کما مر فی ضمن ما قبل ایراد المصنف رحمہ اللہ علی ما قبلہ وہو علی الشارح ان یجوز تقدیم الکفارۃ البدنیۃ قبل ان یحنث وہو خلاف مذہب الشافعی فان منشأ وانفکاکہ عن کلمۃ قد فی قد تفصیل والتقریر علی الثانی بانہ یقتضی تعلق الوجوب بنفس المال وان لم یتحقق فرق بین نفس الوجوب وبین وجوب الادا وہو لا یطابق اصولہم وانما یعنی بقولہ وانما یتعلق وجوب نفس المال الی آخرہ قولہ قال وتقابل ان یقول علی الاول آہ اقول علم ان مراد مشائخنا بنفی سببیۃ الیمین للکفارۃ لیس نفی السببیۃ مطلقا بل بمعنی اقتضاء الیمین لہا الکفارۃ وترتب الکفارۃ علیہ بکون الحنث شرطا محضا بمعنی ان یکون مراد المصنف رحمہ اللہ بقولہ ان الیمین لما یعمل الحنث وفوات البر بطریق الانقلاب فان الیمین کانت سببا للبر فلما عمل الحنث صار کالمنکر ان الیمین سبب للکفارۃ فکما انقلبت سببیۃ الیمین عن البر الی الکفارۃ والکفارۃ مضافۃ الی تلک الیمین قبل الحنث وتابعا لما نقل عن الاسبیجابی من ان الیمین فیما مضی سبب لایجاب الکفارۃ ولکن خلفا لمن یکون الکفارۃ خلفا لمن یکون الکفارۃ خلفا عن الیمین قبل الحنث وتابعا لما نقل عن الاسبیجابی من ان الیمین فیما مضی سبب لایجاب الکفارۃ ولکن

فولا عموم للمشترک ولو فی صورۃ النفی فتدبر **قال** اقول اشارۃ الی وقوف الترادف **قال** ابطل دلیل التوقف بانہ منقوض بالنہی فانہ ایضا یستعمل للمعان **آه اقول** فیہ بحث لان عبارۃ المنتہی ہکذا الوجہ فی النہی لان استعمالہ فی معان ولان النہی علف علی قولہ ولان النہی معان فیکون ان دلیلین مشی واحد ثم لا یخفی ان ہذہ الشرطیۃ قیاس استثنائی یستثنی منہ نقیض الثانی فذکرت علی سبیل المعارضۃ وقولہ لاستعمالہ فی بیان ملازمۃ وقولہ فلا یبقی الفرق بین افعل ولا تفعل بیان بطلان الثانی فکانہ قال لاوجہ لاقول بالتوقف فی الامر کما ہو مدعی من یشیر بقولہ فلا وجہ الخ الی ہذا الدلیل فلا یرد ما قالہ المدقق من ان علۃ التوقف فی الامر ان کان استعمالہ فی معان نہی لیعینا موجودۃ فی النہی والثانی ان النہی صورۃ امرا بالانتہاء منتفی فیکون حکمہ ایضا لان العبرۃ بالمعانی لا الصورۃ وانما بطلان الثانی لما تقدم من ان بین افعل ولا تفعل وجوہا یبطل البطلان فظہر ان حل الشارح قوال المصنف رحمہ اللہ تعالی لو وجب التوقف بہنا لوجب فی النہی لاستعمالہ فی معان علی النقض الدلیل وحملہ قولہ لان النہی امرا بالانتہاء علی المعارضۃ وہو امرا ای قولہ علف علی قولہ لاستعمالہ فی معان مما لا ینبغی ان یصدر عن مثلہ فانت بل **قال** وہو ممنوع **اقول** ای کون امر فی الآیۃ عاما ممنوع بل ہو مطلق لما یتناول الابعض الاوامر ولانزاع فی کون بعضہا للوجوب **قال** بقرینۃ السیاق **اقول** یعنی قولہ تعالی ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم **قال** وامر مصدر مضاف عن غیر اللہ لا علی معہود **آه اقول** ہو بالجر علی الحکایۃ ای ہذا اللفظ الواقع فی الآیۃ عام لاطلاق لما تقرر فی موضعہ ان المصدر المضاف الی المعرفۃ طلب دلیل علی معہود من صیغ العموم ہذا جواب عن قولہ وہو ممنوع بل ہو مطلق **قال** علی تقدیر کونہ مطلقا فتم المطلوب **اقول** فانک قد عرفت ان الکلام ہہنا فی صیغۃ لافعل لا فی مطلق الامر المذکور فی الآیۃ ہہنا وان صیغۃ ما لم یصع العموم او تقبل کلمۃ صیغۃ امر للوجوب بل یجب تخصیصہ بالمطلق عن القرینۃ فحینئذ یکفی فی الاستدلال ذکر امر مطلق لا عام فاندفع ما قیل ان قولہ وامر مصدر مضاف آه اردنا قبل علی ان موجب الامر الذی ہو المصدر ہو الوجوب الامر الذی ہو صیغۃ افعل وہل النزاع ہذا ودون ذلک خرط القتاد کما قیل ان قولہ وعلی تقدیر کونہ آه لا ینتج المطلوب بالمعنی المطلق المذکور فی المدعی من معنی المطلق المذکور فی الدلیل فتدبر فانہ قد یستقم **قال** بل ہو دال وتوجہ الامر بالنکرۃ فی سیاق الشرط **اقول** فیہ بحث لان النکرۃ لا تعم فی سیاق الشرط ای ان کان بل اذا کان فیہ معنی النفی مثل ان ضربت رجلا فاکرم رجلا فانہ فی معنی لا اضرب رجلا وقد سبق تحقیقہ فی بحث الفاظ العموم حتی قال الشارح ثمہ ابعد بتقریر الکلام فظہر ان عموم النکرۃ فی موضع الشرط لیس لاجل عموم النکرۃ حتی یرد علیہ ما یرد بل لاجل ان قولہ ہہنا وہذا اولی من القول بتوجہ فی سیاق النفی لیس بسدید فان من یجوز ان اتصال لا حاجۃ الی اثبات عموم لما سبق انفا ان المطلوب یثبت علی تقدیر کونہ مطلقا وقد سلمت فالعموم مستفاد من توجہ فی سیاق النفی سمعنی فان المعنی علی ما ذکرہ لنفسہ لا صح لہم ان یختاروا من امرہا شیا ویجعلوا من ترکہ بل یجب علیہم المطاوعۃ وجعل شیئا شیئا ہم تبعا لاختیارہم فی جمیع اوامرہا والعجب انہ بعد ما قرر ہذا المعنی کیف انکر استفادۃ عموم الامر من توجہ فی سیاق النفی فتدبر **قال** احدہما ان القضاء ہہنا بمعنی الحکم الی قولہ ای حکم **اقول** فیہ بحث لان کون بمعنی الحکم لتعدی بالباء فلیراجع ہذا فی قولہ امر بسیاتی وخلاف الاصل **قال** لانہ لو اراد فعل فعلا فلا معنی لنفی خیرۃ المؤمنین فیہ **اقول** ان قیل اذا اراد یفعل یتعلق بالمؤمنین کان لہ معنی صحیح وہہنا کذلک فان اہل اللغۃ قالوا والامر ہو خطبۃ بنیت لزید من جارتہ فہا نحن اولیت فی اشتاع بنیت من تزویج نہ بعد ان خطبہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لزیدۃ فلما انہ خطبۃ لا یکون الا بالقول فلا یکون فعلا وہو ظاہر **قال** فیستقیم بالنظر الی احد قسمتہ **قال** وعلی تقدیر ان یکون الامر بمعنی الحکم فلا یصح نفی الخیرۃ عن الاطلاق **آه اقول** فلیبحث لانہ انما یصح اذا اراد بہ بالقضاء الحکم مطلقا ولیس کذلک لانہ لما سبق یعنی اتمام الشیء قولا والاتمام لا یکون الا بامر الحکم الحاکم وہو الاحکام یوید ہ ما قال الآمدی المراد من قولہ تقضی الزم کما سیاتی **قال** وعلی تقدیر ان یکون الحکم بمعنی الموجب لنفی الخیرۃ ثبت المدعی **آه اقول** فیہ بحث لان المدعی ثبت لکن لا بالطریق الذی ذکرہ بل یکون المراد بالامر القول فیصیر من قبیل عام مردود اولہ جمہور الآمدی فی التعبیر عن ہذا الدلیل حیث قال المراد من قولہ تقضی الزم ومن قولہ امرا امورا او ملائمۃ فیہ بین الامور لا یکون دلیلا **قال** فظہر ان المراد بالامر ہو القول المخصوص **اقول** وذلک لانہ بین ان المراد بالمقول فی قولہ تعالی اذا قضی امرا ہو القول ولا امر فی قولہ تعالی امرہم اعید معرفۃ فیکون عین الاول فقولہ اما بمعنی المصدر ہو مطلب الفعل علی سبیل الاستطراد ویجعل نفس الصیغۃ ونفی الخیرۃ عن امرہم بالنظر الی المعنی المصدری ظاہرا واما بالنظر الی الصیغۃ فبمعنی نفی تکلمہم عن ہذا قولہ سوا رجعل امرہم نصبا علی المصدر فیکون مفعولا مطلقا او علی التمییز لما فی الحکم المستفاد من قولہ قضی من الابہام لاحتمال القول والفعل کما مر او حال بتاویل ان المصدر بمعنی اسم الفاعل بمعنی آمرین وامثالہ تمثیل معقول کما تقول جاءنی زید راکبا فاعجبنی رکوبہ فلم نظہر لہ مطابقۃ للمثل اذ لیس ارکوب فیہ بمعنی الراکب کما لا یخفی فلیتامل **قال** ای لتمسکہ من السجود فلی زیادۃ لا اوامر بمعاک الی ترک السجود **آه اقول** لا یخفی ان کل من الوجہین مما یتعین الطعن فالاحسن ان یقدر کذا امتنعک من ان لا تسجد فان حذف حرف الجر من ان من شائع والمعنی ما منعک من السجود وقت عدم سجودک **قال** ولما توقف التکوین علی الفہم **آه اقول** ہذا جواب عما یقال ان ما ذکرتہ یستلزم الامر للمعدوم وذلک لا یصح لعدم شرطہ وہو الفہم ولہذا یومر الصبی والمجنون فظاہر ان المعدوم اسوء حالا منہما وتقریر الجواب ان الموقوف علی الفہم ہو خطاب التکلیف لا خطاب التکوین اذ المقصود منہ الوجود وہو لا یتوقف علی الفہم لا صدورہ الفعل المتوقف علیہ علی ان خطاب التکلیف لا یتعلق بالمعدوم لا یعنی ان افضل طالب منہ حال عدمہ فانہ محال بل یعنی ان الشخص الذی سیوجد بامورہ بذلک حال وجودہ وصلاحیۃ للخطاب ومعنی کون الصبی والمجنون غیر مامورین انہما غیر مامورین بالصدور والفعل عنہما حال الصبی والجنون وہو لا ینافی

كونها مامورين حال نزول هذين المحالين منهما قال وجنسهم يسلى ان الكلام في الازل لايسمى خطابا اقول قال صاحب الكشف وبل يسمى الامر مطلقا ومن في الازل امرا ونهيا وخطابا بالحق انه يسمى امرا للان الامر موالطلب وهو موجود في الازل ولايسمى خطابا بعرف فاطبة بجميع مسمياته ان القول امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ولا يصح ان نقول قال لنا طلبنا بكذا قال ان عنينا جانب الامر اقول لفظ الامر على صيغة اسم الفاعل دون المصدر قال فان قلت على هذا لكون الامر حقيقة آه اقول منشأه قوله اعتبارا جانب الامر لوجب وجود المامور به حقيقة قال فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة اقول منشاه قوله فنعم بحسب اللغة فان قيل قد سبق ان الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف رحمه الله جعل هذا الباب لما معنى قوله الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة قلنا معناه ان الكلام ينظر الى الالة الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام قال والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني اقول اراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام وطلب اراده جزما وبالثاني الايجاب بمعنى الطلب الحكم باستحقاق الذم والعقاب اراد بعض الادلة الدال على الاول الدليل الرابع وبالبعض الآخر الادلة الباقية قال ولقائل ان يقول لانسلم ان صيغة الامر آه اقول هذا ايراد على قوله نعم بمعنى انه يطلب وجود الفعل واراده آه ويمكن ان يجاب عنه بان المتبادر بحسب اللغة من نحو قولك ضرب هو طلب الضرب واراده الاطلب فقط يشهد به المتامل بالانصاف وقد عرفت بانه حيث قال لاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل وبهذا القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة لاراده المامور به ولا يضر التخلف لمانع ومسامحة تخلف الاراده عن امر الله تعالى التكويني تخلفت تارة وتاخر معلقا اخرى في امر التكليفي لحكمة التكليف فلم يوجد فرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ بل في ان اراده الله تعالى تقتضي الى الوجود دون اراده العبد ثم من نظائر المكشوف ان اهل اللغة لا يفهمون من ضرب استحقاق تاركه العقاب بالذم وانما هو من جهة الشرع ولهذا ترى المصنف رحمه الله بين ما يفيده الامر بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فاذا وكلاء في باب اللغة استعمل اهل اللغة الامر واراد به الخصوص كان استعمالا لعام مخصوص صحة فيكون مجازا قطعا فكيف يصح قوله ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية واما قوله وايضا لو كان امرك آه فايراد على قوله نعم بمعنى انه يطلب وجود الفعل آه بما حاصله قوله السابق وهو المعنى يقول له احدث فحدث عقيب هذا القول لكن المراد بالكلام الازلي القائم بذات الله تعالى والتعقيب عند من يمنع الملازمة قولا بانها انما يصح لو كان امر كن للطلب وجود الحادث في الازل واراده كونه فيه فالمعنى يقول له احدث في الوقت المخلوق فيحدث فيه من غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت فيصح الترتب المبني عنه الآية الكريمة وينبغي قوله وايضا اذا كان ازليا آه وليس بشيء لان تكوين الاشياء اذا كان بالكلام الازلي المستعقب لمكونها كما يدل عليه فاء فيكون كان بهناك ترتبان احدهما ترتب الكون المستفاد من قوله فيكون على الامر والآخر ترتب المقول بكلمة كن المستفاد من قوله ان نقول له كن على الاراده وكلام شارح المخرج في الترتب الثاني فان ضمير لو كان راجع الى امر كن وكلام المجيب في الترتيب الاول نشتان بينهما قال ولقائل ان يقول الدليل المذكور انما هي في الامر المطلق آه اقول جوابه انه ان اراد ان الورود بصيغة الامر قرينة على ان المقصود رفع التحريم بالاولى وهو الاباحة فممنوع كيف والاباحة روت في صورة واحدة ولذا ذهب عنه بان المثال الجزئي لايصح انعقاده كلية كما سياتي والوجوب وروي في اكثر صوره كما ذكر في الكشاف وان اراد انه قرينة على ان المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب او الوجوب فممنوع ايضا كيف وكل من الايجابين لم يثبت الا في صوره بخلاف الوجوب كما مر فاذا لم يصلح لان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال واعلم ان المشهور في كتب الاصول آه اقول قال في لا سلام ومنهم من قال بالندب لا الاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقال صاحب الكشف انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه امر ندب حتى قيل بسخب المعقود في بذه اصعانه انظر هنا ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر بل بحسب ما يفهم من الشارع بحسب القرائن قال فان قيل سلمنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لانسلم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل لجواز ان يكون الفعل جنسا لنوع موجب هو الندب والاباحة ثم سلمنا ان الفعل للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فعل الاباحة وجواز الترك مع اولوية الفعل فعل الندب فان الفعل ان كان بحيث يعاقب تاركه في الآخرة فهو حرام وان لم يعاقب تاركه فهذا يتفرع على هذا الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب قال او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه ويستحق العقاب تاركه اقول حق العبارة ان يكون بكذا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه او يستحق الثواب فاعله ويستحق العقاب تاركه فيكون الاول اشارة الى مذهب المعتزلة والثاني الى مذهب اهل الحق فان ثواب المطيع وعقاب العاصي غير واجب عندنا خلافا لهم لاعكما اشارة الى ان البعض عندنا يثاب بتفضل الوعد وان لم يجب عليه والعاصي جائزان لا يعاقب بجواز العفو فان قيل نقد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة الى آخر الجواب حاصل السؤال ان الاستعمال في الاعم مستعمل في الاخص ايضا فلم لا يجوز ان يكون صيغة الامر المستعملة في الندب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكلي في الجزء وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون استعارة في تمام الندب والاباحة بجامع شركة اكمالي في جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوي بانا ان كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع يسلم كونه انسانا بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان فاذا كان الجامع ههنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة في الندب اولا باحة من حيث انه من افراد جواز الفعل يسلم جواز الترك بالقرينة والقول في الجواب بحيث لان الصيغة اذا كانت مستعارة لا يكون كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع يسلم ما ذكر بل لانا لا نسلم الاتصال بين الاجسام الملتزمة بعضها بعض مستعارا بتفريق بجامعة واعلم ان بعضها على بعض في قوله تعالى وقطعنا

بسنے الارض احاسنهم والجامع ازالة المانع الداخلة فی مفهومها وکالخیاطة المرضوعة لنصب حرق الثوب والمستاجلة والذین یؤخذ منهم حق الزرع والجامع الضابط الداخل فی مفهومها ولنظائر کثیرة وانما عدم جواز اتی لفظ الانسان علی الفرس یجامع کونه حیوانا او ناشیا وکنحو ذلک من الاجزاء فلا یفید ولا یفرق انما التقریر فی ضعف ان العلاقة تقتضیه للمعنة وتخالف العلة علا یقدح فی الاقتضاء وفانه ربما کان المانع مخصوص فان عدم المانع لیس جزء من المقتضی والتخلف لمانع عن المقتضی جائز ولذا لم یجز کلمة بدلوا تغییر لنسان للمشابهة بشدة بصیدلیجاورته وابن للاکلب بسببیة وتحقیق ههنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان علی الفرس بالجامع المذکور کونها من المابیات الحقیقیة فان الجامع فی الاستعارة یکون اقوی واشد لیکون الاستعارة مفیدة وذلک لا یتصور فی اجزاء المابیات الحقیقیة وان کان یتصور فی غیرها کما فیما نحن فیه وانما قوله وبالجملة لا یخفی علیک مما قال المنصف وهو غیر وعلیه ایضا انه ان اراد بقوله لا ان مدلول کل منها جواز الفصل مع جواز الترک ان الجواز بین لیس مدلول حقیقیا بین بسیط کلمة لا یفیده وان اراد انه لیس احدهما بین ممنوع لا یدله من دلیل فانه غیر محل النزاع بل الظاهر ان مدلول مع عند التجرد عن القرینة جواز الفصل مع جواز الترک وهو المدلول الالتزامی لقوله تعالی حج البیت من استطاع الیه سبیلا فانه یدل بالالتزام علی جواز الترک مع جواز الفصل **قال** عموم الفصل شمول افراده اه **اقول** یعنی ان العموم باعتبار الافراد والتکرار باعتبار الزمان مثلا العموم فی الطلاق ان وقع اثلاثا دفعة والتکرار ان فرقه بعد اخری **قال** وفی الکشاف لقائل ان السائل هو سراقة رضی الله عنه اه **اقول** هذا اعتراض علی المصنف رحمه الله بان ناسبه الی الاقرع من قوله هذا ام للابد انما هو قول سراقة **قال** فی حجة الوداع من غیران یصد عن النبی علیه السلام امر بالحج بل انما نشأ سؤاله من نفس الحج والطلبة بافعاله کاکمال الحج الذی وجب علینا وکمن الان طالبون بافعاله العهد العام امر للابد وانما قول الاقرع وهو کل عام یا رسول الله بعید قول النبی صلی الله علیه وسلم یا ایها الناس قد فرض علیکم الحج فحجوا فهو المتعلق بالامر والوارد بعده فاضمحل ان یکون ان له تعلقا بالامر وهو قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا نعم اورث صورة الخبر فقال والمعنی لو قلت نعم لصار تقدیره افوجب کل عام علی ما هو مستفاد من الامر **اقول** یعنی ان الاستدلال ههنا لیس بفهم اهل العموم کما یشیر به قوله کل عام یا رسول الله کما هو المناسب للاستدلال السابق بقوله علیه السلام لو قلت نعم لوجب وجهه ان ان نعم یوجب الوجوب لا یوقف لانه ثابت بالنصوص القطعیة لا یتوقف علی قوله علیه السلام نعم وقوله صلی الله علیه وسلم ولما استطعتم فلم یکن الوجوب کل عام مستفادا من الامر لما جوز فتقریر الجواب انا لا نسلم ان معناه ذلک بل معناه فتکرر الوجوب بتکرر الوقت لصیرورته سببا حینئذ لانه صاحب الشرع و مفوض الیه نصب الشرائع فیکون نسخ الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر کما فی قوله تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس الحاصل ان التکرار مستند الی السبب دون الامر کما زعم المنصف فاضمحل قیل هذا کلام لان ما ثبت بالوقت غیر ما ثبت بالامر وکلام المنصف فیما ثبت بالامرین فان قیل اضافة الحج الی البیت فی قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت یدل علی سببیته کیف یصح للرسول علیه السلام ان یجعل الوقت سببا مخالفا لظاهر الاضافة قلنا الاضافة لیست بقطعیة فیها ما سیاتی انها من الامارات **قال** لما من سؤال الاستفهام قول فانه یفید الاحتمال وان لم یفد القطع علی ما مر **قال** لان مطلق الامر المطلق **اقول** اراد بالمطلق الاول المطلق عن تقیید بوجب التکرار وبالثانی المطلق عن صیغ القیود فکانه قال لان مطلق الامر عن قید یوجب تکرر المصدر کالشرط والوصف فتدبر ولا یظن المطلق الاول المراد **قال** والمجرد عن قرینة التأبید والمرة **اقول** قرینة التکرار ما یوجب تکرره تکرر مصدر الامر اما صریحا نحو مرات مثلا واقرارا بان تعلق بالمکیفی فی قوله ان کنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالی لدلوک الشمس بخلاف الشرط او القید فان تکرر شیء منهما لا یوجب التکرار علی ما سبق لکن اذا وجد لکن تکرر الحکم تکرر السبب بان لا یفوت المحل حتی اذا فات لم یصح تکرر الحکم وان تکرر السبب کما اذا قطع الیمین فی السرقة کما سیاتی فی آخر الفصل **قال** فلا بد عبارة المصنف اه **اقول** اراد بها قوله لا یحتمل التکرار اذ لو کان مطلقا بشرط او مقیدا بوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من النفی هو الاثبات فیکون المعنی یحتمل التکرار اذا کان مطلقا بشرط او مقیدا بوصف صحیح عندنا ان الاستثناء من النفی لیس باثبات بل هو مطلقا نحکم بالباقی بعد الثنیا فیکون المستثنی من النفی فی حکم المسکوت عنه **قال** قلنا لیس کذلک اه الی له جواب آخر وهو انهم یقیسون الشرط والقید بالصفة حتی قال الامام فی المحصول من قال بالتکرار عن بدانه یقیده تمایاتی ومن نفی التکرار عن به الاول لا یفیده **قال** ولقائل ان یقول لانسلم ان المفرد اه **اقول** اراد علی قوله المفرد لا یقع علی العدد وهو لانسلم انه یقع علیه بعد اقترانه بالقرینة کما لا مانع **قال** کل اسم فاعل دل علی المصدر لغة **اقول** قوله دل علی المصدر صفة اسم فاعل واحتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما کالحارث والقاسم فانه لا یفال کل اسم فاعل دل علی مصدره الی قوله وبه یحصل الربط فیصح الکلام **اقول** رد علی صاحب الکشف حیث قال المشهور المشکک فی لم یحتمل ان جعل راجعا الی اسم فاعل کما هو مقتضی الکلام لم یبق له تعلق بالمقصود وهو لفوا تقطع فی المرة الثانیة وان جعل راجعا الی المصدر لا یحمل الکلام عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان یکون محکوما به علی المبتدا وهو اسم ان ههنا علی تقدیر کونه راجعا الی المصدر یحتاج کذلک وجه الرد **قال** کیف وهو اولی الترک مجمع علیه وهو لا نافی الوجوب **اقول** فیه بحث لان جواز الترک لا ینافی نفس الوجوب وانما ینافی وجوب الاداء بعد سیاتی الفرق بینهما بدلیل علی ان الوجوب ثابت فی اول الوقت لان الوجوب سبب مع جواز الترک فیه بالاجماع **قال** وذهب بعض المحققین **اقول** اراد به المحقق عضد الملة والدین **قال** والمراد بالثابت بالامر ما علم تنوینه بالثابت وجوبه به **اقول** اعلم ان ههنا ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو عبارة عن اشتغال الذمة وثانیها الوقت للصلوة وثالثها وجوب الاداء وهو لزوم تفریغ الذمة وثابت بتوجه الامر سیاتی تمام تحقیق الفرق بینهما وثانیها ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلوة مثلا وکما لا یکفی تسلیم نفس الوجوب کذلک لا یکفی تسلیم وجوب الاداء بل الانسب نظر الی احتمال الوجوب ثابت بالامر ان یعترض

لوجوب الاداء ایضا لکنہ اقتصر علی التعرض لہ اذلم یذہب احد تسلیم وجوب الاداء احد بخلاف نفس الوجوب حیث وجد خلاف صریح فی ذلک فلذا اقتصر علیہ ولعلی ہذا اشارۃ الی ما یقال فی وجہ الرد وظاہرہ قال ویمضم قید الواجب بان یکون من عند من وجب علیہ اقول ذکر ہذا القید ماض الامام البزدوی ایضا ولیس الا بنہ ومعناہ ان یکون مقالہ لاغیرہ وقد ارد اعلی صرفہ الی ما یرید انا فی المعاملات نحکم فی دینہ فانہ خالص حق لہ ان یصرفہ ایا یرید بخلاف صرف دراہم الغیر الی قرضہ والمانی العبادات فکلاہما لکل فانہ خالص حقہ وہو قادر علی فعلہ وترکہ فاذا صرفہ الی القضاء بان نوی القضاء بدل الفضلی یخلاف نظیرہ الیوم فانہ خالص لہ یبقی للعبد فیہ اختیار صرفہ الی غیرہ بنیۃ تبدیلہ بہ قولہ لایصح مع قوۃ المعارضۃ اما بین الظہر ین فظاہر واما بین الظہر والعصر فلتسترا کہما فی الفرضیۃ بخلاف الفرض والنفل قال فانثابت بالامر لایکون الاواجبا اوسندوبا وہذا قال الخصم الاسلام آہ اقول فیہ بحث لان الاستشہاد بکلام الاسلام لایلایم الحصر المستفاد من قولہ لایکون الاواجبا اوسندوبا لان فی کلامہ ضم الاباحۃ الی الندب فیتاتی ذلک الحصر قال یعنی ان الاداء والقضاء اقول یرید ان معنی کلام فخر الاسلام ہذا الذی ذکرہ صاحب الکشف کما سیاتی وحاصلہ ان کون الشی من اقسام المامور بہ لایقتضی صحۃ الاداء بحالۃ کما فی الصلوۃ بغیر طہارۃ فان من یعمل ماموربہ لایطلق الاداء ولہذا قال والم یتعرض لصحۃ اذ لیس فی العرف اطلاق الاداء علیہ ہہنا بحث وبیان التبادر من الاستثناء بالقولہ الا ما ذکر بعد الا ما ذکر صاحب الکشف آہ ان کون صاحب الکشف مجوزا لان یطلق الاداء علی المباح ولیس کذلک ولکذا التبادر من قولہ وذلک لانہ توہم ان معنی کلام فخر الاسلام الخ آخرہ الذی صاحب الکشف بیان مراد فخر الاسلام ولیس کذلک بل مرادہ الاعتراض علیہ فی نقلہ مذہب من جعل المباح ایضا ماموربہ بانہ یقتضی اطلاق الاداء علی المباح لان مداراۃ علی الشی کونہ ماموربہ ینافیہ ماورد بہ امر فمن قصر الامر علی الوجوب قصر اطلاق الاداء علیہ والواجب من عمر الخ الندب جعل المندوب داء ومن عمر الخ الاباحۃ فیلزم ان یسمی المباح ادا والاکثر علی خلافہ تسمیۃ مع انہ خلاف الاجماع ولایخفی علی المنصف الخبیر ان ہذا لایندفع بما قالہ الملا عبد الحکیم علی ان المراد بما قولہ الملا عبد الحکیم ہنا لا یقضیہ والاصیر حینئذ کما اشرنا الیہ وبالجملۃ کلامہ ہہنا لایخلو عن الاختلال والاضطراب واللہ علم بحقیقۃ الحال والصواب قال فعلی عبارۃ اکثر المشائخ تقضاہ اقول کما نسب بالنصاء بتصریح بعض المشائخ بہ فان ما یعلم بثبوت الحکم ہو المنعم لا الوقت ونحوہ قولہ وکما سیشیر کلام المصنف رحمہ اللہ یعنی قولہ الاجنبی اصحابنا عطف علی قولہ فعند بعض سبب جدید قال ای ویدل الدال علیہ اقول ای فسر سبب بالدلیل مما یؤیدہ ان المراد بہ الوقت فیتاتی ما سبق قال المحرر علم انہ سبب جدید بتوقیت اقول لفظ التوقیت یشعر بان لایکون الفوات موجبا للقضاء عند ہذا البعض وقد صرحوا ایضا بانہ موجب لہ کالتوقیت قال وفیہ التقریر یشیر اذ اقول یعنی ان ظاہرہ مخالف لما سبق فی اول البحث ان المراد بالسبب ہہنا ما یعلم بہ ثبوت الحکم لا ما ثبت بہ الوجوب والفنا موجہ قصرہ عن الظاہر وصاحب الغایۃ لکن یرد علی قولہ السبب الجدید ہو قیاس المنذور آہ اولا انہ مخالف لما سبق من قولہ فعند البعض سبب جدید ای نص مبتدا کما یعلم من الوار ونوجوب الاداء فلہوران القیاس لیس بنص وثانیا ان السبب الجدید اذا کان القیاس او النص المذکور فکان ہذا من قبیل ما سبق ان الشی ما لم یثبت وان النص لاعلام بقاء الواجب وثالثا انہم یصرحون بان القیاس لایصلح لان یکون سببا جدیدا یتعلق فخر الاسلام فقال ببعض نص مقصود لان التقریر بیت قربۃ فتوقتا فاذا کانت عن وقتہا فلا یعرف لہا مثل الا بنص فکیف یکون شلا بالقیاس وقد ذہب صدر الشریعۃ الی ان الوقت لیس بسبب ولکنہ شرط محض فکذا ما ہو کالتوقیت کذا یہ ہو التوقیت کنایۃ موجودہ بالقیاس قال وفی لفظ فخر الاسلام اشارۃ خفیۃ الی ہذا المعنی اقول یعنی ان کونہ ہو التوقیت کنایۃ عن وجوبہ بالقیاس لانہ قال فیتفرع عن ہذا الاصل ما لو نذر بالاعتکاف فی شہر رمضان اذا صام ولم یعتکف انہ یقضی اعتکافہ ولا یجزئہ فی شہر رمضان آخر قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتوقیت لا بالنذر التوقیت سبب مطلق عن الوقت وکان کالنذر المطلق لکنا نقول انما وجب القضاء فی ہذا الباب بالقیاس علی قلنا لا نص مقصود فی ہذا الباب وارادوا بالنص المقصود فی ہذا الباب ما یوجب لانہ المذکور بالقاء استدلال الخصم ولیس ذلک علی حقیقۃ بل المراد بہ القیاس الذی ہو فی حکم النص وفیہ بحث لانہ لو کان اشارۃ الی ذلک لکان غیر مذہب لہ الذی عبر عنہ بقولہ قبیلہ انما وجب القضاء فی ہذا بالقیاس علی ما قلنا ویخفی بطلانہ قال صاحب الکشف فیہ اشارۃ الی ان التوقیت کنص مقصود عندہم فی ہذا الباب ہو النذر وفیہ ایضا بحث وانا لا نسلم ان توصیف النص بالمقصود فی ہذا الباب یدل علی ان المراد بہ لفظ یدل بصریحہ علی وجوب قضاء ہذا النذر الفائت وذلک التوقیت لیس کذلک لانہ مع انہ لیس بلفظ لیس لہ اختصاص بہذا الباب وانما ہو لفظان ارباب ہذا المذہب اذا ارادوا بالنص ما یکون طریقا الی معرفۃ الحکم حیث قالوا لفظ الغرض لما شمل الا بالنص لقولہم ان یکون القیاس کالنص مع کونہ طریقا معقولا الی المعرفۃ حیث قالوا فکیف یکون مثلا بالقیاس وقد وصف بفضل الوقت کیف ان یکون التوقیت الذی لا یتصور کونہ طریقا الیہما اصلا کنص مقصود فی ہذا الباب عندہم فالصواب ان النص محمول علی ظاہرہ فان لم یوجد اذا ادعی اولا ان القضاء لیکون الا بنص مقصود ثم ذکر ہہنا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتوقیت ردعلیہ فخر الاسلام بان ما ذکر ہہنا مخالف لما ادعیتہ بقاء ظہور ان التوقیت لیس بنص مقصود فی ہذا الباب فکانہ قال کلنا لنقول انما وجب القضاء فی ہذا بالقیاس علی ما قلنا لا نص مقصود کما ذکرتم اولا فالتوقیت لیس بنص فضلا عن ان یکون مقصودا فی ہذا الباب ولا شبہ لہ فی افادۃ المعرفۃ والعجب ان ہذا مع انہ ملشوف واضح کیف خفی علی مثل صاحب الکشف والشارح قال فہو لہ یقتضی صوما بنیۃ علی اشتراط الصوم فی الاعتکاف الواجب آہ اقول اعلم ان النذر انما یصح اذا کان المنذور قربۃ وہی ما یکون لوجہ اللہ تعالی فی الشرع لان ایجاب العبد معتبر بایجاب اللہ تعالی کالصوم والصلوۃ والحج والصدقۃ والذبح والعتق فعلی ہذا کان یتبغی لان لا یصح النذر بالاعتکاف لیست لوجہ اللہ تعالی من جنسہ واجب الا انہ صح الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرطہ بالحدیث وکان التزام الاعتکاف التزاما للصوم ولہذا تعالی من جنسہ واجب

فطهر ان الصوم الواجب بالامکان یجب ان یکون ما یلزم بالنذر وهو الصوم المتقبل دون صوم رمضان لانه فرض متقبل لا یحل للمذر فیه ولذا قال علیکم ما یلزم بالنذر اے یکون ذلک اشارۃ الی بعد ذا یجب ان یعلم ہذا المقام قال ونحن نقول فی جواب الفقہ لیح تسامح اقول یندفع التسامح بقولہ السابق الی تولہ معاینۃ آہ فان الاتفاق سبب الثواب وذکر السبب ارادۃ لسبب شائع رائج فی کلامہ حتی جاز استعمالہ فی التعریفات والمجازات لا سیما واذا تضمن نکتۃ ملیحۃ وہی ہہنا الاشارۃ الی ان ذکر فلا یکون فیہ تسامح اصلا قال لان المعنی المؤثر فی ایجاب الفدیۃ کما یعرب مثلا المشکوک لا معلوم اقول یعنی ان الجنس الوارد فی الصوم وہو قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین یشمل ان یکون معللا بالعجز تعلیلا یصح معہ القیاس فان معناہ لا یطیقونہ کذا فسرہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ وحدیث جابر عبد مدہم ملہس یعضدہ قرارا لخصص لا یطیقونہ بانبات لا یستقل ان یکون معللا بہ فذلک تعلیل فان بناء الحکم علی المشتق وان کان مشعرا بعلیۃ المبدأ لکن کل علۃ منصوصۃ لا یجب ان تکون متعدیۃ یصح معہا القیاس بجواز ان یکون قاصرۃ کما تقرر فی موضعہ فلا یفیدہ نظر الی الاحتمال الاول احتیاطا فی باب العبادۃ لا عملا بالقیاس فیہا انہم لم یکلفوا باجزاء الفدیۃ من الصلوۃ بل حکموا فی الصوم حتی قال رحمہ اللہ فی الزیادات یجزیہ ان شاء اللہ ولو کان نائما بالقیاس لما احتیج الی التعلیق کما فی سائر الاجتہادیات فتامل قال ان المعنی المؤثر فی ایجاب الفدیۃ معلوم من البعض الوارد فیہ فان معناہ وعلی الذین لا یطیقونہ بالاجماع وبناء الحکم علی الوصف المشعر بالعلیۃ یفید الوجوب والصلوۃ ایضا قال الاان الشرع جعلہ عن الواجب لما ذکرنا اقول یعنی قولہ دلیلا یلزم من منع الخبر علی التسلیم فیہ نظر لان قضاء الدین ح لا یکون تسلیما لعین الدین ح لانہ لا یلزم من اثبات اعم ان الملزوم یستلزم الخاص من شرائع الجامع الکبیر غیر صحیح حتی قال صاحب التلخیص فی الجواب بانا نختار انہ یستلزم لکن لا نسلم ان الدین مثل ما ثبت فی ذمۃ المدیون فی ذمۃ الدائن مثل ما ثبت فی ذمۃ المدیون من التفاوت وہذا معنی قولہم المدیون یقضی باسہل ما کان قال المحققون من شراحہ فالجواب من النظر الاول انا نختار ان المراد بعدمہ کون قضاء الدین ح تسلیما بعین الثابت بعدہ بل تسلیم صیغۃ ابتداء تسلیما لکلمۃ لا یفید لان انتفاء الخاص لا یوجب انتفاء العام کما ذکر فی قبیل ہذا وان اراد بہ عدم کونہ تسلیما عینیۃ مطلقا فممنوع کیف وتسلیم الدین یعقب تسلیم العین فان قیل التسلیم لا یکون الا بالانتقال والدین صفۃ فی الذمۃ لا یقبلہ قلنا نختار ان بعض الاعراض قد یکون فی نظر الشارع فی حکم الجواہر کما لہا حیث یتنقل من الملک الی الملک وتاخر سببیۃ الجوہر الاول من الوقت حیث یتنقل الی الباء وعلی ان المعترض ایضا قد ارتکب مثل ہذا المخالفۃ حیث قال العین اعم من ان لا یکون بسبب الحقیقۃ او غیرہا فالحاصل ان کلا من الاستدلال یحتاج الی التکلف ما یکون الاسد استدلالا بشرائع تلخیص کما سیظہر ان شاء اللہ تعالی والاظہر ان قولہ فیصیر آہ والثانی فلا یتبین توضیحہ والاظہر الجواب عنہ انا نختار ان قضاء الدین من القضاء وتادیۃ الدین من الاداء لان ما قبض بمکن فی القرض فیصیر ان یحمل علی تسلیم قضاء او یحمل علی تسلیم العین فیکون قضاء لا محالۃ وہو المقصود لا الاصل والتسلیم الدین غیر مکن فلا یکون حمل التسلیم العین فیہ قضاء لہ لعدم شرطہ فہذا ہو المحامل لما جوز تسلیم الدین لزمہ ان یحمل تسلیم الدین کتادیۃ القرض لا یفرق بین قضاء الدین والقرض مع صرحوا بالتفرقۃ وانا لا نجوز علی انا سلمنا ان تصور الاصل مفروض القضاء وہو موجود فی ادا الدین لکن لہ شرطا آخر مفقود ہہنا وہو وجود المثل فان ما یؤدی من العین ان یکون مثل الدین فلا یتصور القضاء وعلی ہذا یکون بین قضاء الدین والقرض فرق واضح واذا تامل فیما ذکرنا ظہر لک الذہول الجماہیر الذین یقضی باشغال الذمۃ بالعین ویسمی ہو التسلیم مثل ما فی الذمۃ لا یکون الا مانعا فی الذمۃ والا بناسب اختیارہ المعترض فان العین لا یکون مثل الدین ابدا قال وذلک عبارۃ المصنف مناقشۃ لا یخفی اقول ان ما ذکرہ من عبارۃ ان یکون الکل والحرمۃ بالنظر الی شخص واحد وذلک ظاہر لکن مراد کل من قال بحرمۃ البعض حرمۃ البعض الحرمۃ الجمیع ولذا قال علی ظاہرہ المصنف قال وتقابل ان یقول لم لا یجوز ان یکون ذلک الشیء لعبد المملوکیۃ وظاہر ان القید خارج عن المقید غایۃ ان یفید وصفا وتبدل الوصف لا یوجب تبدل الذات قال المصنف والا یقضی الشاء بالعقود فی اذا قضی القاضی بہ ثم رجع اقول قال فی الشرح ہذا تفریع آخر علی قولہ والا لاقتضاء کما مثل لا یقضی الجنس نبہ بحث لان ہذا فی الحقیقۃ تفریع علی قولہ فلا یقضی المبلغ بالمال المقوم وکذا ما بعدہ فکان حق العبارۃ ان یذکر الفاء مکان الواو فی قولہ ولا یقضی ولعلہ لغلت فی مرقاۃ الوصول فلا یقضی النافع قال بحکم النص اقول وہو قولہ تعالی فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم قال وقد اختلفوا فی ان الحسن المامور بہ من موجبات الامر آہ اقول ذہب الشیخ الاشعری ومن تبعہ الی ان الحسن والقبیح وجب الامر والنہی واشرہما والحاکم بہما الشرع والعقل بمعنی المطلب سنا اعنی المادۃ یہ من والفہم وذہب المعتزلۃ الی انہما مدلول اللفظ والنہی وذہبا ثالثون فی العقل قبلہما والحاکم العقل والشرع فی البعض سنا من الفہم قیل ہذا ایجاب معرفتہ قیل بدلیلہا فیما ادرک العقل حسنہ وجہہ کالایمان واصل العبادات والعدل والاحسان وکالکفر وترک العبادات واظہار الکفر ونحوہا وموجبہا فی غیرہا ذکر کالاحکام الشرعیۃ وہو المنقول عن المعتزلۃ وقیل بدلیلہا مطلقا سواء کالمدرک او غیرہ فانہ تعالی حکیم لا یامر الا بما یحسن لانہ الغنی الحمید قال تعالی ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی وینہی عن الفحشاء والمنکر والبغی قال الامام ابو زید فی التقویم لا یجوز فی الحکمۃ ان یکلف علیہ السلام بما لا یحسن ولا یامر بہ اللہ تعالی ولا یحسنہ عند اللہ تعالی علی الحقیقۃ فان القبیح فی الحکم اسم لما ینبغی ان لا یعدم واللہ تعالی ہو الحکیم الذی لا فعل لہ قول الشارح لان الشارح حکیم لا یامر بالمنحشار اشارۃ الی ہذا الذہب قال او بالعقل قبلہ اقول ان اراد بشیوت حسن یقبل قبل الامر دلالۃ العقل علیہ کما یقال ہذا الحکم ثابت بالکتاب او نحوہ ویراد بہ دلالۃ علیہ کان مذہبنا وان اراد بہ وجوبہ بالعقل کان مذہب المعتزلۃ قال وکل من الحسن والقبح یطلق علی ثلثۃ معان فی قول لیس الواو لجمع فیہا المال ان لہ سابقی آخر قال فی الموقف الحسن والقبح یقال لمعان ثلثۃ الاول صفۃ الکمال ونقیضہ الثانی ملایمۃ الغرض ومنافرتہ وقد یعبر عنہما بالمصلحۃ والمفسدۃ الثالث تتعلق المدح والصواب او الذم والعقاب وقال فی مختصر ابن الحاجب ویطلق ثلثۃ امور اضافۃ کما فقہ الغرض ومنافاتہ کما امرنا بالشاء علیہ والذم کما لا یجوز فیہ ومقابلہ واما الاظہر المناسب فمن عبارۃ شارح المحقق حیث قال وان الحسن والقبح انما یطلق ثلثۃ امور اضافیۃ لا ذاتیۃ فلا یظہر وجہ صحۃ قال نص الشارع

علیہ وعلی وکیلہ **اقول** ای علی المدح اوعلیہ الاول مثل تولہ تعالٰی فی حق اہل قبا رجال یحبون ان یتطہروا فانہ تعالٰی قدس بتکلیمہ بلا استعمال الہ ربہ الا اجمالا وہو الذی سئل قولہ تعالٰی وبشر الذین آمنوا وعملوا الصالحات ان لہم جنات بجری من تحتہا الانہار وغیر ذلک من الآیات فانہ تعالٰی نص علی مجازاۃ المومنین الا انہ لم یبین الا اجمالا **قال** ای ای ان اللہ تعالٰی مدح صدرہ فی اثبات مذہبہ لا موقوف علیہ وقد اشار الی الاول بقولہ ولہ اولہ آخری آہ **قال** الشارح فی الکتب الکلامیۃ **واقول** وفقہ اللہ تعالٰی ارشدہ اللہ تعالٰی علی المصنف بان اطلاق القول بان الحسن ینسب الی افعال العباد عند الاشعری غیر صحیح لان الحسن معانی متعددۃ وافعال العباد وان لم تتصف بعضہا بالبعض الآخر **قال** وانما یکون الحسن بمعنی استحقاق المدح والصلوٰۃ اللہ تعالٰی منزہ عنہ **اقول** لم یجب لانہ ان اراد بکونہ یتعلق المدح والثواب کونہ متعلقا لہما کان کما بعد وجود مخصوصا بافعال العباد فلا وجہ للتخصیص وان اراد کونہ متعلقا لکل واحد منہما بالافراد کان صحیحا فی حق الثواب دون المدح واللہ تعالٰی اعلم **قال** الفاضل شریف فی شرح قول المواقف الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب بہ یعنی ان الحسن ینسب الی افعال العباد بمعنی تعلق المدح والذم وترک الثواب والعقاب **قال** وکون المباح داخلا فی تفسیر الحسن عند ہم محل نظر لان من ضرورتہ ان یشیر لم یفسرہ بما امر بہ المدح والثواب بل بما فرح فی فعلہ لا یقال مراد تفسیر الحسن عند ہم تفسیر لہ المختص بہم بدلیل امرہ لانا نقول فیہ نظر لانہ لیس تعلق المدح والثواب لانہ یلزم ان یکون غیر المحسن بہم واما المدح فانما ہو خلہ یعنیہ المباح امورا بہ مجازا کما ان السدوب کذلک عندنا وبذا الاعتبار یقال انہ قائم علی ان المطلق الذی ہو جنس الاشیاء الاقسام علی انہ لیس بحاسم ب

قول فی عبارۃ مسامحۃ لان معنی الاختیار لیس ما ذکرہ بل ہو معتبر فی معناہ لما قال فی شرح المقاصد یعنی الاختیار القصد والارادۃ مع ملاحظۃ الطرف الآخر کان الحتی یتمکن من الفعل ولترکہ اصلا وہذا ہو المراد بقدرۃ یکون الی طرفی الذی یریدہ **قال** وقد یحکم بان الاول ابلغ فی المعلوم مقدورۃ وہو موجود القدرۃ تامۃ تاثیر یا **قول** یعنی ان الفرق امر وہمی وجود القدرۃ فی الافعال التی سموہا الاختیاریۃ ووجودہا فی الضروریۃ لا تاثیر یا بمعنی ان ذلک لا یتاتی کون ذلک لا فعال الضروریۃ انما ہو فی ما لیس مستند الا یجاد مقارنۃ القدرۃ **قال** وعن الثانی بان مرجح فاعلیۃ قدیم فلا یحتاج الی مرجح متجدد او **قول** یعنی مرجح تعلق القدرۃ الذی ہو بمعنی الارادۃ فی الازل بحدوث ذلک الفعل فی وقتہ او ہو تقدیم فلا یحتاج الی مرجح لان علۃ الاحتیاج عند الحدوث دون الامکان وان کانت ممکنۃ بمعنی انہا تحتاج الی مرجح **قال** وفیہ نظر لان مرجح یتعلق

قال لم یجز فلا یصلح ان یکون الوجود حینئذ علۃ لان العلۃ ما یحتاج الیہ المعلول فی وجودہ وقد عرفت ان الوجود لا یحتاج الی الوجود فلا یکون علۃ ل

الی توقف اول الجست فیمتنع ان لم یکن بعض تلک الموجودات معدوما فی شیء من الازمنۃ لزم قدم بعض تلک الموجودات او لم یکن معدوما فی شیء من الازمنۃ لزم قدم بعض ما یکون کذلک البعض فاعلا بالاختیار یرد علی ھذا الحادث ای وقت شاء وارادہ لا یلزم قدم الحادث ثم الفرق بین ھذا الدلیل الذی یشار الیہ بقولہ فی اول البحث وبین ھذا الدلیل الذی یشار الیہ بقولہ ان لم یکن بین ھذا وذاک فرق فلا یخلو اما ان یکون بینھما فرق او لا یکون بینھما فرق فان لم یکن بینھما فرق فلا یخلو اما ان یکون بینھما فرق فی نفس الامر او فی اعتبار المعتبر فان کان بینھما فرق فی نفس الامر فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول او بالعلۃ او بالتعلق او بالنسبۃ بینھما فان کان مما یتعلق بالمعلول فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو موجود او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو حادث او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو ممکن فان کان مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الغائیۃ فان کان مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی وجودہ فان کان مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ معدوما فان کان مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی وجودہ فان کان مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ ممکنا او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ واجبا فان کان مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ ممکنا فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ ممکنا بالنظر الی ذاتہ او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ ممکنا بالنظر الی وجودہ فان کان مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ ممکنا بالنظر الی ذاتہ فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ ممکنا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ واجبا فان کان مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ ممکنا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ واجبا بالنظر الی ذاتہ فلا یخلو اما ان یکون ذلک الفرق مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ ممکنا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ واجبا بالنظر الی ذاتہ او مما یتعلق بالمعلول من حیث ھو معلول بالعلۃ الفاعلیۃ بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ موجودا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ ممکنا بالنظر الی ذاتہ فی حال کونہ واجبا بالنظر الی وجودہ

فان قیل ان کان الرجحان الموجب للاسناد ای الوقوع او اللاوقوع لا یکون الاسناد واجبا لجواز ان یرجح احد الجانبین ولا یجب الراجح وان وجب الراجح

الی ان المعتبر فی الایمان ہو التصدیق الاختیاری بمعنا ہ نسبۃ الصدق الی المتکلم اختیارا وہذا القید یمنا نرمن تصدیق الملقن الذی ہو خلو عن الاختیار بقولہ او ذکر المعاد فان یجب ان یکون ایمان من یعتاد الاخبار عن المعاد کالمحدثین والفقہاء اذا اخبر عنہ بقولہ او ذکر المعاد فان یجب ان یکون ایمان من یعتاد الاخبار عن المعاد کالمحدثین والفقہاء اذا اخبر عنہ بقولہ او ذکر المعاد قال ای قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ فی الفقہ الاکبر وہو کتاب مشہور فی علم الکلام وشرح علیہ ملا علی القاری رحمہ اللہ فی الاقتصاد فی الاعتقاد وشرح علیہ ملا علی القاری رحمہ اللہ فی شرح الفقہ الاکبر

الکلام الشرط وتقریرہ ذکر القید فی الاول وہو بیان حسن ہذہ العبادات الثلثۃ **قال** بکذا وقعت العبارۃ فی النسخ التی رأیناہا والثواب لیست **اقول** کالموصوف للعبد لا یعنیہ فیہ اشکال وہو ان الموعود اذا کان للہ یبقی ان لا یحسن اصلا او لا یستحق فاعلہ المدح عاجلا او الثواب آجلا فتدبر **قال** لجواز ان یکون خارجا عنہ مادحا علیہ **اقول** کالمانعی بالنسبۃ الی الانسان فانہ خارج عنہ صادق علیہ وان کان داخلا فی المصدر الی صادق فی الانسان **قال** لا نزاع للاشعری آہ **اقول** فیہ نخبث لان الاشعری انما ینازع فی ذلک ثبت مدعانا لانہ عبارۃ عن کون الفعل بحیث یستحق فاعلہ المدح او الذم فی نظر الشارع ان العقل یدرک انہ کذلک لا انہ یحکم بہ کما ذہب الیہ المعتزلۃ قال فی حواشی شرح المختصر یعنی ان ندرک بالعقل قبل ورود الشرع ان ہذا الفعل مما یستحق فاعلہ الثناء او الذم عند فی نظر الشارع وظاہر ان العدل والاحسان کذلک فان العقل یدرک حسنہما قبل ورود الشرع وان لم یحکم بہ بعد خطاب الشارع الحاکم وکذا قولہ تعالی وینہی عن الفحشاء والمنکر ای ینہی عن الفحشاء والمنکر او ینہی قبل خطاب کان فاعلہ مما یستحق الذم فی نظر الشارع علامۃ وبالجملۃ الحسن والقبیح من معلولات الامر والنہی عندنا ومن موجباتہما عند الاشعری وہذہ الآیۃ تدل علی ما ذکرت مدبر

قال والقاضی ان یقول آہ **اقول** لیس بمقابل ان یقول ذلک لان مراد ہم مطلق الحال عن القرینۃ الدالۃ علی کون بمعنی فی نفسہ او غیرہ وہہنا کذلک ان العقل وان لاحظ ابتداء کون الامر بہا لدفع حاجۃ الفقیر لکنہ بعد تاملہ یعلم ان الواسطۃ ملغاۃ کما سبق تحقیقہ فان اراد بکون العقل قرینۃ کونہ قرینۃ علی الملاحظۃ الاعتبائیۃ فمسلم لکنہ لا یفید وان اراد بہ کونہ قرینۃ علی انہا حسنۃ بمعنی فی غیر المنہوع فلیتامل **قال** فیکون منفیا عن ذکرہ **اقول** ای یکون قولہ قائم نفسہ منفیا عن ذکر المفصل وہو قول المصنف لکون المفصل یکون کذا قولہ ان یقول الی المصنف رحمہ اللہ **قال** والاحسن علیک ان لیس کفر الکفار آہ **اقول** ہذا اعتراض علی فخر الاسلام وہو حسبین الاول ان الواسطۃ فی ہذا القسم من الحسن معنی فی غیر وبحسب ان ینبادر الی الفہم ہذا موجب لکفر الکفار فہو اسلام لیست کذلک فلا معنی لقولہ انما صار الحسنین بمعنی کفر الکفار فہو اسلام لم یست والحق فی ان المقصود ہہنا بیان عدم انفصال الواسطۃ عن ذا ما موجبہ للاحسان انفصالہا عنہ فلا معنی لقولہ وذلک معنی منفصل عن الجہاد وصلوۃ البنارۃ وقولہ الا اذا اراد بالانفصال آہ جواب عن الثانی وبہ یخرج الجواب عن الاول وان لم یتبع عرض لہ الخروج عن یقال بانہا جازان یراد بالانفصال التغایر والتباین لتحقیق کون حسن الجہاد وصلوۃ البنارۃ بالغیر جازان یذکر لواسطۃ البعیدۃ بمکان القرینۃ لتحقیق ذلک الغرض **قال** وقد عرفت ما فیہ **اقول** شارۃ الی قولہ وفیہ نظر از الواسطۃ بما یکون حسن لا بجعل لاجل حسنہا الخ **قال** ضرورۃ ان الامر لا تعلیق الا بما ہو حسن **اقول** یدل علیہ الآیۃ السابقۃ المحتی قولہ تعالی ان اللہ یامر بالعدل والاحسان الآیۃ **قال** وذکر فخر الاسلام من حسن لغیرہ وحدہ بالشاہ آہ **اقول** عبارۃ فخر الاسلام کذا اوضرب منہ ما حسن حسن فی شرطہ لغیرہ کان حسنا لمعنی فی نفسہ او بمعناہ وہذا القسم یسمی جائعا ای ضرب من الذی حسن لمعنی فی نفسہ کالزکوۃ فان اصلوۃ حسنۃ لعینہا لکونہا تعظیم اللہ تعالی قولا وفعلا وادا وذکرہ جہادا وادت کل واحدۃ منہا حسنا باعتبار حسن شرطہا وہو القدرۃ علی الاداء وہذا الاشتمال یسمی جامعا علی ما حسن لعینہ ولغیرہ وقد تحقیقہ لمحسن بالاعتبارین کما مر وقولہ وہی القدرۃ عنہ ای الشرط انما باعتبار الخیر **قال** وحاصل کلامہ ان وجوب اداء العبادۃ آہ **اقول** قال فخر الاسلام وہذا الضرب الثالث یتضمن بالاداء دون الوجوب وذلک عبارۃ عن القدرۃ التی بہا تتمکن العبد من اداء ما لزمہ وذلک شرط الاداء دون الوجوب قولہ وذلک عبارۃ اشارۃ الی الغیر المفہوم من قولہ الضرب الثالث قولہ وذلک شرط الاداء اشارۃ الی القدرۃ ذکرہ باعتبار الخ وارادۃ شرط الاداء وجوب الاداء قولہ دون الوجوب ای دون نفس الوجوب لوجوب الصلوۃ علی الجنائم والمعنی علیہ مع امتناع الاداء کما سیاتی تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی فظہر ان الحاصل الذی ذکرہ لیس حاصلا لما فی نفسہ فتدبر **قال** فحاصل ما ذکرہ فخر الاسلام بعبدہ **قال** حسن صار راجح الی اداء العبادۃ ویجوز ان یرجع الی الضرب الثالث المسمی بالجامع **قال** ولا یخفی انہ فیہ نوع تکلف **اقول** ای فی جعل ہذا الضرب قسما مستقلا بنوع تکلف کما لا یخفی علی المتامل بما ذکرہ فی النظر السابق ان الواسطۃ ما یکون حسن لمعنی فی غیرہ لا لاجل حسنہا فان فصل القدرۃ لا تتصف بالحسن لانہا لیست من الافعال الاختیاریۃ **قال** وان جعلہ من اقسام الحسن لغیرہ آہ **اقول** لان معنی الحسن لمعنی فی نفسہ لمعنی فی غیرہ والجمع اثنانیۃ یرجع اثنانیۃ علی الاولی لم یکن اعتبارہا اولی من اعتبارہا الاولی علی الاعتبار الاولی اولی من الثانیۃ لان ما بالذات مقدم علی ما بالغیر وکان الاولی جعلہ من اقسام الحسن لذاتہ **قال** ونقل ان منہج کون الحاصل ایہا معلوم آہ **اقول** فان قیل قد تقرر ان المعلق بتحقق قد یجاوزہ فلم لا یجوز ان یکون التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم قدیما مع ان الحادث لا یعدہ کما فی احساس المحسوسات غایۃ ان یقید المتعلق من جانب التعلق فتدبر **قال** والا یخفی ما فیہ **اقول** وہو استثناء امکون الایمان عبارۃ عن التصدیق بمجرد بالنزال وبطلانہ ظاہر فالصواب فی تخلص افادۃ المحقق فی شرح المختصر حیث قال والجواب انہم لم یتکلموا الا بتصدیق وانہ یحکم فی نفسہ متصور وقد وجد الا انہ مما علم العبد تعالی انہم لا یصدقونہ بعلمہ بالعاصین واخبارہ بہ سولہ کاخبارہ بموت زید لمن یوت من قومہ مثل ذلک غیر واقع لارادۃ وجوب انتفاء متعلق التکلیف بذلک وللشیخ المحکم عن الامکان بعلم او اخبرہم لو علموا بالایمان بعد علمہم باخبارہ انہم لا یؤمنون لکان من قبیل ما علم التکلیف انتفاء وقوعہ منہ ومثل ذلک غیر واقع لارادۃ وجوب انتفاء متعلق التکلیف وہو الاتیان بما علم انہ لا یاتی بہ فلم یسقط منہم التکلیف **قال** واما قال ان القبول لیس فی مقتضی الوجوب آہ **اقول** فیہ بحث لانہ بعد ما قال فی توجیہ کلام المحققین وجہ صدور عن اللہ تعالی لا یتوجہ الاعتراض لان المراد ان ہذا التکلیف تعلیمی بمعنی ان فاعلہ یستحق الذم فی نظر الشارع ولا شی من القبیح بجائز الصدور عنہ تعالی اما الاولی فظاہرۃ واما الثانیۃ فلانہ تعالی حکیم یجمع افعالہ متقنۃ علی منہج الحکمۃ فلا یجوز ان یصدر عنہ بعبث فضلا عن القبیح فلو صدر عنہ ما من شانہ ان یستحق فاعلہ الذم کان منافیا للحکمۃ وان کان قادرا علیہ لانہ لیس بمتنع بالذات فمعنی عدم جواز صدورہ عدم تجویز العقل صدورہ عنہ کما فی التنویہات لا اللزوم وعدم جواز الترک لیلزم الوجوب علیہ فیکون ہذا توسطا بین مذہب الاشاعرۃ القائلین بالجواز والمعتزلۃ القائلین بالوجوب فہم الخطاب وبین مذہب المعتزلۃ القائلین بالوجوب بمعنی عدم قدرتہ علی ترکہ تعالی عن ذلک علوا کبیرا **قال** واجیب بوجہین الاول ان التکلیف آہ **اقول** حاصل الجواب الاول لما ذکرتہ فی قولہ لیس الوجوب بالتکلیف عن التکلیف بانہا قد تنفک عنہ وحاصل الثانی المناقشۃ فی قولہ التکلیف مشروط بالقدرۃ بان لیس معناہ ان القدرۃ شرط حال التکلیف بل حال القیام بالفعل وسیاتی تمام تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی قولہ الا ان ہذا المذہب ای مذہب اہل الحق فانہ لا یلتزم ان الاستطاعۃ منہ یتقدم الفعل کما التکلیف **قال** من غیر حرج **اقول** یتعلق بقولہ لم یکن او قولہ فالبا متعلق بقولہ لکن لا بعد تعلق قولہ من غیر حرج **قال** وفرق بین الکثیر ان دراہم **اقول** حاصلہ ان الغالب یشتمل من الکثیر والکثیر من النادر والمساحۃ فی الاصطلاح **قال** ودار بقیۃ الکلام القدرۃ آہ **اقول** ہذا شاف

الی سوال تقریرہ انہ اذا صح تکلیف الوقت فی حق الفعل مع بعدہ کان ینبغی ان یعتبر القدرۃ فی الجملۃ دون الزمان الخاص والحالۃ ھذہ فالاقرب الی التوفیق ان یقال ھذا الزمان بعدہ الوقت فی حق الفعل متضمن لاداء الفعل فی الوقت وھو واجب فیکون الفعل فی ھذا الزمان واجبا موسعا فی حق الوقت ومضیقا فی حق ھذا الزمان

الواجب موسعا كما ذهب اليه جمهور الشافعية الى انه لا اثم الا بالموت في آخر الوقت بناء على ان الواجب هو الفعل في جزء غير معين من الوقت قال فمن هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا اثم الا بالموت في آخر الوقت بناء على ان الواجب هو الفعل في جزء غير معين من الوقت اقول فيه بحث لان تفسير الواجب بما ذكر صحيح لاغبار عليه ولكن اذا ذهب جمهور من عدا الائمة الى ان الاثم لا يلزم الا بالموت في آخر الوقت بناء على ان الواجب هو الفعل في جزء غير معين من الوقت فهذا مما لا يمكن تسليمه لان مراد هم بالاثم ليس كما ينبغي لان مراد هم بالاثم ليس هو العقاب في الآخرة بل مرادهم بالاثم هو استحقاق العقاب في الآخرة وبينهما بون بعيد لان الاثم بمعنى استحقاق العقاب يلزم بمجرد ترك الواجب في اول جزء من اجزاء الوقت الذي هو ظرف للواجب ولا يتوقف على مضي الوقت كما لا يخفى على من له ادنى تتبع في كلمات القوم وان اريد بالاثم العقاب بالفعل فهو مما لا يقول به احد من العقلاء فضلا عن العلماء وان اريد به استحقاق العقاب فهو مما لا يتوقف على مضي الوقت كما عرفت فالصواب في العبارة ان يقال فمن هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا يلزم الا بالموت في آخر الوقت بناء على ان الواجب هو الفعل في جزء غير معين من الوقت اقول فيه بحث لان تفسير الواجب بما ذكر صحيح لاغبار عليه ولكن اذا ذهب جمهور من عدا الائمة الى ان الاثم لا يلزم الا بالموت في آخر الوقت بناء على ان الواجب هو الفعل في جزء غير معين من الوقت فهذا مما لا يمكن تسليمه لان مراد هم بالاثم ليس كما ينبغي لان مراد هم بالاثم ليس هو العقاب في الآخرة بل مرادهم بالاثم هو استحقاق العقاب

ہو الزمانی فی تعریفہ الا یجد بدونہ فکان مقدارہ وکان الوقت معیارا لضرورۃ ویجوز ان یکون عرف من المفرقۃ ویکون تاکیدا لقدر ای قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم بہ فکان معیارا لہ وہو مقدار اختار ہ ذو صاحب الکشف اولا والنحو بر الثانی ورجحہ الاول بان الدخول فی التعریف الاقتضائی للعبارۃ ثم قال الامر بکلفت وارادہ بان المراد ہہنا الدخول علی وجہ مخصوص ورجحہ ان یکون الامساک الشرعی معیارا بحیث لا یکون ازید ولا انقص منہ وظاہر ان الدخول فی التعریف ہذا المعنی یقتضی العبارۃ **قال** لان الامر یتعلق بالفعل فی محل معین **آہ** **اقول** فی ہذہ العبارۃ نوع خزانۃ لان قولہ فی محل تعلق بالفعل وضمیر کان وتکنہ وجدہ یرجع الی الفعل فلا یتم قولہ لان الامر اذا تعلق بالفعل فی محل معین فان کان الخ لجواز ان یکون خبر الشرط ہو الامر بالفعل المامور بہ لا الفعل فی محل معین لان الامر بالفعل فی محل معین لا یکون خبرا للشرط حتی یکون ہذا الشرط ہو الامر بالفعل المامور بہ لا الفعل فی محل معین لان الحکم بعدم تعلق الفعل فی محل معین لا یستلزم عدم تعلق الامر بالفعل فی محل معین فان الامر بالفعل فی محل معین قد یتعلق بہ لوجود ان کان دنیا بحیث لو وجد لکان فعلی اتی بہ وصف وجد یتبع عن المامور بہ کوہ الودیعۃ المغصوب فی مکان معین وہو الودیعۃ فعلی ای مکان وجدہ تعلق الامر بالفعل الاول یتبع تعلق الامر بالفعل الثانی بحیث لو لم یتعلق الثانی لم یتعلق الاول ایضا فافہم

استحقۃ علیہ **قال** الجواب ان الیمین بالوقت للصوم **آہ** **اقول** یعنی ان ما ذکر یفرض علی تقدیر ان الشارع الوقت للصوم مستحق منہ علی التعیین ولیس کذلک فانہ لا یلزم من الیمین بالصوم فی وقت ان یکون الوقت مستحقا للصوم علی التعیین بحیث لا یکون مخیرا فی صوم ای جزء شاء من اجزاء ذلک الوقت کما لا یخفی علی من لہ ادنی تدبر

قال والجواب ان الیمین بالوقت للصوم **آہ** **اقول** یعنی ان ما ذکر یفرض علی ان یکون الفعل الذی یتعلق بہ الیمین ہو الصوم المتعلق بالوقت المعین وہو ممنوع بل الیمین انما یتعلق بالصوم المطلق عن الوقت المعین ویکون الوقت ظرفا لہ فقط کما یشہد بہ العرف والعادۃ ویدل علیہ ان الحالف لا یحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان نوی ذلک ولو کان الوقت مستحقا للصوم لحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان لم ینو ذلک کما لا یخفی علی من لہ ادنی تدبر

قال والجواب ان الیمین بالوقت للصوم **آہ** **اقول** یعنی ان ما ذکر یفرض علی ان یکون الفعل الذی یتعلق بہ الیمین ہو الصوم المتعلق بالوقت المعین وہو ممنوع بل الیمین انما یتعلق بالصوم المطلق عن الوقت المعین ویکون الوقت ظرفا لہ فقط کما یشہد بہ العرف والعادۃ ویدل علیہ ان الحالف لا یحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان نوی ذلک ولو کان الوقت مستحقا للصوم لحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان لم ینو ذلک کما لا یخفی علی من لہ ادنی تدبر

قال والجواب ان الیمین بالوقت للصوم **آہ** **اقول** یعنی ان ما ذکر یفرض علی ان یکون الفعل الذی یتعلق بہ الیمین ہو الصوم المتعلق بالوقت المعین وہو ممنوع بل الیمین انما یتعلق بالصوم المطلق عن الوقت المعین ویکون الوقت ظرفا لہ فقط کما یشہد بہ العرف والعادۃ ویدل علیہ ان الحالف لا یحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان نوی ذلک ولو کان الوقت مستحقا للصوم لحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان لم ینو ذلک کما لا یخفی علی من لہ ادنی تدبر

قال والجواب ان الیمین بالوقت للصوم **آہ** **اقول** یعنی ان ما ذکر یفرض علی ان یکون الفعل الذی یتعلق بہ الیمین ہو الصوم المتعلق بالوقت المعین وہو ممنوع بل الیمین انما یتعلق بالصوم المطلق عن الوقت المعین ویکون الوقت ظرفا لہ فقط کما یشہد بہ العرف والعادۃ ویدل علیہ ان الحالف لا یحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان نوی ذلک ولو کان الوقت مستحقا للصوم لحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان لم ینو ذلک کما لا یخفی علی من لہ ادنی تدبر

قال والجواب ان الیمین بالوقت للصوم **آہ** **اقول** یعنی ان ما ذکر یفرض علی ان یکون الفعل الذی یتعلق بہ الیمین ہو الصوم المتعلق بالوقت المعین وہو ممنوع بل الیمین انما یتعلق بالصوم المطلق عن الوقت المعین ویکون الوقت ظرفا لہ فقط کما یشہد بہ العرف والعادۃ ویدل علیہ ان الحالف لا یحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان نوی ذلک ولو کان الوقت مستحقا للصوم لحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان لم ینو ذلک کما لا یخفی علی من لہ ادنی تدبر

قال والجواب ان الیمین بالوقت للصوم **آہ** **اقول** یعنی ان ما ذکر یفرض علی ان یکون الفعل الذی یتعلق بہ الیمین ہو الصوم المتعلق بالوقت المعین وہو ممنوع بل الیمین انما یتعلق بالصوم المطلق عن الوقت المعین ویکون الوقت ظرفا لہ فقط کما یشہد بہ العرف والعادۃ ویدل علیہ ان الحالف لا یحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان نوی ذلک ولو کان الوقت مستحقا للصوم لحنث بالصوم فی غیر الوقت المعین وان لم ینو ذلک کما لا یخفی علی من لہ ادنی تدبر

صحیحا فلا شبہ بالابطال کما مر قال المصنف اعلم ان تعیین بعض الوجوہ او الشروح او المعلمات حتی یکفر من جحدہ شرعا علی الوجوب فی بعضہا او الاثم الموا خذۃ وتخریج تصحیف قال المصنف فقولہ انہم منی طلبتین بالایمان فقط ممنوع اقول یرید علیہ ان المنع انما یتوجہ اذا کان مراد الشارح ان ہذہ الاقسام الثلثۃ غیر منی طلبتین بالایمان فقط وانہم غیر منی طلبتین بما سواہ مطلقا سواء کان عبادۃ او عقوبۃ او معاملۃ ولیس کذلک بل منہا ما ہو غیر منی طلبتین بالایمان فقط ومنہا ما ہو غیر منی طلبتین بما سواہ بالعبادات الثلاث الاول والاخیر کما ہو الظاہر من کلام الشارح المحقق قال المصنف وہذا ہو الحق الذی لا محید عنہ فی ہذا المقام اقول ہذا ہو الحق الذی لا محید عنہ فی ہذا المقام قال المصنف ان الاصل فی الامر للوجوب عند الشافعیۃ وعند الحنفیۃ للندب الی آخرہ

فتحقق عليها حنيفة وكذا اذا حاضت في الاولى حنيفتين ثم رأت في الثانية حنيفة تحقق عليها عدة بالحيض فاذا حاضت حنيفة اخرى من العدة الثانية تحقق عليها حنيفتان

صفتان قال لان عدد الطلاق لا يدل على عدم الوجوب اقول قد تقرر في رسالة القياس ان الطلاق عبارة عن عدم الملك المشروعية بالاصل والضعف والمنع عن عدم الشروعية بالوصف فقط فكما تحقق الطلاق تحقق العدد الذي هو من لوازم الطلاق بالعكس فيكون الطلاق اخص من العدد فوجود الاخص لا يستلزم وجود الاعم فعدد الطلاق لا يدل على عدم العدد

ايا ما في جمع الاقوال في الاستقبال ١٢ **اقول** فيه رد على صاحب الكشف حيث ذهب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطراد المنيع في هذا الفن وعامة اهل هذه الصناعة قد تلقته بالقبول وبلغوا به الى الصحة والمتيقنات الى طن غيره بعد ورده الرد ان ماذكره البخاري في صحيحه على ما قال مشروط بشرائط ستة تعتبري الاثبات وتسم اورده للاستشهاد والتاسيد والاول هو الصحيح مطلقا حتى ابن الصلاح في خاتمة قوله لا يكون صحيحا وذلك لان الاول مشتمل على شرطين من شروط الشيخين البخاري والمسلم وهو الثبوت لكل من الرواة الذين اخذ منهم البخاري ان يكون الرواية على الصحابة المشهورين بالرواية عن المصطفى عليه السلام وسلوان يروي عن صحابي مشهور او بان ثقبان او اكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن كل واحد منهما راويان ثقبان من اتباع التابعين مشهورين بالحفظ والاتقان ان يشهد اثنان كل منهما رواية ثقاة ثم تلك الرواية عن كل منهم الشيخان او احدهما **قال** حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لامره **اقول** لعله باعتبار الذهل وهو التمر اليابس بقرينة مقابلته بالرمث وهو التمر الرطب **قال** لعدم اشتهار قال النبي عليه السلام ضعين الهدى اليه ولك ان تمنع ذلك بمنع ان الاتيان بالرطب لا يعد امتثالا للامر بالتمر **قال** لعدم ثبوت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق **اقول** على الاطلاق ينبغي ان لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى المعقوبات والا لكان من اقدم اذا الاعتقادات لا ثبت بخبر الاحاد **قال** يعني اشتراط الامور المذكورة **اقول** يجوز ان يكون قوله صيانة تحقيق العباد وقوله لانه فيه منع الالزام عليتين لاشتراط الامور المذكورة ويجوز ان يكون الاول علة لاثبوت والثاني علة لاشتراط وكونها متوجهين الى قوله الا بالحفظ والاستشهاد فانه يحتمل الثبوت والاشتراط جميعا فان ما يتميل الا بدليل على الثبوت لا يعده على الاشتراط **قال** وجهه انه انما كان يعمل به اذا كان متصل السند واذا انما يتحقق اتصاله فيما يرويه الثقة **اقول** ظاهر كلام المصنف يدل على ان اطلاق آه **اقول** انما قال ظاهر كلام المصنف لان اطلاق آه لكن ذكر بالصريح يدل على ما ذكره لكن قوله بعده وذلك في الاستدلال ولا يقتضي عمومه ستوجه ذلك من العبادات لا يدل قطعا على الاكتفاء والمكذب **قال** والاشهر انه لا يكفر ذلك لانه لم يذكر **اقول** يعني ان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول وقد لا يكون بخلافه فوقه يكون سببا لعدم القبول

بل تحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين اه **اقول** اراد به مولانا عضد الملة والدين جواب السيد السند عن ايراد الشارح المحقق على ما ذكره المتن حيث قال في حواشي شرح المختصر وعن هذا قال المحقق التفتازاني في المبحث الثالث من مباحث الامر بعد ايراد هذا السؤال ان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وضع الاسناد الذي هو مجاز لم يكن مجازا بل يلزم ان يكون غلطا في المتشرعة مستعملا في كل معنى وضع له الحكم بعد اخراج الحقيقة والازم التناقض او كون المشرعة مجازا في المركب وهو باطل اه **قال** لان العشرة التي اخبرت مشتملة عشرة اه **اقول** ان قيل هذه المقدمة ممنوعة كيف والثلثة اذا اخبرت عن العشرة لا تبقى عشرة بل تحصل سبعة قلنا القيد خارج عن المقيد فالعشرة المقيدة بخروج الثلثة عنها عشرة لا سبعة الان الاعداد انما تعد باعتبار افرادها فيصل في قولنا اربعة عشرة خرجت منها ثلثة قد نا الحاصل منها مجموع عشرة الا ثلثة اربعة مجازا والكلام في العشرة المقيدة بخروج الثلثة عنها **قال** المشرع غير مقيدة بقيد **اقول** فان قلت هذا التركيب تقييدي لان مجازا صار جزء الكلمة التي هي بسيطة المدلول الاول **اقول** فان قيل التركيب يكون الجزء بعد التركيب بسيطا والكلام في الجزء قبل التركيب وهو مركب لانه مدلول المادة والهيئة قلنا المراد بالبسيط ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه والمركب بخلافه والمعنى المجازي انما يفهم مستندا الى هيئة الجزء لا الى نفس الجزء فالجزء بهذا المعنى بسيط **قال** وهو ما اراده الشارع بسبب الشرع **اقول** الظاهر ان الضمير راجع الى المشرع المذكور في قوله المشرع غير مقيدة **قال** وهو ما اراده الشارع بسبب الشرع **اقول** قد يستفاد من هذا القول ان المشرع من يضع الالفاظ للمعاني ابتداء وليس كذلك لان الواضع هو الله والمشرع من يبين للناس ما وضع الله تعالى لهم **قال** وهو ما اراده الشارع بسبب الشرع **اقول** اراده اي عرفت ما فيه اذ الكلام ليس من الشارع وقد يقال المراد بالشارع من هو اعم من الواضع والمشرع فيشمل الله تعالى والرسول عليه السلام **قال** وهو ما اراده الشارع بسبب الشرع **اقول** هذا ان ثبت ان الشارع يطلق على الواضع ايضا فيما سبق وقد يقال المراد بالشارع من هو اعم من الواضع والمشرع فيشمل الله تعالى والرسول عليه السلام **قال** وهو ما اراده الشارع بسبب الشرع **اقول** في كلامه اشارة الى ان الحقيقة الشرعية ما ثبت بوضع الشارع بخلاف العرفية فانها ثبت بغلبة الاستعمال **قال** وهو ما اراده الشارع بسبب الشرع **اقول** هذا ان ثبت ان الشارع يطلق على الواضع فيما سبق والا فلا يخفى ان الاولى في الاخير ان يقول بسبب الوضع **قال** وهو ما اراده الشارع بسبب الشرع **اقول** لا يخفى ان هذا القول مع ما قبله يشعر بان الشارع غير الواضع وقد مر ما فيه

علی الخیارات فلا یکون من جملۃ الاجماع المخصوص بہذہ الامۃ **قال** علی ہذا کان الانسب ان یقول الخ **اقول** حیث ذکر فیما قبلہ ان ما ذکرہ فیہ قال وقد قال بہ بعضہم علی ان ملک الامۃ بالفعل ہو الذی فی ملکہ سابق علی الکل

اقول لان النسخ تبدیل وبیان لانتہاء الحکم الشرعی من الرسول صلی اللہ علیہ وسلم والاجماع لا یکون الا بعد وفاتہ فتقریر الجواب ان المخترع ان اراد بالرسول ما یعم زمانہ فنسخہ یعد بیانا علی ما ہو الحق عند جماعۃ من المحققین ومنہم صاحب التحریر وان اراد بہ ما یختص بزمانہ فالاجماع المنسوخ یکون اجماعا فی زمانہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا یکون اجماعا بعدہ وان اراد بہ ما یعم زمانہ وما بعدہ فالاجماع المنسوخ یکون اجماعا فی زمانہ وما بعدہ فلا یکون اجماعا بعدہ وان اراد بہ ما یختص بما بعدہ فالاجماع المنسوخ لا یکون اجماعا بعدہ ایضا لان النسخ یرفع الحکم عند الکل وان اراد بہ ما یعم زمانہ وما بعدہ فالاجماع المنسوخ لا یکون اجماعا بعدہ ایضا لان النسخ یرفع الحکم عند البعض **قال** علینا بالمضافۃ الی النفس کما **اقول** فی حیث اشار الیہ بقولہ ہو ما یعم زمانہ وما بعدہ **قال** فان قیل الخ **اقول** ہذا ایضا مبنی علی ما ذکرہ من ان الاجماع لا یکون الا بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم وقد عرفت ما فی

قد طبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم

في المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة لذي المجدي الطوفور المنشي نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله احكم بكتاب اصول الشريعة هذه العبارة الوثيقة يحتمل وجوبا انيقة احدها ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية بان يقيس تشبيه الشريعة بشجرة ذات اصول وفروع فثابتات الاصول والفروع اما تخييل والاحكام والرفع تشبيه ثانيها ان يراد بالاصول الاعتقادات والفروع العمليات ثم معنى رفع الفروع بالخطاب اظهارها ما يعتقد بتوالي البصار وجعلها بمنزلة الاشياء المرئية التي يدركها ادنى الانظار واما احكام الاصول وتثبتها بالكتاب فوجهان بعض الاعتقاديات كمسئلة الرؤية وغالب القبر والمعاد بالجسماني لا تثبت الا بالنقل المنتهي المتعالي الى القرآن بالبرهان ولبعضها وان ثبت بالعقل لكن تاييده وتوثيقه به الية ثالثها ان يحمل على التجوز او النقل الاصول الشريعة على علم الاصول من فروعها على الفقه ومعنى الرفع على ما مر اما وجه احكام الاصول بالكتاب فهو ان كثيرا من مباحثه مقررة مثل مع ان القياس او الاجماع حجة والباقي من مسائله وان استندت الى العبرية لكن تاييدت بتاييد القرآن مثل كون الامر للوجوب مستنبط من اللغة لكنه مستفاد ايضا من الآيات الكريمة الدالة على الوعيد باعتبار الامتثال للاوامر والانتهاء عن نواهيها ان يحمل الاصول عبارة الشرع والفروع من احكامه المتفرعة عنها فان اريد الادلة الاجمالية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فيحدثه انه يلزم منه احكام الكتاب بنفسه وذلك غير جائز ووجه الدفع ان بعض الآيات محكم بالآخر فلا محذور فيه وان اريد الادلة التفصيلية المنصوبة على مسائل الفقهية الخبرية فاحكامها باعتبار رجوعها بالآخرة اليه كما لا يخفى وقد يجعل الكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية بتشبيهها الاحكام اساس الشريعة ورفع فروعها باحكام اصول الشجرة ورفع فروعها وبنى عليه ان بنى التمثيل على ترك المشبه وتناسي التشبيه بالكلية في الكلام ولو احتمل وتفرعاته وقد صرح بهذا الجاعل بان المراد بالكلمة الباقية الشريعة فيلزم الاشعار في لواحق الكلام الى التشبيه بالشجرة مع ان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة وهي ان يذكر عين لفظ المشبه به ويراد المشبه والاحكام بحسب الحقيقة متناول التقوية المنوية اليه على ما يشعر به عبارة الاساس والاصل شامل للدليل اليه على مذهب المعتزلة وقد يرد هذا الجعل بان القوم صرحوا بانه يمتنع ادني تغيير في الامثال معللين بانها تخرج بسبب التغيير عن الاستعارة والاشكال ان الاحكام بالكتاب والرفع بالخطاب ليس من حال المشبه انتهى اقول

بل نقول المناسب ان يذكر اصول الشجرة دون اصول الشريعة وتخصيصه بحث لانه لا يدخل بالكتاب او بالخطاب او الشريعة في الاستعارة بل
من قبيل التجريد اعني بالمناسب المشبه الاير ى ان الشارح جعل القرينة الرابعة في خطبة المتن اعني وفي حلية الصلوة وآخر من التمثيل شجرة وتخصيص الايجاد
بالكتاب ورفع الفروع بالخطاب ان الاحكام بواسطة الايجاز الثابت للكتاب اي القرآن فقط واما رفع الفروع فبمطلق الخطاب المتناول
لغيره ثم وجه تخصيص الاصول بالكتاب والفروع بالخطاب ان الاصل متقدم على الفرع كما ان صفة المكتوبية في اللوح سابقة على الخطابية ولوالي
ملك والتحفيه اي استقيته الملائكة عن الاعوجاج مأخوذة من الخف اي الميل والعار للمبالغة والتانيث باعتبار انها صفة لموصوف مقدر
مثل الملة والسمح الجواد وصف الملة بنظر الى ان ليس فيها الكلف الشاقة التي في بعض الاديان المنافية والمراد بالبيضاء النقية عن وسخ الشك
وريب الارتياب او الطريقة التي يهتدي بنورها السالكون او الطريقة الظاهرة الواضحة تنفي العباد تكليف الى مواعيد الصفوة والام ابقت بالملة الحنيفة
السمحة السهلة البيضاء قوله فصحت كلمته آخ الكلمة هي الشريعة او كلمة التوحيد المشتملة على الاعتقاديات والعباديات ثم الكلام على التمثيل بان شبه
حال الكلمة في استحكام معناها وعلو فروعها بحال شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها عال بالجمال قصر شبهه فانه خلاف المتبادر من عبارة الكتاب ويتحمل
الاستعارة المصرحة بان يعتبر استعارة رسوخ الاساس لوثوق الاعتقاديات التي هي اصول الكلمة على حدة واستعارة شموخ البناء لرفعة العمليات على
الانفراد فان قيل الغاية والمعاد احد اما اذا اريد بالكلمة الشريعة فالامر ظاهر واذا اريد بها كلمة التوحيد فلان المقصود بها تصحيح الكلمة من الاعتقاديات العمليات
التي عبر بها عن الشريعة قلنا يعتبر في الرسوخ والشموخ زيادة ليست في الاحكام والرفع باعتبار التقييد بقوله كشجرة آخ فان ذلك زائد على المفهوم من
قائد ف ما تيوهم من التكرار اذ المراد بالمعاد بحسب نفس الامر والغاية بالنظر الى علمنا والمراد بالمبنى احكام علم الاصول ورفع علم الفقه او احكام الآخرة الآتية والاعتقاديات
ورفع ما يدل على العمليات والمراد بالغاية رسوخ نفس الاعتقاد ورفعة العمل قوله او قد آخ صلة بعد صلة على ما وجه الشارح في شرح الكشاف ولم يعطف على احكم
اشعارا بان كلا من المعطوفين مستقل في استجلاب الحمد المشكوة الكاملة الغير المتناهية استمرت لهم النبي عليه السلام وانما صح اضافتها الى مطلق
السنة باعتبار ان حظها وافر المتفق على جزئية اقواله الشبيهة بالسراج في الاضاءة او استعيرت لذاته الانور صلى الله عليه وسلم او ذلك بتشبيه ان كل احد من
امته واقواله شبيه بالسراج الكائن في الكوة لاشتمالها على الانوار التي يشاهدها والابصار او جعلها مشكوة السنة من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به والسنة
استعارة بالكناية والمشكوة تخييلا قوله قياسا ومنهاجا تقدم حسن تدرسره حيث لم يجعل القياس فقرة على حدة بل ادرج القياس والاجماع في
فقرة واحدة لانه ليس اصلا مستقلا عند المحققين قوله معوانا وظهيرا في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فقدمه عليه من قبيل التقديم
الا الترقي او للسجع وانتصابهما على المفعولية لتضمين على الارسال معنى الجعل او على الحالية قوله والذين آخوهم عطف على قوله من الترم لانه اعتبار
فيه الاوصاف الثلثة التي هي الالتزام والاعتصام والاغتنام وتلك لا يوجد الا في الصحابة والمهاجرين والانصار كناية عنهم فيتم بيان من
الترم بهما والمراد بقوله والذين آخ التابعون بهم قوله وبعد فان آخ لقائل ان يقول الواو غير ظاهر فان الكلام السابق للاشارا الحمد والصلوة
والاحق اخبار قطعا فيلزم عطف الخبر على الانشار فيما لا يجعل له من الاعراب وهو خلاف ما علية الجمهور فلا يجوز العطف عند الجمهور وان جوزه بعض
النحاة على ما ذكره صاحب المغني ويمكن ان يقال جملة الحمد يحتمل ان يجعل اخبارا على ما ذكروا فان ذلك يستلزم المقصد قطعا اعني الانشار الحمد والاخبار
عن الصلوة وان لم يستلزم انشار الصلوة بمعنى الدعاء لكنه يستلزم المقصود الاصلي اعني الانشار التعظيم فجملة الصلوة ايضا خبر لكنه الواقع الامر
بالدعاء بالصلوة فلا يبقى الكلام من وجهين الاول انه لا جهة للفاء تقبل على توهم او تقدير ما في نظم الكلام ورد على الاخير انه لم يسمع والمعنى
في التركيب لا معنى لاعتبار قرينة لا ما ههنا ويمكن ان يقال انه ذكر في كتاب الامالي لابن الشجري قد يجيء كلمة اما من غير تفصيل وتنويع كما في اوائل
الكتب فيكون عطفا على جملة الحمد والصلوة انشائي انه لا معنى يجعل علم الاصول آخ بعد الحمد والصلوة فان مضمونه ثابت سواء وجد حمد اولا
والجواب ان المقدم ليفيد الاخبار بكونه بعد الحمد والصلوة فان القيود قد تكون قيودا للاخبار والاعلام بمضمون الجملة كما يكون قيودا لمضمونها

اشارة الى ذلك ابن الحاجب فى الايضاح او مراد البعدية بحسب المرتبة **قوله** الجامع بين الخ وذلك لان بعض مسائله مستندة الى العقل كما فى مسائل الامور المبنية على الحسن العقلى ووجوه الترجيح عند تعارض الادلة وبعضها مستنبط من النقل وهو الاكثر ويحتمل ان يريد ان موضوع الفن بعضه معقول كالقياس والاجماع وبعضه منقول كالكتاب والسنة **قوله** مدارك الحصول المراد بالمدارك اى مواضع الادراك الادلة التفصيلية والحصول اى بالقوة فى السلائمة للشياع ففيه استعارة بالكناية فاثبت لها القبول تخييلا كاثبات التنعم **قوله** اعنى ما يتخذ الخ الاولى بحسب المقام والدراية ان تجعل بيانيا للمنقول من الاتخاذ المتعدى الى مفعولين فالمفعول الثانى معقول المعقول الاول جمع العقل بمعنى الملجأ والثانى جمع العقل بمعنى الذاكرة **قوله** مائق بها بعد كونه استعارة بالكناية وتخييلا كناية عن عدم تفطن الاذكياء لهذه اللطائف اذ سماع اول الابصار يسلزم التفطن ولو اوديا فانها غاية لما انتهتا وضعا حيث اذا تفطن لها ستفطن لاحتمالك ان لا تذكرها صاحب بصيرة فتفى اللازم واريد نفى الملزوم وقيل فى وجه العلاقة ان اكثر العلوم الدقيقة انما يحصل بالسماع عادة ويمكن ان يقال نفى سماع اول الابصار للتفطن يستلزم عدم علوم الانتفاع فيحتاج الى النفى لانها الحتاج اليه فى سماعهم للاقبال اذا كان تفطنهم بعلوم الانتفاع فيكون سماعهم من غير تدبر وتفطن غير مفيد فيكون التفطن عند اول الابصار احتراز الوقوع مع امتناع تفطن اولى الابصار لانا نقول المراد من الكناية ما يكون اعم تناولا مما لا يمكن ان يحصل للبشر بسماع من غير سماع كالملك **قوله** لاشتمال الشمس اعلم ان ذكر المحقق الرضى فى آخر بحث المفعول المطلق وحاصله ان يكون قيدا للعامل مصدر معطوف على الجار بالواو والمراد بالعطف تاكيد المعطوف عليه وتبيينه كما تقول اتعديت والاعتذار الغرائب اى ولا اتعديت اعتداء الغرائب بل سرع من ذلك واما وجب حذف الفعل فى هذا المصدر لدلالة المعطوف عليه على الفعل المقدر واعتناية بمعنى وقال فى بحث حذف خبر المبتدا بان تكرار لا اذا دخلت على الماضى غير الدعاء افادت رفع ما قيل من انه لا يصح توجيه هذا التركيب بجملة على معنى ولا اشتهر اشتهار الشمس بل اريد من ذلك فان تكرار لا فى مثل هذه الصورة واجب على انه يمكن ان يفرق بين صريح الفعل الماضى وتقديرى بقى انه لا يناسب فى مقام التاكيد العطف كما تقرر فى كتب البيان فلذا قيل ان الواو للحال **قوله** مجتازى بما واو النهر المجتاز مصدر بمعنى السلوك والوقت مقدر او اسم زمان او مكان وانظرف بعده يتعلق به او بالابتياز المستفاد منه وعلى الوجه الثانى يجوز ان يكون حالا او بدلا من المجتاز **قوله** تهوى اليه بكسر الواو اى تسرع اليه اشتياقا فمن باب ضرب او بفتح الواو ومن باب علم اى تحبه لكن التعدية بالى تناسب التضمين معنى الاشتياق وفى الكلام تلميح الى مخاطبة فاجعل امدة من الناس تهوى اليهم ولذا جعل قدس سره فى الوصف بصيغة الفعل على خلاف سائر القرائن **قوله** واكبادا بالتثنية عليه الظاهر انه من باب معنى عطشى لا تجرد او ذئب فى الارض من العشق للان وصف الاكباد بالعطش دون الآخرين هو المشهور والمناسب ان يجعل اللفظ المتحمل على الاشهر وان كان يلزم على التقادير اعتبار مثل الاقبال او الحرص او غيرهما مما يشهر وصف الاكباد من جهة كلمة على **قوله** حوالينا بفتح اللام مفرد بمعنى الجانب وذكر فى الصحاح يقعدوا حوله حواليه وحوليه ولا يقول حواليه بكسر اللام **قوله** فوائده سميت الدرة الفاخرة فريدة اما باعتبار انها لا نظير لها او انها كانت منفردة فى صدفها لكبرها او انها يجعل مختبرة من بين الجواهر بظرف على حدة لكمال جودتها **قوله** ثم سوارد السهر الخ فى هذه القرينة اشارة الى كمال الجد وفور السعى فى تحصيل هذا المطلب حيث اورد الاقتحام اى الدخول فى الشئ من غير روية وتامل فى العواقب فاعتبره فى مواضع الاستراحة من ازمنة **قوله** ظلل الليالى اله ماجر اى المظلمة فان الدياجر جمع الديجور اى ذات الظلام لكنه حذف منه الياء لان زوايج المهاجر جمع الهاجرة هى نصف النهار عند الاشتداد الحر **قوله** وتلقا فعالة الجدى بازاء جده لا تقصيرا فى تقصير فان الترف نزح الماء كثيرا من البير والغلالة بالضم تقية الشئ **قوله** بالتلويح الى الكشف الخ ان كان الاسم المجموع فالاضراب سهو والافيلا خفى تعلق الجار بلفظ العلم اى التلويح معناه اللغوى الاصلى كما مر

الشيخ في علم الاسلام الشهابية **قوله** بهية لان الدر الكمامة ازاء العطف اي الجانب كناية عن انفرج لان الفرجان تحرك جانباه من انشاط **قوله** ينشط لاستماعها الخ قدس سره حيث بالغ في حسن التوجيهات بان جعل استماعها اي تحصيل سماعها بالتكلف والمشقة باعتبار انشاط الكسلان او المحصل اذا سمع اهل الكمال اية تلك التوجيهات في الجملة ينشط لاتمام سماعها كما انه جعل عند سماع التقييدات طرب الكسلان اي كامل الحزن لفقد المطلوب في الاصل فاقد الواجد **قوله** لا يستأنف الخ لا يخفى ان الغرض من معرفة حقائق هذا الشرح ودقائقه هي المهارة والبراعة عند كونه تكلان فاذا جعلها تحت طين تتكاسل المعرفة فينبغي ان يعتبر المهارة والبراعة في الشيء بمراتب متفاوتة اويراد بالماهر ذو البراعة من غير ملاحظة المهارة والبراعة لكن بواسطة الاستئناف والاطلاع كما يقال المعتصم في توجيه قوله تعالى للمتقين بنفي انه قدس سره حكم بان المتن مغن عن هذا الشرح المتوقف على معرفة حقائقه ودقائقه على المهارة والبراعة فيحتاج الى كتب اخر هي حواش لان الحكم يكون للكتاب لغنيا عما سواه وهو عالم لا تحقيق **قوله** وهو الذي الخ ذكر في النهاية الجرجانية الملي بالفتح الثقة الغني وقد يلوح من الملاء والملاءة بالمد وهو ظن الناس فيه بترك الهمزة وتشديد اليا **قوله** وهو حسبي ونعم الوكيل فان قيل قد ورد هذا التركيب في المطول فلم صدره منها فالجواب جواز عطف الانشاء على الاخبار في موضع من كتبه وان مقصوده هنا لك الرد على صاحب التخليص حيث لم يجوز تعاطف الجملتين المختلفتين انشاء واخبارا **قوله** حال من المستكن الخ المتبادر من هذا الكلام الى الافهام ان المتعلق الحقيقي للظرف ابتداء وليس كذلك فان المقصد التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله تعالى لا في مجرد ابتداء تأليفه الكتب قدس سره في الحاشية سيجيء ان الظرف حال عاملها ابتداء اذا المتعلق الحقيقي للبار اعني ملابسا او متبركا قدم تبرك نسيا منسيا وللدلالة على هذا المعنى صرح بان المفعول هو الكتاب وجر لا معنى بجعل الظرف ظرفا لغوا وههنا ابحاث الاول قدس سره اتى بواو الصنف ومثل نظر الى ان الابتداء عام في جميع المواضع وقيل في ترجيح التقدير الثاني من انه يفيد تلبس جميع الفعل بخلاف التقدير الاول فقد اشار قدس سره الى دفعه بجعل الظرف حالا متعلقا بالتلبس والتبرك في الكتاب على ان يكون البار للمصاحبة الثاني انه جعل الحال من الاحوال المتراد فة المتداخلة بان يكون حالا من الضمير المنتقل الى الظرف وذلك لرعاية التناسب والتساوي بين التسمية والتحميد بقدر الامكان فيكون كلاهما قيدا لفعل واحد على طريقة متحدة الثالث انه قدس سره بنى الكلام في شرح التوضيح على ما هو المشهور عند الجمهور من جعل التسمية خيرا من الكتاب ابتداء لكن المعدة صرح في التنقيح بترك التسمية وجعلها خارجة عن الخطبة اشارة الى جواز ذلك ايضا ولا يلزم توافق المتن والشرح في ذلك الرابع انه قدس سره جوز ان يكون المتعلق الحقيقي للظرف من الافعال الخاصة مع كونه مظنة مستقرا والمشهور عند النحاة ان العامل من الافعال العامة لكن المتحقيق جواز كونه من الافعال الخاصة ايضا وفي ذلك زيادة بسط اورد نا في حواشينا على شرح الكشاف الخ مس انه جعل المتعلق الحقيقي نسيا منسيا دون ابتداء والفرق غير خفي سر فان كليهما متروكان لفظا لمحوفان معنى والكل منهما في اللفظ معمول والجواب ان معمول التبرك في يقوم مقامه حتى يعد عاملا معنويا في مقابلة الفعل وشبهه ويقال بانتقال الضمير اليه بخلاف معمول ابتداء السادس ان ذكر الكتاب لا يظهر كونه مانعا عن جعل الظرف لغوا اذ يجوز ان يكون له مفعولا بلا واسطة ومفعولا بواسطة الباء سعاد لا يليه من تجدا منه بل محصل المعنى جعل التسمية اول الكتاب اللهم الا ان يقال الواقع في الاستعمال ذكر احد المفعولين مع اتحاد المعنى الا ترى ان العلامة الزمخشري قال في المقدمة في تفسير قولهم بدأ بالامر وبدأ الامر بالفارسية آغاز نهاد وكار الا انه قال في اساس اللغة بدؤا بفلان قدموه وهو المشهور واما المتعدي نفسه فنا بجي بهذا المعنى بقي انه ذكر المحققون من شراح الكشاف ان التقدير في عامل التسمية بمثل ابتدا القراءة بالتسمية يفيد تلبس ابتدا القراءة بها دون جميعها وقيل في التوجيه ان الابتداء المتعدي نفسه بمعناه الخلق

والاستناد واذا عدی بالباء رفعناه ما ذکر فی اساس اللغة فذکر الکتاب منصوبا یدل علی ان الباء لیست بصلة وفیه ان یخالف ما ذکره المحققون من شراح الکشاف وایضا ذکر صاحب الکشاف فی المقدمة ابتدأ الامر یعنی آغاز نہاد کار واوایضا قال الشارح لعبده هذا الکلام الابتداء امر عرفی یعتبر ممتدا فلیتامل **قوله** من الجملة الاسمیة او الفعلیة ای الظاهر کونها جملة مستقلة فی ادا الحمد من غیر کون غیره مقصودا بالافادة وعلی هذا فقوله نحو الحمد مبتدا وخبر وتفسیر لقوله الجملة الاسمیة او الفعلیة فلا یرد ان خاصا فی المعنی جملة فعلیة **قوله** فقدره داخ لیکن ان یکون سببا باعثا علی رعایة المناسبة بین التسمیة والتحمید بان یجعلا حالین عن امر علی نهج واحد لانه کتب قدس سره فی الحاشیة انه بیان للکتاب الذی حاول رعایته **قوله** لم یبدأ فیه بسم الله الخ ینبغی ان یعلم انه یحصل فی هذه الروایة التوفیق المذکور بقوله بسم الله احمد او الحمد لله احمد او اما علی روایة فالاول منها ایراد هذه الروایة الثانیة اعلم ان الابتر مرادف للبتر مقطوع الذنب وانما استعمل منها مع ان الظاهر مقطوع الراس مبالغة فی الاعتداد بالتسمیة فی ابتداء الامور نظرا الی انه لیسری نقص من ترکها فی الابتداء الی الآخر واشارة الی ان النقص لیس تمام او وجود الحیوان بدون الآخر ممکن بخلاف الراس فالمراد بالابتر الناقص فی الجملة او الاجزم فی الاصل مقطوع الید فذکر هنا للاشارة الی فقدان المنافع بالکلیة نظرا الی ان اکثر المنافع فی الانسان من جهة الید **قوله** فحاول ان یجعل الخ الترتیب فی الذکر یقتضی ان یکون التسویة بین الحمد والتسمیة بجعل کل منهما قیدا فی الکلام ورعایة المناسبة بینهما یکون نهما قیدین منخصوصین ای حالین عن امر علی وتیرة واحدة لکن الانسب بلفظ التسویة والمناسبة بینهما ان یکون الامر بالعکس بان یراد بالمناسبة الاتحاد فی الجنس وبالتسویة الاتحاد النوعی فیکون فی الکلام لف ونشر مشوش **قوله** حالا عنه ای علی وجه الظهور بل النصوصیة بخلاف ما اذا قال احمدا صدقان کونه حالا فی مثل هذا الکلام مجردا حتمال نحوی **قوله** الا انه قدم الخ وجه الاستدراک ان المتبادر من النصین التسویة بین الحمد والتسمیة من کل وجه فتری ای بین ذلک هذا الترتیب من تقدیم التسمیة علی التحمید بنا فی ذلک فیحمل بما قصده المصروفه فلذا استدرک الشارح رحمه الله وشار الی ان المقصود بالتسویة ورعایة المناسبة بقدر الامکان اذ التسویة بدون التقدیم لاحدهما من المحالات **قوله** لان النصین الخ لا یخفی انه غیر محتاج الیه فی تعلیل التقدیم للتسمیة وکانه علة لایضمنه الاستدراک بالامن الاخلال بالتسویة ورعایة المناسبة فی الجملة او جمیع ما ذکر فی معرض التعلیل علة لما سبق من محاولة ان یجعل التسمیة والتحمید قیدین ومن تقدیم التسمیة **قوله** اذ الابتداء الخ ای الحقیقی کما هو الظاهر من العبارة بامر یفوت الابتداء الحقیقی بالآخر صوارجعل الباء فی کلیهما او فی احدهما صلة الابتداء او متعلقا بالتلبس والتبرک اذ هذا الابتداء علی ای وجه کان بنیا فی الابتداء بالآخر لکن هذه المنافات علی تقدیر ان لا یکون البدایة بالتسمیة فی اللسان والابتداء بالحمد فی الجنان مثلا علی تقدیر ان یکونا علی طریقة واحدة واما استحالة الابتداء بکلیهما معا فی اللسان او الکتابة فظاهرة واما استحالة بعضها فی الجنان فلان التوجه التام لا یمکن الی مقصودین بالذات فی زمان واحد الا لبعض المتجردین من الکمل ولیس الکلام معهم **قوله** فیقع الابتداء به حقیقة انما جعل الابتداء بالتسمیة حقیقیا لانها عبارة عن المجموع فلا یتحقق الابتداء بها الا بتحقق اجزائها فیکون حقیقیا او نقول لما کان البدایة الحقیقیة بجزء منها فاطلق الابتداء الحقیقی علی المجموع توسعا **واعلم** انه کتب قدس سره فی الحاشیة هذا وجه توفیق یجری فی کل امر ذی بال والا فعلی هذا المقام قد جعلنا الابتداء امرا ممتدا یقع فیه التسمیة والتحمید والصلوة وغیرها **قوله** عمل بالکتاب الوارد فیها اذا اجتمع التسمیة والتحمید فلا یتوهم اصلا ما توهم من انه قیل فی الکتاب ایضا من انه من سلیمان وانه بسم الله الرحمن الرحیم اذ لا حمد فیه اصلا وانما قدم التسمیة علی التحمید فی الید بنظرا الی انها الجزء الیمن بخلاف التحمید فانه فی نفسه ایضا مقصود **قوله** ترک العاطف اعتبر من علیه بان العطف بالواو ولا فائدة لتبعیة فی الاعراب فقط واجاب بانه یمکن ان یستفاد التبعیة المعنویة بمنزلة القرینة علی التبعیة الاعرابیة فانه کثیرا ما یعتبر الترتیب اللفظی لاجل الترتیب المعنوی مع انه نقل فی مغنی اللبیب عن جماعة من النحاة ان الواو قد تفید الترتیب وذکر فی النهایة الجزریة حدیثا یقوی هذا المذهب **قوله** عدلت عن ذلک الخ لفظ فلانه لا یقع الواو فی اثناء المعطوف

وذلك لازم على التقدير فان المعطوف مجموع بعد ان العبد يقوله حامدا الا ان يقال الواو ليست لعطف تلك الجملة على جملة التسمية بل لعطف الظرف اعني بعد على حال اي حامدا ولان يحول ان لا يعمل فيما قبلها الا يقال فليعبر اما مقدرة كما قيل في مثل هذه المواضع وح يرتفع المانع حتى يجوز شمل اليوم الجمعة فان زيدا منسلخا مقرر في موضعه لانا نقول لا تقدم على الفعل من اخبار الاخبار اثنان فصاعدا مع وجود كلمة اما بقي انه يجوز ان يجعل الظرف معمولا لكلمة اما على ما قال قدس سره في المختصر واما بحسب المعنى فان المقصود في مثل هذا القام على ما هو المتعارف عند الجمهور بعد التسمية والتحميد كذا وكذا بدون التقييد لما ذكر فتعين بعد كشئ من الحمد والصلوة ؛ قوله حامدا اليه اولا وقائما نقل عنه انه اراد به الجمهور وحامدا اليه على توفيق تاليف المنقح اولا وعلى توفيق تاليف التوضيح ثانيا ولكن لا يقال انه اراد به الحمد على توفيق الاشتغال بالتصنيف اولا والاتمام ثانيا او الحمد على التاليف اولا والاتمام ثانيا او الحمد على التاليف اولا وعلى الاتمام ثانيا او الحمد على التاليف اولا وعلى انتفاء الناس به ثانيا او الحمد على خلق النعم واليصالها الى العباد اولا وعلى التنعم والتلذذ بها ثانيا والاظهر ان يحمل على التكرير لا مجرد التثنية قوله يحتمل وجوها ينبغي ان يعلم انه يجوز ان يكون للفظ محتملات كلها صحيحة بالنظر الى قصد المتكلم على السواء ويكتفي بالمناسبة ولا يكون له قرينة معينة كما ذكر علماء البيان في قوله صبر جميل من احتمال حذف المسند اليه او حذف المسند وحملوا فائدة مثل هذا التركيب ان يذهب نفس السامع الى كل مذهب ممكن وما قالوا من انه لا بد للحذف من قرينة معينة فانما هو عند تعين المراد واما اذا لم يكمال ذاته وعظمة صفاته العطف للتلفيق فان كمال الذات يرجع الى الصفات العظمة وذاته من حيث هو لا يستحق الحمد والمراد بالاول ما ليس بخصوصية صفة مدخل فيها وبالثاني ما يقابله وفي ذلك تفصيل مذكور في حاشية التلخيص قوله حيث اشير في الفاتحة قد كتب قدس سره في الحاشية المشهورة هنا ما يفيد تفصيل ما ذكره من اشارة تلك السور اجمالا الى ما قصد لكنه لا يخلو عن مناقشة اذ كل من السور الاربع الاخر من الفاتحة في الاشارة الى الجميع وايضا وجه تخصيص بعض السور بالاشارة الى ما ذكر فيه مع انه يكفيه قدس سره ان يقتصر على قوله فحمده على قسمين وعلى تقدير عدم الاكتفاء بهذا كيفيه ان يقول على وجه الاجمال تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد قوله معناه قصد تعظيمه الخ كتب قدس سره في الحاشية لا بان يجعل الثناء اعم من فعل اللسان مجازا وان كان محتملا بل بان يجعل صرف عنان الثناء تمثيلا او كناية عن قصد التعظيم وانت خبير بان الصرف والقصد المذكورين وان اشتركا في امر مثل الاقبال لكنه ليس بينهما علاقة ظاهرة معتبرة بها ساغ للانتقال وبان القصد المذكور وان كان ملزوما عرفيا للصرف في نفس الامر لكن الصرف لا يستلزم القصد عقلا استلزاما واضحا والكناية يلزم ان يكون معناها الاصلي ملزوما عقليا في الجملة والا فلا انتقال والاكتفاء في العلاقة بمجرد ان يندفع التكرار بعيد غير سديد والاظهر ان يجعل قوله ولعنان الثناء الخ تكثيرا للحمد قوله وفيه اشارة الخ ذلك تضمن جوابا آخر عن اصل السوال فان تخصيص الثناء لا يستفاد من القرينة الاولى ولكن ان يجعل الحمد عاما مبنيا للفعل المبني عن التعظيم كما هو المتبادر عند الاطلاق والثناء خاصا باللسان والتخصيص به بعد التعميم نظرا الى ان ذكر النعمة باللسان وحده اشيع لها ودال على مكانها من غيره قوله بانه المستحق الخ التخصيص مستفاد من تقديم الظرف اي اليه على قوله ثانيا او من جعل اللام في الثناء للاستغراق قوله ليس الباء صلة الخ ينبغي ان يعلم ان هذا الكلام غير مستدرك في الجواب فانه لا معنى بجعل الابتداء بالتسمية اي جعلها بداءة امرا ممتدا عرفا ولو سلم فيقول الامر الممتد اذا قارنه شيئان مرتبان غير مجتمعين في الزمان لم يجز ان يفيد باحدهما ثم في الآخر حالا عنه كما اذا ضرب زيد عمرا واضربا ممتدا في حال قعوده بالخشب وفي حال قيامه بالسوط فلم يجز ان يقال ضرب زيد عمرا بالخشب قاعدا وان صح ان يقال ضرب زيد عمرا قائما وقاعدا قوله يجعل من قبيل المحذوف هذا مما اوقعه فيما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية من انه بتقدير يسجد غالبا في كثير مع ان المقدر بمعنى يضع جبهته المذكور بمعنى يخضع لكنه مخالف

لما ذکر صاحب المغنی من انہ لا یقال ضرب زید وعمرو علی ان یقدر للمطلق ضرب مغایر للمعنی المذکور **قولہ** وعلی افضل سلہ فی اثنار لفظ الرسل علی الانبیاء تعظیما لہ علیہ الصلوۃ والسلام اذا الرسول من لہ کتاب وشرع دون النبی علی ما ھو المشہور **قولہ** استعیر للضمار والمراد بالاستعارۃ مصطلح الاصولیین ای المعنی المتناول للمجاز المرسل الضمار اذا الظاھر ان اطلاق الحالیۃ علی المضمار من اطلاق اسم المحال علی المحل نبقی ان المفھوم من الاساس ان الحالیۃ حقیقۃ فی المضمار الغیر ولیکن ان یجعل الحالیۃ عبارۃ عن جماعۃ الخیل المجتمعۃ للسباق اذ تشبیہ نفسہ بالمجری المصلی یتضمن تشبیہ الباقین بالآخرین من افراس السباق **قولہ** او اشار بالمجلی الخ لا یخفی ان فی لفظ اشار اشارۃ الی ان المجلی عبارۃ عن نفسہ باعتبار الصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا عن نفس الصلوۃ علیہ کما ان المصلی عبارۃ عن نفسہ نظرا الی الصلوۃ علی الآل لا عن نفس ھذہ الصلوۃ **قولہ** وفی الرابعۃ من التمثیل ینبغی ان یجعل لفظ الصلوۃ خارجا فی ھذہ الاستعارۃ تجریدا للباب ان کان فی نفسہ استعارۃ بالکنایۃ تشبیھا لھا بالسباق فی کونھا مقصودۃ معتادا ھا واثبات الحالیۃ لھا تخییل والا فی ذلک التجرید باعتبار التمثیل فی ھذہ القرینۃ والحاصل انہ قد یذکر بعض الفاظ الاستعارۃ التمثیلیۃ وقد یترک الباقی فی النظم او فی مجرد الارادۃ والنیۃ بدون التلفظ ولذا اعتبروہ فی قولہ تعالی اولئک علی ھدی من ربھم مع انہ لم یذکر فیہ من الفاظ المشبہ بہ الا کلمۃ علی والمدعی یلائم المشبہ بدون المشبہ بہ المیئۃ الحاصلۃ للراکب استعلاءہ علی المرکوب وتمکنہ فی الرکوب فعلی ھذا یجوز ان یعتبر التمثیلیۃ فی القرینۃ الثانیۃ ای صرف العنان ویکون الشار تجریدا فافھم **قولہ** وان تقدیم المعمولات الخ کتب بخط الشریف فی الحاشیۃ ھذا من جھۃ المعنی قید للمعمولات الثلاثۃ لان المراد بھا ما عدا الیہ ثانیا فانہ للحصر یعنی الثالث صفۃ فی المعنی لا فی اللفظ للمعمولات کما انہ صفۃ لکل القرائن فان معمولات القرائن الثالث الاخیر خاصۃ وقد سبق ان الاخیر منھا للحصر فھو خارج معنی من ھذا الحکم بقرینۃ ما سبق فالحکم فی المعنی ھنا علی المعمولات الثلث فقط **قولہ** وان انتصاب اولا وثانیا علی الظرفیۃ فالمعنی علی الوجہ الاول حامدا لہ فی اول الحال علی ذاتہ وصفاتہ وفی ثانی الحال علی الائہ ونعمائہ وعلی الوجہ الثانی حامدا فی الزمان السابق علی النعم الدنیویۃ وفی الزمان اللاحق علی النعم الاخرویۃ وعلی الوجہ الثالث حامدا فی الدنیا علی نعمہ وما یعرف من کمالاتہ فیھا وفی الآخرۃ علی ما یشاھدہ من کبریائہ وما یعاین من نعمائہ فیھا اللائق کتب فی الحاشیۃ فالمعنی حامدا لہ اولا وآخرا المعنی قبل کل شیء وبعد لا یخفی ان ذلک لا یناسب الوجوہ المذکورۃ **قولہ** واما التنوین الخ یمکن ان یجعل او لا غیر متصرف صفۃ فیکون التنوین لتناسب ثانیا **قولہ** وھذا معنی ما قال الخ ما نقل عن الصحاح موجود فی کثیر من النسخ الصحاح منہ واعلم انہ ذکر المحقق الرضی ولما لم یکن لفظ اول مشتقا من شیء مستعمل علی القول الصحیح خفی لہ معنی الوصفیۃ اذ ھی انما یلفظ باعتبار المشتق منہ واتصاف المشتق بہ فلم یعتبر وصفیۃ الاسم ذکر الموصوف ظاھرا قبلا او ذکر من التفضیلیۃ ظاھرۃ بعدہ فان خلا عنھما ولم یکن مع اللام والاضافۃ یدخلہ التنوین لعدم الدلیل علی وصفیتہ ولیمکن التوفیق بین الکلامین بان کلام المحقق لا یستلزم ان ذکر الموصوف مع اول یوجب اعتبار الوصفیۃ فیہ بل المفھوم منہ ان اعتبار الوصفیۃ فیہ لا یمکن بدون الامور المذکورۃ فتجویز التنوین فی اولا مع ذکر الموصوف غیر منافٍ **قولہ** ومعناہ فی الاول الخ فعلی الوجہ السابق لا یلزم ان یکون للاولیۃ ثمان آخر بخلاف الوجہ اللاحق فان الظرفیۃ یقتضی اعتبار زمان لا تجوزا ومسامحۃ **قولہ** ویعدی باللام ذکر فی الاساس واللہ یوفق عبادہ للطاعۃ وفی الطاعۃ **قولہ** والمصدر کثیرا فیہ اشارۃ لاوجہ التجوز للتسامح فی الکلام المصدر مع ان التضمین باب شائع فیما بینھم یعنی المصدر یعدی الافعال فی مواضع لا یحسن ولا یقصد فیھا تضمین الافعال التی تناسب تلک التعدیۃ فلا مجال للتضمین فی کلامہ **قولہ** ثم جعل عرضۃ الخ فعلی ھذا الباء فی قول المصنف فض بالانفضام للسببیۃ البعیدۃ اذا الفض وعدم المنع لا یحصلان الا بعد الانفضام **قولہ** والصواب لم یتنبہ الی مثلہ ای ذلک الاستعمال ھو الصواب نظرا الی الحقیقۃ اللغویۃ فالعبارۃ محتاجۃ الی تضمین معنی الاستعلاء الذی لیس بمقصود فی ھذا المقام فلذا اکتفی قدس سرہ فی الحاشیۃ یعنی الصواب بحسب اللغۃ ای بلا تجوز واضمار والا فقد ذکر ان المصنف رحمہ کثیرا ما یتسامح فی صلۃ الافعال سیلا

منه اي جانب المعنى اما سبقت عليه فهو بمعنى غلبته وليس المعنى على هذا وفيما توجه السوال ان عبارة المصنف موافقة لقوله تعالى ونحن عصبة قوين على ان تبدل اشتالكم كتب قدس سره حاشية اخرى هي لان معنى سبقته على الشيء اعجزته عنه وغلبته عليه لم امكنه والمعنى ههنا لم يستقص ولم تقدر على احد الى سئالهم واعلم ان عبارة الصحاح في خطبة بهذا قد اودعت كتابي ما صح عندي من اللغة على ترتيب لم اسبق اليه وتهذيب لم اغلب عليه ولا يخفى ان التفاوت بينها وبين عبارة المصنف ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** وتعدية البلوغ يعني ان ابلوغ بمعنى الوصول لا بمعنى القرب وان كان كلاهما واقعين في اللغة لان المناسب في المقام هو الاول لا الثاني **قوله** وجه ان الضمير الخ ذكر سيد الشريف في حاشية الكشاف ضمير الغائب لكونه جاريا على صاحبه بوجه الى الذات ليس فيه ما يقتضي فهم الصفات فكثيرا ما تقدم ذكر ربما يفهم منه ما بعده ثم ان الشارح قدس سره لما تمسك في اثبات الاعظم بهذا وضعه الظاهر على الاسم الاشارة ومنع الضمير في قوله هذا الكتاب لان المتبادر منه ان يشار به الى ما ذكر عقيب اسم الاشارة لا يخفى **قوله** حضور تكرار وتبعه الاعظم حضوره لعدم تعالى لكن اشار قدس سره الى ان حضوره ولا حضوره تعالى بالنسبة الى عامة الخلق في ضمن الاسماء الحسنى **قوله** او يكتب على قصد الخ فيه اشعار بان الكتابة عبارة عن النقوش دون الالفاظ لكن الثاني هو المختار ويمكن ان يقال ذلك باعتبار ان الالفاظ اذا جعلت اجزاء الكتاب كتبت نقوشها لا على وجه التبرك بل على وجه الاشعار بانها اجزاء **قوله** وعلى كل تقدير الخ قيل اول الكلام اشعر باختيار الشق الثاني من السوال وآخره يرشد الى اختيار الاول والتحقيق ان اختيار واحد منهما لا يتعين الا بعد بيان المراد بالابتداء فان اريد الافتتاح على وجه الخيرية للكتاب فالجواب باختيار الشق الثاني ومنع الملازمة وان اريد به الابتداء مطلقا فالمناسب اختيار الشق الاول بمنع الملازمة وللسني ان الكلام جواب واحد باختيار الشق الثاني وقوله على كل تقدير الخ جواب عما يقال ان هذا يستلزم على بعض التقادير المحذور الذي ذكر في الشق الاول **قوله** يفرق بين الجنس فيه اشارة الى الباعث على هذه العقود كما يشعر به اسم الجمع فانه لا يفرق بينه وبين واحده بالتاء **قوله** فلا ينبغي ان يشك يعني لما غلب في الاستعمال الكثير بحيث لم يستعمل في الواحد بالمجاز لان تيقن في انه ليس جمعا متى يجب الحكم بهذه الجمعية ولما وقع تذكير الوصف مع ان فعلا ليس من صيغ الجمع الاصطلاحي لا ينبغي ان يقع اشتباه في انه ليس جمعا اصطلاحيا وان ذهب بعض النحاة الى ان اللفظ الذي له واحد من لفظه جمع سواء كان اسم جنس او اسم جمع وذلك لان هذا المذهب ندفع بالدليلين السابقين فلذا رتب قدس سره هذا الكلام على سابقه مع انه ذكر قبله انه تو هم فهم ان الكلام جمع ثم الدافع اما الدليل الثاني فقط واما بالدليل الاول فلان المناسب ان لا يجوز تذكير الوصف اصلا على ما زعم هذا الزاعم والا فما الفرق بين مذهبه ومذهب غيره فانه جمع صنوي اتفاقا فثمرة الخلاف في اللفظ فقط بقي انه ذكر بعضهم في قوله تعالى جعلا كثيرا ان الكثير صفة موصوف مقدر اي الجمع والجواب ان التاويل بعيد يتكلف عند ضرورة القطع بجمعية الرجال لفظا بخلاف الكلم فانه ليس ظاهر الجمعية بل كونه اسم الجنس هو الاظهر فتذكير الوصف حينئذ فلا ضرورة في التاويل **قوله** والصواب في ذلك ان كلمة ان المقرونة بالواو للوصل والرابط بمعنى ان الشرط ما يحقق والمراد هنا الكلام الطيب تحقيقا وتعليما كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما ذكرنا بما من قبيل حصر الجنس في نوع منه بالقرينة ولهذا فسر شائع وكذا الحال في الحديث **قوله** سبحان الله اعلم انه ان كان المراد بذلك ان مفهوم الكلم الطيب تلك الكلمات الاربع بعينها فلا معنى للاستغراق لكن الاظهر ان المراد جعل الكلمة التي بمنزلة المفرد للكلم عبارة عما يصدق على احد من تلك الكلمات دون غيرها حقيقة او ادعاء فاذا اريد بها مجموع الاربع نظرا للاستغراق بقي الكمال وهو ان المحامد الموصوفة اخص من الكلم الاربع اذ لا يلزم الوصف بما

واعم منها ليفيد ان يحصل تلك المحمودة الموصوفة بغير الكلم الاربع محامدا يقيد وصفه تعبا بالكمال فى الجواب ان الكلمة الطيبة لا تملك عن المحمودة الموصوفة والمراد من يريد الحديث تاييدا نه يراد بالكلم المحامد الموصوفة باعتبار حصر الجنس فى نوع منه للمبالغة لانه يراد بها ما ذكر فى الحديث بالقفاوة تعجب بوجه آخر وهو انه ان اريد فى الحديث بتلك الكلمات ما يودى معناها الاخصوصيتها فاريد سبحان تنزيه عما لا يليق شانه من النقص و بالحمد فسر وصف بكل ما يستوجب الحمد من صفات الكبرياء والالوهية الا اقتضاء للمعبودية للحق و نفى الشريك عنه فى ذلك و باصدا كبر اعلا قدرا وفيه انه يلزم التكرار فى ذكر الحمد بتدفان معناه اى الوصف بالكمال يحصل بالجموع اللهم الا ان يخص الحمد لما فى مقابلة النعمة فقط وما سواه لما فى مقابلة غيرها **قوله** فيما بها وجه الرجحان اختار صاحب الكشاف ان فى ما فى الاصل بمعنى استقبال المحامد اى الموجه فاتجه هنا للعرض فى الحضرة الالهية والوقوع فى معرض القبول فكان بالبداءة للتعدية **قوله** بمنزلة رمضان قيل الاحسن ان يشبه الشرع بالماء فى شدة الاحتياج والشيوع وعظم النفع حتى كان جودة الارواح بها دليل الموءمن حى والكافر ميت فيكون فى الكلام الاستعارة بالكناية على وجه آخر وفيه بحث لانه يجب ان يكون المشبه فى الاستعارة بالكناية وهى الية غير صريح اصلا الا يرى انه لا يقال حصلت فى الدار لطف بحال فيها انسان على طريقة الاستعارة بالكناية فلم يجز ان يقدر المشبه بها السرور اجيب بان ذكر قدس سره بالغ لاشتمال الرياض على الانهار وغيرها من الاثمار **قوله** فالحمد تجرة الخ الظاهر فى عبارة المتن ان يعتبر فيها الاستعارة بالكناية والتخييل على ان يشبه المحامد بالاشجار وتثبت لها الاصول والفروع تخييلا لكنها فى الشبه بها خلجان وفى المشبه بها اضطراب فيفوت المناسبة التامة فلذا ارتكب الشارح قدس سره ما ارتكب لا ان تقديره لهذا المرام منظور فيه اما اولا فلان فرعية الاعمال للحامد غير ظاهر لان فرعيتها للاصل اى الاعتقاد وان كانت مسلمة لكنها بالنظر الى نفس الحمد اللسانى كما يدل عليه السياق والسباق غير مسلمة اللهم الا ان تكلف ويقال الصلوة عماد الدين فصحتها بالفاظ المشتملة على الحمد والثنا فلان الكلام خاصة باللسان فتعميم الحمد غير مناسب قد ذكر قدس سره ولاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلام بها انسب واما ثانيا فلان اعتقاد والثناء باللسان والاعمال ليست جزاء للحمد على تفسير الامام بل جزئيات له كما فهم من حاشيته الطالع واما ثالثا فلان القول يكون القبول للحمد اللسانى موقوفا على الاعمال اخلا يصح على راى المعتزلة القائلين بكون الايمان عبارة عن الاعتقاد والقول والاعمال جادا لا يكون واحد منها مقبولا بدون الباقى لانتفاء الكل بانتفاء راس مال السنة فلذا اختار القاضى البيضاوى رحمته الله عليه ان الفاعل فى قوله يرفعه ضمير الكلم بمعنى كلمة التوحيد والمفعول ضمير العمل على عكس ما اختاره صاحب الكشاف والاحسن ان ضمير الفاعل راجع الى العمل ورفعه للكلم الطيب بواسطة ان الاعمال الصالحة بتقوية الايمان بسكينة الاخلاص فيرتفع ويزيد درجة الكلم بسبب القبول عنده تعالى الا يرى الى قوله فما يتقبل الله من المتقين وليكن حمل تقرير الشرح على ذلك بان يراد بالقبول والعمل فرع لزوال المبالغة **قوله** هو الاعتقاد الراسخ المراد بعلم التوحيد علم الكلام الذى هو مباحث عن القواعد الكلية ولا شك انه لا يحصل العلم الجزئى لكل احد المتعلق بمعتقد الخاص الا بان يعلم الكلام ولذا جعل القوم الاعتقاد الشفى ثمرة الكلام **قوله** تعليق للحامد الاولى ان يقال ان التعليق على هذا الفرد من الحمد اعنى الانشاء والاخبار لصعود الحامد كلما اتى بفرد وانقضوده قد يكون قصود النفس الانشاء والاخبار كما اشار السيد فى شرح التلويح من شرح المقاصد فعلى هذا لا حاجة الى اعتبار المبالغة فى تعليق المحامد المستفرقة بمعنية خاصة **قوله** وغيره من الامور الثانية عند من يقابلها بالذكر قدس سره فى شرح الكشاف فان اثبات الكلام بالشرع فيندرج فى الامور الثانية بالسمع ولا نكيرانه من مباحث الصفات فيجعل علم الذات والصفات مطلقا من مبادى اصول الشريعة المتناولة لما نحن فيه فاجيب بان المراد بالامور الثانية بالسمع ما لا طريق لثبوتها الا السمع واثبات صفة الكلام مما يمكن بالعقل ايضا وبعبارة الاشبه شئ ولا الجواب اما الاول فلان جعل علم شيئا لا خر لا توقف على كون كل مسئلة منه مبنى لكل مسئلة من الاخر كما يظهر من كون الجزئية مبدأ للاصول قرا واما الثانى فلان كثيرا من مسائل الكلام بالاطرق اما الا السمع كاثبات وقوع الرؤية والمعاد الجسمانى فحصا

القبر فالسمع والبصر من صفاته تعالى ولا يمكن اخراجهما من الامور السمعية ولا من علم الذات والصفات اى علم الكلام لبقى ان تفسير الشريعة بما يقتضى تناولها لغير السميات جدا الا ان يقال تخصيص المراد بواسطة اضافة الاصول **قوله** من علم الذات لا يخفى ان علم الاصول يستمد من العربية ايضا تامل **قوله** وفروع الشريعة ينبغى ان يحمل الاحكام على الجزئيات المتعلقة بالاشخاص المندرجة تحت مسائل الفقه لا على كليا تها والا فلا يكون اضافة الفروع والاصول على وتيرة واحدة لكن ذلك خلاف المحمل المتبادر من العبارة بقى انه جعل الشريعة تناولها الفقه اليه تخصيص الفروع بالاحكام الفقهية غير مناسب والجواب ان لفظ الفروع شاع بحسب عرف المتشرعة فى ذلك لذا قيل الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية **قوله** المصدرة رقمة الحواشى نقل عنه ان المراد بالحواشى اطراف المسائل من المحكوم عليه المحكوم به وقيل رقمة الحواشى كناية عن لطائفها التى كناية عن لطافة الفروع باعتبار الازوم العادى والاظهر ان المراد بها اللطائف الاسرار المودعة فى الاحكام الا نحافى الاوراد والقصد فى ظرف من المسائل **قوله** وفى هذا الكلام اشارة قيل عليه انه لا اشارة الا من جهة التوقف وكون الشئ موقوفا على امر لا يقتضى شرفا لامر على الشئ مطلقا بحيث يطلق القول بان ذلك امر فى هذا الا يرى ان شيئا فى غاية الشرف قد يتوقف على شئ نشاء فى والجواب ان الموقوفية ليست بالجيث الشرف المذكور فى كتب الحكمة بل باعتبار التحصيل **قوله** بمنزلة البدل لا يخفى ان لفظ بمنزلة اشعارا بان الاصل فى الابدال الافراد دون تبيها على ان البناء بعده لا يتعلق بالجعل المبدل عنه كما فى مواقع الابدال وذلك لا دخل للبناء والاحكام بالممكنات وانزال المتشابهات بالكشف القناع فى تمهيد علم الذات والصفات ورقمة الحواشى للفروع ودقة علل الاحكام وانما جعل البناء بدلا عن يجعل ودون العكس لان البناء انسب بان يجعل محمولا عليه فى كتب الاصول ويمكن ان يعلم امكان فى ابدال الحكاية عن جملة تصادق المفردين المسبوكين عنها على شئ واحد مثل اجاعل والباقى الصادقين عليه تصريح بذلك قدس سره فى شرح الكشاف فى تفسير قوله انما نحن مستهزؤن والاظهر ان يجعل الباقى جمع المبنى بمعنى البناء فيكون البناء قوله اى تبينا بيانا لكيفية البناء **قوله** شبه الاحكام اعلم ان ركن الشئ قد يطلق على الخارج عنه المتقوم به وقد ذكر فى العرضيين فى تفسير قوله تعالى الى ركن شديد اى عشيرة فتولى بركنه اى بمن يركن اليه ويتقوى به من جنوده فيصح جعل الادلة اركان فيصير الاحكام اى الاحكام المشبهة بالقصر لكن توجيد الضمير فى قول المصنف واحكمه تابا ويل الاحكام بالمذكور او المشبه وقيل القصر مستعار للادلة بتبعية استعمال الدليل على المدلول فى تضمنه اياه كاستعمال القصر على به واضافة القصر الى الاحكام وجعل الادلة الاربعة اركان القصر تذكير الضمير فى احكمه على طواهرها وكان الحمل على احوال ما هو اقرب الى العلم الذى صنف فيه اعنى موضوعه وهو الادلة بخلاف توجيه الشارح رده فى الجميع اقول ذلك التوجيه غير مفهوم من قصر الاحكام كما لا يخفى على انه لا يظهر القول باحكام القصر بالمحكمات التى هى اخبار الكتاب مع جعل القصر عبارة عن الادلة الاربعة والا يقتضى ان بناء القصر الاحكام مناسب ان يجعل محمولا عليه فى كتب الاصول لان موضوعة الادلة والاحكام معا على الراى الاصح عند المصنف ومجرد الادلة من حيث استنباط الاحكام عنها وبناء عليها فى راى واضافة اليه شائعة وباقى الجواب عن الشبهة يعلم من تقريرنا السابق **قوله** على التعريب الذى بنى الشارع الاحكام عليها ضمير عليها راجع الى الادلة والعائد الى الموصول محذوف اى عليه **قوله** ثم العمل بالقياس معطوف على الكتاب بمعنى تقديم اعتبار مدلول الكتاب فى العمل ثم تاخير اعتبار العمل بالقياس لان التقديم لنفس الكتاب يكون من قبيل علة غائبة تنبها وما ربا دراً اى وسيفهما والاظهر بمعنى ان يعلف على التقديم اذ لا تقديم للقياس على غيره ولهذا لم تكتفه زاد لفظ العمل للاشارة الى انه ليس مرتب القياس الا مقادكما فى الباقى **قوله** ليس ترتيبا ثم قيل المفهوم من تقرير السوال والجواب انه اذا تعارض دليلان تقدم فى العمل ما حكم بتقديمه مع انه اذا وقع التعارض بين الكتاب والسنة لا يرجح الاول من حيث انه كتاب بل يرجح ما وجد فيه جهات الترجيح بالاتفاق والجواب ان المراد انه اذا تساوى الجهات تقدم الكتاب على السنة بقى ان العام المخصوص من الكتاب دون خبر الواحد على ما سياتى الا ان يقال بعض جنس الكتاب اقوى من مقدم مطلقا على الباقى **قوله** كذلك مصر الاحكام ينبغى ان يحمل على ان الاحكام المشبهة

بالقدر مشتملة على احكام المستنبطة من المحكم والنص المتشابه والمجمل **قوله** ونص بيريد به ما عدا المحكم من المفسر والظاهر وكذا يريد بما المجمل
ما تناول الشكل والكشف **قوله** بضم الراء وبالمنع هنا معناه اللغوي لا الذي اشرع فيه فتح عطف على الوصول على التفكر **قوله** وتفهيما بمعنى الاراءة
الاظهار ان يقال وتنبيه بالتعدي منزلة اللازم ثم تعديته بالحرف شائع لهم تخيير في عراقيها **قوله** وفي هذا الكلام نوع خزاعة اخر وذلك ان المصور
منسبة بالنسبة الى المعاني التي ظهرت بها اظهارا تاما وهي معانيها الاولوية التي يليها الظهور التام والاستغناء عن التفكر والامتناع عن الخطاء فيها وفي
مقابلة لنتائج الافكار التي يليها الخفاء والاحتياج الى التفكر وجواز الخطاء فيها وهي المعاني الثانية بهذا قيل وانت خبير بانه يجوز ان يقع الاجتهاد والتفكر
مع الخطاء في المعاني الاولية التي ظهرت وسبق اللفظ لمعناه والنص في الاصطلاح ما ظهر المراد منه سبق النظم له بل يقول البعض ههنا محمول على ما تبادر الى
الظاهر ويمكن ان يقال في وجه الخزاعة ان معاني النصوص من حيث انها مفهومة منها بجلية عليها ليست نتائج الافكار بل من حيث الاستخراج
بالانظار والنقل من قدس سره في الحاشية ومقاصد النصوص في معانيها ليست هي من نتائج الافكار انما الافكار من حيث هذا الوجه معانيها التي يظهر بها
قوله او خطابه المفصول قيل لم يعبر عن المصدر لذلك التوجيه والاقتصر على الاول لانه انسب بالاوامر مثلا من حيث خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كان
كاشفا عن الجملات وانت خبير بان الخطاب بالم يظهر معناه لم يكن مفصولا فلا يصلح ان يكون كاشفا عن المجملات فيكون الوجه الثاني ايضا سقيما **قوله**
هذا من عطف الخاص الخ لم يكون ان يكون تنبيه خطاب الى الله تعالى كالمضارع السابقة فانه قد يبين المجمل بالكتاب الغير فعلى هذا لا يكون
في الكلام استخدام الضمير لكن تاباه تحول صلى الله عليه وسلم لتناسب قرائن الكلام والسجع وقيل لئلا يقع الفصل بين المعطوفين بالكلام الطويل وفيه ان ذلك
جائز لا سيما قد عرفوا الباعث على بان يوتى في اثناء الكلام او بين كلامين تصليح بتنبيه او اكثر كذلك سوى دفع الابهام كالتنزيه في قوله تعالى يسبحون
النهار لا يفترون **قوله** والنكتة اللطيفة الخ المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي كما ان التقصيب شرف في الارض كذلك
المطيفة في القلب كمال العقول ايضا ان ذلك المعنى لازم اعادة لاستخراج اللطائف **قوله** الكلام لا يحلو عن تعريض ما الخ انت خبير بان في كلام
تعريضا كما تصريحا لا تعريضا حقيقيا كما يتبادر من العبارة اللهم الا ان يجعل تنوين التعريض للتعظيم وعلة تاء تاكيد التعريض العظيم لا يقال لم يجعل المقصر
وجود الزوائد والشتائت المغاير على الاطلاق بل بوصف كونها واجبة الحذف والتعظيم الحمل واراده التنبيه وما عطف عليها انما يلزم وجودا لا مكن
الزوائد وما عطف عليه لوجوب انتهاء الامر الى مرتبة لا يلتفت اليها كحصول المقصد لانا نقول ليس الوجوب محمولا على العقلي وهو ظاهر
ولو لم يحقق الوجوب العرفي اي الوجوب الاستحساني لكان تصنيف المصدر واراده لما ذكر ضربا لعا **قوله** اي في ذلك النفع الخ فيه اشارة الى ان الضمير
الذي قبل ذلك من ضمير تاسيد وتقسيمه راجعة الى اصول فخر الاسلام لا يشهد به العطف على تبيين مراده عندنا ذوق وانا لم يجعل قدس سره ضمير تاسيد
تقسيره راجعين الى المنتفع ايضا تلويحا الى ان ما اخذ من الحصول واصول ابن الحاجب لا يحتاج الى تاسيس المصدر اياه على قواعد المقول بخلاف ما
استنبط من اصول فخر الاسلام **قوله** لانه لا يلزم الخ لا يقال انه يلزم على الراي الاجمود وان لم يلزم على مذهب البعض فكيف في صحة التفسير لانا نقول
اللازم نظرا الى ذاته وبوصفه اذ معنى الاعجاز عند الجميع ما ذكره الشارح قدس سره غاية الامر ان سبب الاعجاز في القرآن البلاغة عند الجمهور فلا ينافيه قوله
فباعتبار انه يشتمل الخ معناه فباعتبار انه يشتمل على اعجاز كلام الله تعالى بالبلاغة كما هو المختار كونه الخ **قوله** فلمذا قال الخ قيل الوجه في ذلك
شبه الاتيان زمانا نفيس شيئي مطعم والسحر بثبوت لطيف اثبت لكل منهما ما هو من خواصه المشبه به والاتيان لا زمان عادة تارة واحدة وللتسوية بين الباب
متعددة وانت خبير بان ذلك خلاف الواقع فانه كثيرا ما الاتيان بل الكور تغرق متعددة **قوله** كما ذكره يقرب الخ فيه بحث لان السحر بالمعنى السابق
متحقق حقيقة في كلامه فلا وجه لا يراد كلامه كان الجواب بان المراد باللطف الدقة تاباه الحس الظاهر فان وجود السحر الحقيقي فيه اوليا سابق بين
المعنى المجازي الموجود في الكلام والمراد آخرا حقيقة السحر فال في الصحاح الاخذة بالعين ثم قيل كالسحر **قوله** غير كاف بل غير مشروط الخ فان مقدار كل
سورة معجز **قوله** غير مشروط لان الله تعالى اخفى ان كلام المصدر ليس تفسيرا وتعريفا للاعجاز بيانا لوجوه سبك الطريق ولانك انه اذا قيل مثل الامر

واقع بہذا الوجہ وبواسطۃ تنزہ الامور فلا وجہ لان یقید بعض ما اعترض فی دفعہ ذلک الا مرغیر مشروط لکنہ یصح ان یقید بعض ہذہ الامور حاصل عند وقوعہ الا ان یقال المتبادر من ہذا البیان سبب الاعجاز انہ لابد من جمیع ما اعترض السبب **قولہ** وعن الثانی الخ فیہ مناقشۃ لانہ یوجد ایضا حد من کون الکلام ملائما للطبع مقبولا عندہ ویکون ان تیصف کلام بالاعجاز من وجوہ متعددۃ نعم الاعجاز اقرب الی الواحد قبا عتبار ان سببہ الامر نیۃ بخلاف سبب السحر فانہ متعنوۃ والیہ الاعجاز فی کلام الخالق تعالی فقط **قولہ** والمقدمۃ مسوقۃ ینبغی ان یعرض للغایۃ فانہا من جہات الوحدۃ وستقف من التعریف المقتبی المذکور ہہنا کما ینظر من ملاحظۃ الاان یقال افادتہا لم یقصد بالعبارۃ ایضا **قولہ** لان من حق الطالب الخ ای الاولی الحاق ذلک فان معرفۃ کل جزء علی حدۃ مستعد او متعسر کما بین فی الحاشیۃ الشریفیۃ علی شرح المختصر **قولہ** لیاتی من فوات الخ الامن محل خفا را فیجوز ان یکون اتصاف بعض الکثرۃ بتلک الکثرۃ بدیہیا یقینی امر وہو ان حقیقۃ العلم المسائل او التصدیقات بعضہا والملکۃ تحصیل المسائل بالوجود الظلی وتحصیل التصدیقات بالوجود الاصلی وقد ذکروا ان الطلب فعل اختیاری یتوقف علی تصور الملم بخصوصیۃ التصدیق بفائدۃ ولاشک ان الطالبین اکثرا یحرز تصور المسائل تامل **قولہ** مضبوطۃ بتعریفہا قال فجعل القوم جہۃ الوحدۃ شمل الموضوع والغایۃ والتعریف ماخوذ من احدہما ولم یجعلوہ من جہات الوحدۃ فلا یحسن التعاقب **قولہ** متیازا فی نفسہ الامتیاز عند الطالب الیفید والافلا وجہ بحملہا من المقدمۃ واعلم انہ قد جعل قدس سرہ الامتیاز بالموضوع ذاتیا نظرا الی ان المطلوب کل علم اثبات الاعراض الذاتیۃ لموضوعہ اقول مع موضوع المسئلۃ قد یکون موضوع الفن او نوعا وجزءا وعرضہ او نوع عرضہ فالعلم الذی لم یکن موضوع الفن موضوع مسئلۃ اصلا لامتیاز بالموضوع بحسب الذات فی الافلا امتیاز بالغایۃ الیفید یکون ذاتیا فان المقصد من المحمولات اشعار الغایۃ **قولہ** قلد کل الخ ذکر قدس سرہ فی شرح المختصر ان المراد بالضمیر المبنی وبالربع اللفظ وانت خبیر بان ہذا علی تقدیر ان یجعل التعریف غیر لفظ او یکون التعریفات اللفظیۃ الیفید المفہومات دون اللفظ مع ان الظاہر العکس والافلا حاجۃ الی ان یراد بالضمیر المبنی دون اللفظ ثم انہ ذکر فی الحاشیۃ الشریفۃ علی شرح المختصر ان معناہ یقینا علم ومعناہ مضافا معلوم وفیہ بحث لان المعنی الملقبی المسائل او التصدیقات ومعنی الاصل فی اللغۃ ما ینبنی علیہ غیرہ وہذا یصدق علی العلم الدلیل فیظر الی العلم بالدلیل لا یقال ہذا المفہوم اعنی ما ینبنی الخ معلوم غایۃ الامر انہ صادق علی العلم ایضا والکلام ہہنا بالنظر الی اصطلاح ان حقیقۃ العلم التصدیقات لانا نقول اصول الفقہ عندہ لیس علما شخصیا بل من العلوم الجنسیۃ فالموضوع لہ فی صورۃ اللقب والاضافۃ معلوم لکن صدقہ علی العلم **قولہ** وانہ من الاضافی الخ ینبغی ان یعلم انہ لم یرد ان المعنی اللقبی جزء للمعنی الاضافی فانہ غیر صحیح بل اراد ان الاول بسیط لا یحل جزء لفظ کل جزء بخلاف الاضافی فلذا قال بمنزلۃ لکنہ خلاف المتعارف فی استعمال البسیط والمرکب **قولہ** والی ان الفقہ اعلم انہ اخذ فی التعریف اللقبی الذی ذکرہ المصنف رح نفس لفظ الفقہ لکنہ لا یلزم الا ذکرہ او تفسیرہ ثم الضمیر فی قولہ فان قدم تفسیرہ عبارۃ عن لفظ **قولہ** امکن ذکرہ فی اللقبی ای علی الوجہ المتعارف فی التعریفات والا فقد یذکر فی التعریف لفظ ثم یفسر بعد **قولہ** والا احتیج اعترض علیہ بانہ اذا اذا ذکر تفسیرہ فی اللقبی لم یحتج الی ذکرہ ثانیا فی الاضافی لسبق العلم بہ کما انہ لا احتیاج الی التکرار فیما اذا قدم التعریف الاضافی واجیب بان التعریفات اللفظیۃ الا لغاز المورودۃ فیہا لا یزید الدلالۃ علی ان ہذا اللفظ تمام معناہ ہذا تمام ما اذکر ہنا فاذا ذکر ہنا اصول الفقہ لم یعلم ان معنی لفظ الفقہ الذی ہو من اجزائہ ای جزء من المعنی اقول فیہ بحث لانہ یجوز ان یذکر لفظ الفقہ فی التعریف اللقبی ثم تفسیرہ عقیبہ مقرونا بکلمۃ ای الغیر فلا حاجۃ الی تکرار تفسیرہ **قولہ** ولما کان اصول الفقہ فیہ اشعار بان ما ہو جمع عند قصد المعنی الاضافی مفرد عند قصد اللقبی لفظ واحد ولیس کذلک فان المفرد تمام ہذا اللفظ ویجیء جزء من نحو الجماعۃ تسامح والاولی ان یقال المجرد عند قصد الاضافی مرکب من اصول الاضافۃ والمضاف الیہ فتامل انتہیٰ وقبل الجعبیۃ فی عبارۃ الشرح محمولۃ علی ہذا وفیہ بعد جدا **قولہ** واللقب علم الخ ہکذا فسر المحقق الرضی وفرق بینہ وبین الکنیۃ بان اللقب یمدح الملقب بہ او یدم معنی ذلک اللفظ بخلاف الکنیۃ فانہا تعظیم لا بمعنا بل لعدم التصریح بالاسم فان بعض النفوس یالف من ان یخاطبہ بالاسم فعلی ہذا تدخل الواو الاخیر کنیۃ ولقب باعتبارین المشہورین ان العلم ثلثۃ اقسام لانہ اما ان یصدر بلفظ اب او ام او لا الاول کنیۃ والثانی اما ان یشعر بمدح او ذم فلقب والا فاسم

قولہ الی تعریف المضاف بحسب المادۃ والصورۃ وہی ہیئۃ جمع الاصول وحقیقۃ ہذہ الہیئۃ مبینۃ فی علم النحو ذو معنا یسمی فی الکتاب **قولہ** ان تعریف المرکب الخ ای من حیث انہ مرکب فلا یبقی معرفۃ المرکب الاضافی من معرفۃ کل من جزئیہ من حیث یصیح اضافۃ احدہما الی الآخر وذلک معرفۃ سہلۃ لیس بہا من غیر توقف علی انہ ثلاثی او رباعی الی غیر ذلک وتفصیل المقام فی حواشی شرح المختصر **قولہ** للعلم بان الخ یعنی معنی الاضافۃ جعلک فی اللغۃ ولم یطرء نقل فی الاصطلاح واشتہر ذلک بین العامۃ والخاصۃ بخلاف معنی المضافین فانہ وقع فیہما النقل والاشتباہ فاندفع ما قیل من ان معنی الاضافۃ ایضا خفی بل الخفی بالحقیقۃ القوم اختلفوا فقال بعضہم اضافۃ مشتقۃ المشتق ومبنی معناہ یقید ذلک الاختصاص وقال بعضہم المفید لذلک اضافۃ اسم المعنی فقیل المراد باسم المعنی العرض وقیل ما یقابل اسم الذات کرجل انا فقول کلہم متفقون علی ان اضافۃ المشتق ومبنی معناہ مفیدۃ لذلک الاختصاص اما حقیقیا او اضافیا کما فی الدلیل المشترک بین المسلکین **قولہ** فالاصول جمع اصل تقدم تعریف المضاف لانہ مقدم ذکرا لکن بعض المحققین ذہب الی انہ اذا احتاج المضاف الی تفسیر او تعیین کان المضاف الیہ اولی بالتقدیم **قولہ** النقل خلاف الاصل فیہ ان النقل وان کان خلاف الاصل لکن المعتبر عندہم الاصطلاح ہو المعانی الاصطلاحیۃ فعمل اللفظ علیہا ہو الاولی فکانہ اراد قدس سرہ لم ینقل الاصل المعنی اللغوی الی معنی آخر اصلا لکون النقل خلاف الاصل نظم فلا ضرورۃ الی توجیہ المعنی الاصطلاحی بغیر ما ذکرت خیر ما یقال خلاف المتبادر من العبارۃ حیث ذکر النقل اصل فی العرف الی معانی اخر علی الاطلاق بلا تقیید بعدم آخر **قولہ** لان الاتبان لا یخلو ان محصل الاستدلال ان الاتبان یشتمل العقلی کما یشتمل الحسی باضافتہ الی الفقہ تعین الاول والمعنی لیتبنی العلم اتبانا عقلیا الآلیۃ والاتم بالقدوۃ الاخیرۃ فقد والانہ لم یعلم السابق انہ یصیح ارادۃ الاتبان العقلی ہہنا من الاصول والمبدن اثبات تلک الصحۃ فلا تعرض لہ نصہ لذلک **قولہ** لا یعنی لیستدلہ ای لیک معناہ بحسب ما یتبادر فی العرف فلا یتوجہ البحث بان العلم یستدل بالاتبان الخ کما لا یتوہم ذو البتریح وغیرہما بالجملۃ اذ المعتبر جواز حذف مضاف واحد فاطلاقہ علی بحث الترجیح والاجتہاد باعتبار انہما مبنیان والدلیل کما ان بیان الحاجۃ و الموضوع جعلا من المقدمۃ باعتبار قید المصنف فی الشروع مثلا واما حمل اصول الفقہ علی ہذا الفن باعتبار استعمال علی الاولی بالبحث الاصولی کہذا الابادی مستندۃ لنفس العلم لکن بالواسطۃ لا بالذات **قولہ** والحق ان ترتب الخ الظاہر من تقریر المصنف ان الاتبان منحصر فی الحسی والعقلی و ان ترتب الحکم علی دلیلہ تفسیر للعقلی فورد الاشکال بخروج بعض الاقسام عن القسمین فالوجہ ان یجعل تفسیر الاتبان العقلی الذی ہو فی اصول الفقہ فان المقصود دفع ان یتوہم انہ لا یصیح اجزاء الحقیقۃ اللغویۃ فی ہذا القول فان الاتبان لا یکون الا حسیا وہو لا یتحقق فی اصول الفقہ فذکر ان الاتبان کما یشتمل الحسی یشتمل العقلی الذی فی اصول الفقہ فاندفع الاشکال فالکلام محمول علی خلاف ظاہرہ لما فی تفسیر الاعجاز وما ذکرہ الشراح من قولہ اما ہو مثال الخ قریب من ہذا لکن الملائمۃ لآلیۃ شدیدۃ ما یجی من الاعتراض بان الاتبان العقلی خارج عن ہذا التقسیم **قولہ** اتبانا الخ ای اتبانا المعنی المجازی علی المعنی الحقیقی یعنی ان الاطلاق بحقیقۃ المجاز علی المعنی الحقیقی والمجازی شائع فلا یراد ان اللفظ محسوس والحقیقۃ المجاز من اقسامہ واما الجواب لانہ یعتبر مع لفظ الحقیقۃ والمجاز وصف عقلی من الاستعمال فلیس بشیء فانہ یعتبر مع لفظ المشتق والمشتق منہ ایضا وصف المناسبۃ فی المعنی **قولہ** والعلوم الخ ای بہا غیر علل الشرعیۃ واحکامہا غیر العلل والعلوم الخ الحاجیۃ التی یحکم العقل باتبانہا بمجرد الحس **قولہ** والافعال یعنی ان یحمل علی الافعال المعنویۃ والمعانی المصدریۃ فان الاولی متفرعۃ عن الثانیۃ باعتبار ترکیبہا ہنا فلا یرد ان اتبان المشتق حسی اذا المراد ہنا اتبان اللفظ المحسوس **قولہ** الماہیۃ ما ان الخ اقول فیہ ان المتبادر من ذلک التقریر ان تعریف الماہیۃ الثانیۃ فی الذہن بحسب نفس الامر کماہیۃ الامکان تعریف حقیقی لا نحاء ماہیۃ حقیقۃ ولیس کذلک فان الماہیۃ الحقیقیۃ ما یکون ثابتۃ فی الخارج فقط فافہم جعلوہ تعریف الادراکات العلمیۃ تعریفا غیر حقیقی علی ما فہم من بیان الحاجۃ الی المنطق فی حاشیۃ المطالع وہو جعل الثبوت فی نفس الامر علی الوجود الخارجی نظرا الی انہ الکامل یرد علیہ انہ لا یسمی مثل ماہیۃ الامکان ماہیۃ اعتباریۃ ثابتۃ بحسب اعتبار العقل والجواب ان المراد بوجود الخارجی فی نفسہ لا لغیرہ والجواب عن ذلک انتقدر کما یعقل المحققین ان وجود الکلی فی الخارج عبارۃ

عن وجوده في ضمن فرده كوجود الانسان فان وجوده ووجود الحيوان وجميع الذاتيات والعرضيات والمشخصات وجود واحد وهو وجود زيد
العمى ليس كذلك لانه وصف لزيد تارة ولغيره اخرى فوجود العمى غير متحقق الا بالقياس الى المتحقق فيلزم ان يكون له ماهية
والفارق حقيقة لوجود وهيهما كماهية الانسان **قوله** فوضع بازائها الخ يخفى ان وضع الاسم ليس بشرط في كون الماهية اعتبارية **قوله**
كالاصل الموضوع اه اي الاصل موضوع بازاء المجموع على انه مركب نرجي للتقييدي الاتي الى قوله قدس سره فوضع بازائها المجموع اسعاد يد
عليه قول المصنف كما اذا ركبنا ثنائيا من امور اي اجزاوه الخ هذا هو المراد من العبارة لكنه ليكن ان يقال المناسب ان وصف الابتناء خارج عن حقيقة
الاصل **قوله** والتمثيل بالمركب فيه رفع لتوهم اختصاص الممثل بهذا المثال ووجه التوهم انه سبق التمثيل للتعريف الحقيقي تعريف الماهيات الحقيقية
وذلك خاص بوجه ان التمثيل على نوعين الاول بالخارجي وهذا في عدم الاختصاص بالمثال اظهر والثاني التمثيل بالكلي على وجه الاجمال ثم التمثيل
بالخارجي اليقم كما في هذا المقام فذلك لك احتاج قدس سره الى التعرض لدفع التوهم بمنع الاستلزام او الاتم تسليم الاختصاص ثانيا **قوله**
اما ان يكون له ماهية الخ اعلم بان وجود التعريف الحقيقي لا يتوقف على وضع الاسم وكون المسمى ذا ماهية حقيقية احتمال ان يكون المتعقل
عن تلك الحقيقة او الفصيح الكلام بتخصيص تعريف مفهومات الاسماء اعتبار الاستخدام بان رجع ضمير له الى اسم الموضوع **قوله** تعريف الماهية
الحقيقية الخ لمسمى الاسم اما متعلق بالتعريف فيتناول ما اذا كان الحقيقة عين الكل بالاتحاد ومتعلق بالماهية مع حيثية المغايرة بينهما **قوله** وتعريف
مفهوم الاسم اي تعريف هذا المفهوم من حيث انه كذلك لمسمى وقيد الحيثية مستفاد من المقام والمقابلة فلا يرد انه قد يكون مفهوم
الاسم معلوم الوجود فيكون تحقيقيا كما سياتي واما تعريف المعدوم الذي زعم صاحب التعريف انه موجود من حيث انه موجود فتعريف حقيقي على زعمه خارج
عن القسمين فالواقع لم يبق تعريف المعدومات التي لا اسم لها فانه ليس تعريف الماهية الحقيقية فلا يكون تعريفا حقيقيا ولا اسميا لانه اشتراط وضع
الاسم وان لا يكون بملاحظة الوجود لكن هذا القسم غير متعينة لقلته واعلم انه قال قدس في حواشيه على شرح المختصر التعريف اللفظي عند المحققين
هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع في وضع الاسم بازائه سواء كان بمرادف او لازم او ذاتي فانظر انه مع التعريف الاسمي المذكور هنا ترى ان
عنده فاعترض عليه السيد ان التعريف الاسمي تصور وتفصيل ما وضع الاسم بازائه والحفظ بيان اللفظ موضوع بازاء هذه الصورة المعلومة قال
الى التصديق لا التصور اقول كان الشارح رح نظر الى ان التصوير لازم في اللفظ ايضا فان الموضوع له معلوم اجمالا بوجه ثم يعلم بوجه
آخر فان مدلول لفظ المنضفر من حيث انه مدلول ذلك معلوم ثم يعلم من حيث انه مدلول الاسد وكذا التصديق بوضع اللفظ لازم فيفاد بعد
اسميا غير لفظ فانه يحصل بعد التعريف انه موضوع بازاء هذا المعلوم المفصل وهذا التصديق يفهم ايضا فان الاسمي يدل على مدلول الاسم من حيث هو كذلك و
ما يؤيد ما ذكرنا ان صاحب المحاكمات ذكر ان تعريف الاسد ادراك لفظ وفيه التبيين والتصوير وقال السيد في حاشية شرح المختصر المحدود معنى العقار من حيث
انه مسماه والحد هو ذلك من حيث هو مسمى بالحد بالخرم كلا اسم يحتمل بان يكون التعريف اللفظي الغير الاسمي تعريف للفظ او تعريفا للمعنى الاتري انهم
ذكروا ان التعريف اللفظي يجري في الفعل والحرف لا بخلاف سائر التعريفات فالمناسب هو الاحتمال الاول لان معنى الفعل والحرف غير مستقل
بالمفهومية وقد اشترط جماعة الاطراد في التعريف اللفظي وجود طائفة اخرى اعمية المعرف او اخصيته وهذا الاختلاف يؤيد الاحتمال الثاني **قوله** الا
ان التحقيق الخ وجه الاستدراك ان العدول عن الظهور بان يراد ان تعريف الماهيات الحقيقية من التعريف الحقيقي في الاكثر لا على الاطراد
وان كان تصحيحا للكلام لكنه ليس محتاج اليه قطعا وليس تحقيق بل التحقيق انه ليعتبر قيد الحيثية ولا باس بترخ فانه لان ذلك اخف ثمنا ولكن
ان يقال في وجه الاستدراك ان العدول امر مسلم لا مرد وعلى المصنف من شيء بل بواسطة عدم التحقيق **قوله** لانه جواب عن ما التي تطلب
الحقيقة وفيه ان التعريف الحقيقي لا اختصاص له بالتعريف بما اراد بالتعريف بهذا الحد **قوله** وهذا التعريف اي الحد الاسمي فيكون نفس الحقيقة بيان
يكون المتعقل نفس الحقيقة مع شرط ان يذكر في التعريف تمام الذاتيات فالباء في قوله بان يكون الخ ليست للسببية التامة **قوله** ولهذا

ای الجواز کون المعرف الاسمی عین الحقیقۃ التعلقۃ صرحوا بالاتحاد التعریف الحقیقی والاسمی ای الحد الحقیقی والاسمی فان العلم بالوجود انما یتحقق اذا کان المعرف الحقیقی الاسمی عین الحقیقۃ والا فیکون العلم جہلا **قولہ** وبعد العلم بوجود بخ هذا الطرد فی کل اسمی علی ای الشروح فان التعریف باللفظ المشہور لایصلح ان یصیر حقیقیا قطعا **قولہ** اما الطرد فہو صدق انت خبیر بان صدق الحد ولیس صفۃ للتعریف والطرد صفتہ فینبغی ان یفسر الطرد باستلزام الحد للمحدود کما ہو المشہور اللہم الا ان یراد کون التعریف بحیثیۃ مستلزم لہذا الصدق فیکون تفسیر الطرد بلازمہ الا بری ان الانعکاس تفسیر باستلزام المحدود للحد ومع ہذا لیس صفۃ للحد بحسب الظاہر فینبغی ان یاول بان الانعکاس کون الحد بحیث یستلزم محدودہ ایاہ **قولہ** وہو بمعنی بخ قولہ ای ینبغی ان یعلم ان الضمیر لیس راجعا الی الصدق المذکور لان کون ہذہ الشرطیۃ المذکورۃ بمعنی الاطراد لیس البعد من کون الصدق بمعناہ حتی یکون المناسب ح ان یقال ہذہ الشرطیۃ بمعنی الصدق بحسب المال بل ہو راجع الی الشرطیۃ الاولی ای کلما صدق علیہ الحد لذاتہ وانما قال کذلک لان الوحدان اعم من الصداق المقصود فی ہذا المقام **قولہ** اللہم الا ان یخ اعلم ان الاطراد لغۃ رد یۃ فی الطرد بمعنی الابعاد لکنہ شاع بمجیئہ بمعنی استقامۃ الامر فالمناسبۃ بین المعنی الاصطلاحی واللغوی علی الاول ظاہرۃ وعلی الثانی بیانہا ان الحد بعدم منعہ لایخلو عن خلل ونقصان لایقال الطرد والمنع متلازمان بالسببیۃ لاحدہما لانا نقول سیاتی الطرد والاستلزام المذکور وذلک مستلزم للمنع فان العقل یعتبر الاستلزام سابقا علی المنع فلذا اجعل سببا لہ **قولہ** بحسب متفاہم العرف واعترض علیہ السید الشریف رد بان الموجبۃ الکلیۃ عکس نقیضہا فی صورۃ مساواۃ الموضوع للمحمول الصدق التعریف علیہ ای تبدیل کل طرف بالآخر بقاء الصدق والکیف بحالہما وانما حکموا بان عکس الخبریۃ لاطرادہا دون الکلیۃ والحجاب ان القضیۃ الکلیۃ لیست عکسا بحسب اصطلاح المنطق فان العکس المطلوب مایکون لازما الا بحسب المادۃ علی ما صرح بہ فی شرح المطالع وشرح الطوالع الاصفہانی فی بحث الاضافۃ والمفہوم من شرح المختصر العضدی فی بحث العکس وفی شرائط الشکل الثانی ولو سلم فلا ینبغی ان یقع لبیان المساواۃ فی التعریف شرطا لاطرادہا ای صدق القضیۃ الکلیۃ المذکورۃ ای کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود وشرط انعکاس تلک القضیۃ بمعنی کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد مع ان الانعکاس متناول للخبریۃ مطلقا ولہذا قضیۃ علی تقدیر المساواۃ **قولہ** عکس لاثبات نفی الاطراد یعتبر فی الطرد اثبات نسبۃ دون العکس نفی ہذہ النسبۃ لکنہ اراد قدس سرہ تنہا بیان ان اطراف القضیۃ الحاصلۃ بالطرد محصلہ واطراف القضیۃ الحاصلۃ بالعکس محمولۃ **قولہ** وہذا الاوخل اہ قیل الغرض من کونہ اسمیا نفی کونہ لفظیا لاکونہ تحقیقیا والجواب ان المحقق اشترط فی شرح المختصر المساواۃ فی اللفظ ایضا مع ان المصنف رحمہ اللہ قسم التعریف ہہنا الی حقیقی واسمی بلا تعرض لقسم آخر فاراد ہذا المعنی من تلک العبارۃ بعیدۃ جدا وایضا تفسیر المصنف رحمہ اللہ للاصل ظاہرا فی انہ لفظ فکیف یقال انہ لاشک فی انہ غیرہ **قولہ** اللہم الا ان یخ اشتراط الطرد یعنی یفہم من کلام المصنف رحمہ اللہ وذلک الاشتراط علی الاطلاق من غیر تقیید علی زعم الامام او غیرہ والتقیید خلاف العبارۃ وذلک للمفہوم سواء لا یدفع الاعتراض عن الامام اولا فلا یرد ان الامام اعترض علی الشیخ وغیرہ بعدم اطراد التعریف فلا یاتی ہذا المنع من قبل نقول اعتراض الامام علی زعم صاحب التعریف فانہ لم یقل بالکتاب المتصورات بالتعریف **قولہ** الثانی منع عدم صدق الخ ہذا اعتراض علی قولہ المصرہ من ان تعریف الاصل لایطرد والاطراد صدق المحدود علی جمیع افراد الحد کما سبق وصرح بہ آخرا من ان الحدود لایصدق علی ہذہ الاشیاء فالمراد من ان الاصل لایطلق علیہا لایصدق علیہا لکن الظاہر ان الاطلاق فی عبارۃ المصرہ علی معناہ فالوجہ فی اعتراض التردید بان یقال ان اریدبالاطلاق ظاہرۃ فتمنع استلزام عدم الاطلاق لعدم الصدق وان اریدبالاطلاق الصدق فتمنع عدمہ فی الصور المذکورۃ وانما کان الوجہ التردید لان منع المقدمۃ المستدل علیہا غیر موجہ اللہم الا ان یجعل المنع بمعنی الابطال لا بمعنی طلب الدلیل **قولہ** کیف والفعل الخ فاذا کان الفعل ای الایجاد مترتبا علی الفاعل مبتنیا علیہ فالمفعول بالطریق الاولی مبتنیا اذ الاخذ بوصف المفعولیۃ وتلک الحیثیۃ مع انہ یحتمل ان یراد بالفعل المفعول اذ کثیرا مایطلق علیہ ایضا قال المصنف رحمہ اللہ ان الاصل

لا یطلق علی الفاعل من غیر تقیید بالنسبۃ الی امر ما **قولہ** والاصغی للابتناء ہذا متفرع عما سبق من ان الحق ان ما ذکرہ المصنف لیس تفسیر الابتناء العقلی بل ہو مثال انما ذکرہ ہہنا لتایید المنع لعدم صدق الاصل علی الفاعل **قولہ** الرابع اما اذا قلنا الخ فان قیل ہذا اعتراض غیر واقع فی محلہ لانہ انما اعتراض علی تعریف المصنف للاصل بنا علی تفسیر الابتناء العقلی بترتب الحکم علی الدلیل وعلی حصر الابتناء فی القسمین مع انہ اعترض قدس سرہ بامثال ذلک المثال علی تفسیر الابتناء العقلی فما وجہ التخصیص قلنا بدا الاعتراض علی تعریف المختار للاصل لکن علی طریق المعارضۃ مع المصنف بمثل ما ذکرہ المصنف علی تعریف الامام ہہنا واجیب بوجہ آخر ان مشار الیہ الاعتراض بالفہم من سوق کلام المصنف بعضا من ان الاصل یقتاد الی المادۃ فالمناسب ایرادہ عقیبہ ولما اعترف المصنف بعد المثال خصص بالتصریح بہ النزاما وانت خبیر بان قولہ قدس سرہ ولا شک ان الامور المادۃ للفکر واصل لہ یابی عن ہذا الجواب کما لا یخفی واعلم انہ ذکر قدس سرہ فی شرح الرسالۃ وتحدید المادۃ لما یحل فیہ شیء کالموضوع للعرض والصورۃ للہیئۃ فعلی یکون فی قابل واحد بالذات وبالترکیب کالعرض الموضوع نص علیہ الشیخ فی الشفا فان جعلناہ الفکر عبارۃ عن الترتیب المتعلق بالامور المعلومۃ علی ان الترتیب مصدر مبنی للمفعول فالامور مادۃ باعتبار انہا واحدۃ بالترکیب قابل للہیئۃ المخصوصۃ الی ہہنا کلامہ قدس سرہ فعلی ہذا المقام نظر الان جعل الامور مادۃ للفکر بمعنی الترتیب لکن جعل قدس سرہ المادۃ فی ہذا الکتاب الداخل تامل **قولہ** معرفۃ النفس بالہا وعلیہا لا یقال لا یصدق علی ادراک الصبی فانہ لیس اہلا للثواب والعقاب لانا نقول یجب ان اہل للثواب فیصح اسلامہ ان کفرہ معتبر فی احکام الاخرۃ مع ان ضمیر لہا وعلیہا بحسب النفس ولہذا یصدق التعریف علی معرفۃ الاحکام المخصوصۃ بالبسیار **قولہ** وان اردید بالنفس الخ یعنی بہا الروح الانسانی الحال فی البدن کما ہو مذہب جمہور المتکلمین فلا یرد انہم لا یقولون بالنفس الناطقۃ المجردۃ **قولہ** لان اکثر الاحکام متعلقۃ بہا ان الدلیل لا یقتضی الا ان یراد بعضہا بالہا وعلیہا فتفسر العبد فان المعرفۃ للنفسۃ تطلق الان یقال لا استخدام خلاف الظاہر قال المصنف المعرفۃ ادراک الجزئیات اقول علی ہذا یلزم ان یکون معرفۃ الاحکام المتعلقۃ بافعال المتحاورین فقہا مثل معرفۃ ان صلوۃ زید مثلا واجبۃ تامل الخ **اشکال** فانہ لو اردید بالدلیل مصطلح الاصول یدخل التقلید حان قول المجتہد دلیل المقلد والمقلد یاخذ الاصول الاربعۃ یخرج المسائل الکلامیۃ التی دلیل العقل فقط اللہم الا ان یراد بالدلیل ما یقابل التقلید او یقال کل مسئلۃ شرعیۃ لہا دلیل من الادلۃ الاربعۃ **قولہ** مما لا دلالۃ علیہ قیل عدم الدلالۃ معنی عن عدم الاصطلاح او الاصطلاح مستلزم لمعانی الجملۃ ویمکن ان یقال التحمیل ان یکون الاصطلاح غیر ظاہر ولا قرینۃ علیہ فلا دلالۃ فعلی الکلام مبالغۃ لا یقال کیفی ان یکون القرینۃ شہرۃ ان الفقہ من العلوم الاستدلالیۃ کما یکتفی فی تقیید الضرر والنفع الاخروی شہرہ امرہ انہ من العلوم الدینیۃ لانا نقول فرق بین الشہرتین فانہ شاع اطلاق الفقہ علی العلم بالمسائل المخصوصۃ علی وجہ التقلید بخلاف طلاقہ علی غیر الدینی بقی ان نفی الاصطلاح غیر صحیح فان الامام الراغب فی کرفی الذریعۃ المعرفۃ ادراک الشیء بتفکر وتدبر فواخص من العلم فعلی ہذا الاصح استعمالہا فی البدیہیات کما انہ لا یصح فی بعض الاصطلاحات استعمالہا فی ادراک الکلی والجواب انہ لا دلالۃ فیہ علی انہ مصطلح الفقہاء والمتکلمین او الصوفیۃ واصطلاح غیرہم لا یفید نعم لکن لا یقدح کلام الشرح خالیا عن الخلل فان نفی الاصطلاح علی الاطلاق **قولہ** والاقسام اثنا عشر انظم ان المراد اقسام ما یاتی بہ المکلف فیکون ما یاتی بہ بیانا لہا مسامحۃ علیہا لکن الاقسام اطراف والواجب واحۃ وشیء منہا لیس مما یصدق علیہ ما یاتی بہ لانہ عبارۃ عن الحاصل بالمصدر کما سیجیء اللہم الا ان یراد باقسام ما یاتی الاقسام المتعلقۃ بہ لا یعنی کونہا جزئیات **قولہ** المصرۃ فان اردیہما الثواب انظم ان الجزء قولہ فاعلم ان یاتی الخ ولا ارتباط بینہما اللہم الا ان یجعل الجزء قولہ ففعل الواجب الخ وقولہ فاعلم جملۃ معترضۃ بالفاء واعلم فعلم المراد نیفہ **قولہ** وان کان افعالا ولی لا یخفی ان الفعل اولی لیس مستغلا بہنا فی معناہ انظم والا فیلزم ان یکون الترک جائزا والفعل الجائز مطلقا فلا تنافی الواجب بل اردید بمجرد الراجح فی الجملۃ **قولہ** جعل المکروہ تنزیہا الاولی ترکہ ہہنا لانہ بالاتفاق مما ترکہ اولی بدون المنع عن الفعل والعقاب علی فعلہ

غایۃ الامر انہ یقال فی ذراعتھما الی الکل اقرب **قولہ** لاتفع علی راسہ ھذا ھو المشھور لکن صاحب النہایۃ قال ھذہ الروایۃ عن ابی حنیفۃ شاذۃ فان ابا یوسف سال عنہ اذا قلت اکرہ فما تریدقال ردت التحریم **قولہ** حرمان الشفاعۃ یعنی حرمان شفاعۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بین النبیین فلایرد ان من ارتکب الکبیرۃ استحق النار فقد استحق العقاب فکیف یحرم عنھا من دونہ ولا تحتاج الی ان یجاب بابراز حرمان الشفاعۃ فی ان یقال الثواب الذی کان ینالہ لو ترک ھذا المکروہ لامطلق الشفاعۃ **قولہ** ھذا المعنی لایقال الامتثال لاتسامحہ فان الترکوۃ واجبۃ بمعنی العرض لانا نقول المستعمل فیہ المعنی الاعم لکنہ واقع علی العرض **قولہ** والمراد بالمندوب الخ فیہ انھم قسموا السنۃ الی السنۃ الھدی وغیرھا وذکروا ان ترک سنۃ الھدی مما یوجب الاساءۃ اورد وا الآثار الدالۃ علی الوعید الشدید فی ترکھا والیہ جوز القتال مع اھل بلدۃ ترکوا سنۃ الاذان فلما ذا یدخل المندوب الذی لیس فیہ منع عن الترک والجواب ان الاساءۃ دون عذاب النار فمذا النظر المکروہ تنزیہا او تحریما فان فعلہ یوجب اثما دون النار فلا یدخل فی الحرام فکذا السنۃ لایدخل فی الواجب والآثار محمولۃ علی التشدید والقتال لکون سنۃ الاذان من اعلام الدین تامل **قولہ** بخلاف اطلاق الخ فانہ وان وقع فی الجملۃ کما فی الوجہ الخامس لکنہ غیر شائع اما العکس فلم یقع اصلا عند محمد وفی المشھور عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعریف الفرع انہ المناسب لاطلاق الواجب علی العرض **قولہ** من صفات فعل المکلف المراد بالفعل ھھنا المقابل للترک بحیث یتناول العدمیۃ والایقاع **معا قولہ** لکان ترک الحرام یکفی ان یراد بفعل الواجب مایلزم منہ اثر فی الخارج فیقابل الترک لکنہ یشکل بالصوم **قولہ** اذ اعمال الواجب الخ کما ذکر فی کتب القوم من ان الواجب ما یثاب علی فعلہ تفسیر للواجب بالتحقیق ای ما ھو صفۃ فعل المکلف لا یقال موضوع الفقہ افعال المکلفین علی ما اشتھر بحیث لایحتاج لذکرہ لانا نقول اذا کان عدم الواجب سببا لاستحقاق العقاب فھذا الحکم لایناسب ان یجعل الامن الفقہ فالمراد بالفعل ما یتناول مثل ھذا العدم قیل عدم فعل الواجب مما یعاقب علیہ لان من لم یصل الصلوۃ کسلا سلامن غیر سبب الیہا یستحق العقاب فیکون حراما والا لاحیج الی قسم آخر فالمناسب بین الحرام والواجب یقتضی ان یدخل فی الاول ایضا ترک الحرام فبالضرورۃ یحتاج بتناول الواجب للعدم وفیہ ان ترک شیء قصدا فعل یستحق الثواب او العقاب سوا کان الشیء مرغوبا الیہ او لا وترک الواجب قصدا یستحق العقاب فیکون حراما بخلاف ترکہ سھوا فکذا ترک الحرام بلا سبب لانہ لکن مع القدرۃ قصدا لاطلاقا یستحق الثواب لانہ فعل فلا یلزم تناول الواجب لعدم الحرام علی الاطلاق فعلی ھذا لایصح ایضا ما سیاتی من ان ترک الحرام انما یکون کفا عن فعل ثیاب علیہ اذ لو کان ترکا مقارنا للسبب لانفس الکف واعلم انہ یمکن ان یرد انظر الی اول کلامہ المصرح بہ والواجب فی اخرہ نفس ما یاتی بہ المکلف فیفسر الواجب علی الذی یستحق فعلہ الثواب وترکہ العقاب کما ھو المشھور فالاقسام ستۃ **قولہ** عدم منع الفعل والترک قیل انما اعتبر عدم منع الفعل مع انہ غیر محتاج الیہ فی مقابلۃ الواجب لانہ لایطلق الحکم علی الحرام اصلا کما قال المصنف رح بخروج الحرام عن القسمین معا ومجرد ما لایمنع عن ترکہ صادق علیہ فیہ بحث لان ترک الحرام داخل فی الواجب علی ما ذکرہ المصنف فلا یکفی فی مقابلۃ عدم المنع من الترک لان الفعل فیہ مع ما ان الترک فی فعل الواجب مع کل من القیدین فی مقابلۃ قسم لکن ظھر بھذا فی قولہ قدس سرہ وفی الخامس عدم منع الفعل اشکال لان المصلی حال ترک الواجب داخل فی الحرام ولا منع فیہ عن الفعل فیکون جائزا ولیس کذلک بالاتفاق للقال الترک فعل لانہ کف لانا نقول نبا الکلام علی ان الترک بمعنی العدم والا فلا یصیر الاقسام اثنی عشر تامل **قولہ** لیس المراد بمعرفۃ المسائل الخ اعترض علیہا بالنسبۃ الی الفقہ عبارۃ عن موضوعات مسائلہ ھذا یتوقف علی التعریف یتناول الکلام ایضا لان موضوعات مسائلہ عبارۃ عن ذاتہ تعم والنبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھما والاعنی بحمل اشتمال ذلک مما لحظ علیہا سیما بالمعنی الاول او الاخیر من الوجوہ الخمسۃ سوا والجواب ان موضوعات مسائل الفقہ ما لحظ ما علیہا الامن حیث انفسہا بل بمعنی ان ایقاعہا فی الخارج او ترکھا فیہ مما یجوز او یحرم او سبب للنفع والضرر فی الآخرۃ فکذا موضوعات مسائل الکلام او ذکر الکل موجود

العقلي من هذا القبيل بالفرق فان دوام التوجه الى الحق تعالى وصفاته والنبي صلى الله عليه وسلم غاية يتاب عليه والقصد اليه يثاب عليه الآيرى ان تصور الحقائق على وجهها مقصود في العلوم وكمال للنفس ابدا الآباد دوام اكملها على وجهها يحمل فلان وذلك ثم يثاب عليه خلاف النظر الى علم الكلام فانه لا يبحث فيه عن احوال هو ضوعاته من حيث انها افراد لما اماه عليها فان المبحوث عنه فيها احوال الخارجية قال المصنف وان اردت بالفقه هذا المصلح الخ اقول فيه بحث لان مستند ان النية واجبة من الفقه والنية من افعال القلب كاعتقاديات علم الكلام ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالعمل نفسه او ما يتعلق به ويكون المقصود الاصلي منه معرفة العمل فافهم **قوله مع** ان اطلاق اللفظ الخ لو تجدد بعدم صلاحية البعض لكان احسن فانه لا يرد عليه ان الاطلاق اللفظ المحتمل للدعاوي التي يصح كل منها مستحسن لمنه يهب نفس السامع كل مذهب ممكن **قوله** بكيفية عمل اتما قال كذلك ولم يقل بالعمل لما مر ان الحكم بمعنى النسبة التامة وبما المحكوم عليه والمحكوم به اي صفة من الوجوب وغيره **قوله** خرج العلم الغير الحكمي الخ الظاهر من هذا التقرير المفهوم من صريح كلام المصنف ان التصور مطلقا خرج عن ذلك التعريف بهذا القيد لان متعلق بالذات هو الصورات دون الحكم وفيه ان الحكم بمعنى النسبة التامة قد يتعلق التصور ايضا كما في صورة الشك ويمكن ان يقال المتبادر من العلم بالحمل التصديق فقط **قوله** ومن الوضع الخ يعني بهذا يعلم هذه القضية اعني الفاعل مرفوع بالحس غاية الامر ان الطرفين مفهومان اصطلاحيان فهم كون الفاعل واجب الرفع مما يعلم بالوضع ويمكن ان يحمل الحكم الماخوذ من الوضع على ذلك **قوله** والرسول صلى الله عليه وسلم فيه بحث لانه يجوز الاجتهاد له فقد يقع له علم بعض الاحكام عن الادلة **قوله** بطريق التعريف بل في اصطلاح المنطق ايضا **قوله** فوائد القيود الخ فان قيل لا يصح حمل الشرعية على الايجاب اذ ربما لا من الشرع لانه يقول المعنى الى تفسير المراد الغير المرضي عنده قدس سره فالاولى ما ذكره بعض الشراح من ان المراد بالشرع به فيه وعليه العلم بالاحكام التي في مثل قوله تعالى وما تعلمون فان الحكم فيه ورد في الشرع ومتعلق بالعمل وموظف بكيفية العمل الغير فان الحكم بخلوقية العمل له تعالى قد علم بالادلة العقلية ما قصد بها العمل دون الاعتقاد فالمتعلق بكيفية العمل من الاحكام والعلم على مسائل الفقه وبديهية تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية **قوله** فاحتاج الى التكلف الخ اما التكلف فباعتبار قيود الحكم في متعلقه دون نفسه وحمل الشرعية عليها يتوقف على الشرع مع ان الظاهر ان يفسر بما ورد في الشرع وحمل الفعل في تعريف الحكم العملي على ما يعم فعل القلب والجوارح والعمل في تعريف الفقه على عمل الجوارح فقط مع ظهور ترادفهما واما التعسف فهو لزوم الدور على تقدير ان يتكفل بوجوب الايمان شرعا موقوفا على الشرع الا ان يقال يجوز دركه الوجوب في بعض الاحكام بالعقل دون الشرع وذلك بعيد او وجوب الاداء بعد الشرع وكذا ارتكاب التاويل في جعل الفقه العلم بالخطاب وكان المراد به ما خوطب به وان لم يصر عنوانه لا يلائمه ايضا سياقا وسباقا **قوله** قديم لا يحصل من شيء **قوله** بالشرعي ما يتوقف الخ المتبادر من قوله ان يقف خطاب بما يتوقف الا ان نظرا الى ان وصف الحكم بالشرعية يستلزم وصف بحال المتعلق **قوله** ولا مدرك لو لا اه قيل ان كان هذا تفسيرا لما قبله على هو الظاهر من تفسير المصنف فان فسر الشرعية بما ورد به الخطاب الشارع فالمراد بالتوقف على الشرع التوقف بحسب العلم فيرد عليه ان قدم الخطاب لا ينافي توقف على الشرع بهذا المعنى وان لم يكن بحسب الوجود بالتوقف التوقف بحسب ذاته ونفسه ويرد عليه ان ما يتعلق به الخطاب اذا لزم من عدمه عدم الواجب لا يلزم من عدمه عدم الخطاب القديم فلا يكون الخطاب القديم سابقا على الشرع خطابا بما يتوقف عليه كوجوب الصلوة ويجاب ان التعلق الخطاب حادث مشروط بوجود الشرع فلا يلزم الوجوب الايجاب على الاطلاق فان عدم الصلوة اذا عدم وقت كذا شرط كذا كما ذكر وان سلمنا تقدم تعلقاته ما حادثة تتنزل ذكر الحنفية ان التكوين بمعنى الايجاد الفعل قديم والمكون حادث **قوله** موقوف على الايمان لو قال موقوف على وجوب الايمان لكان احسن ليتوجه ظاهر المنع الذي اشار اليه بقوله والقائل ان يمنع الخ اما على ان ذكر فيتوجه المنع بمعنى ان يقال بانه على تقدير التنزل والقائلة بانه لو توقف شيء منها على الشرع لزم الدور **قوله** والقائل ان يمنع يجب عنه بان وجوب الايمان مثلا للخطاب به يتوقف على الشرع فالايمان مثلا غير الموقوف عليه وضمير نحو ما راجع الى الايمان والتعصيب وذلك لان الايمان به والخطاب والوجوب متحدان ذاتا وتختلفان اعتبارا وهذا الجواب ليس بشيء على ما فهمه الفاضل

على تعريف الحكم الاصطلاحي انه ماثبت بالخطاب لا الخطاب فليس الوجوب والايجاب تحت دانا والا اندفع اعتراضه على ماتقل الشارح عن الاشاعرة والحنفية قال المصنف في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لو توقف على الشرع لزم الدور **قوله** لا يقتضي توقف الاول ناظر الى اعتبار التوقف في نفس المخوطب به على الشرع والثاني ناظر الى اعتبار توقف هذا العلم عليه كما يشعر به تفسير المصنف للشرعي **قوله** غاية الخ فيه خزازة لان الظاهر ان الضمير راجع الى التوقف المذكور سابقا فيكون الشيء غاية لنفسه وقيل الضمير راجع الى جنسه اي غاية التوقف في هذا المقام هو التوقف المخصوص وانت خبير بانه لا معنى لجعل الخاص غاية للعام فالاولى ان يقال الضمير راجع الى ما يفهم من السياق اي الامر والشان في هذا المقام **قوله** ولا منافاة الخ توقفا عترض عليه بانه لو توقف وجوب الايمان على الشرع المتوقف على الايمان يلزم توقف وجوب الشيء على نفسه وذلك غير معقول واجيب بان المفروض من وجوبها هو الانقضاء الى وجوده الحاصل لا يتوقف نفس الشرع على الايمان بل التصديق بنبوته موقوف عليه لعم التصديق لوجوب الايمان على التصديق بنبوت الشرع وذلك التصديق موقوف على الايمان ولا محذور فيه فان الفرق بين التصديق لوجوب الايمان وبين وجوبه نظم وكذا الفرق بين التصديق بنبوت الشرع وبين نفس الشرع والتحقيق ان ثبت عقلا بالدليل القطعي الايمان بالله تعالى فثبت التصديق بثبوت الشرع فيحصل من الآيات العلم بوجوب الايمان بمعنى كونه مستحق الثواب في الآخرة على ما هو المعتبر في معنى الوجوب الشرعي عند الاشاعرة فلا محذور فيه اصلا تامل في هذا المقام فانه يشتبه على الاقوام **قوله** بدلالة معجزاته اه فيه انه ذكر في شرح المقاصد لاخفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري العلم الصديق رضه ويخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوصية وما لا يجهل في نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام وكاخبار موسى بنبوة هارون ويوشع عليهما السلام تامل **قوله** اي المتوقف على الشرع الظاهر ان يقول اي الوارد في الشرع والمتوقف عليه انما تطرى الخ لان المصدر بين فائدة قيد الاحكام الشرعية فذكر الاحتمال الثاني ثم تعليل بيان فائدة القيود الباقية والمناسب التعميم والاتم يكون تقرير المصنف وافيا بالمقصد الاخير اي قوله وقد يكون الخ وهذا لا يفيد على التقدير الثاني **قوله** فيدفع ذلك الظاهر ان المتوهم ايضا يجعل الاحكام حاصلة عن الدليل باعتبار العلم بها لا نفسها الا انه اعتبر جنس العلم لا خصوص هذا الشخص العالم تامل **قوله** ومعنى حصولها الخ هذا لا يتم على كلام ابن الحاجب مع انه احق واليق لانظر في الادلة الاجمالية تامل **قوله** قد يكون بطريق الحكم اجاب بعض سادة مشايخنا بان هذا الشخص العالم تامل **قوله** ومعنى حصولها الخ هذا لا يتم على كلام ابن الحاجب مع انه احق واليق لانظر في الادلة الاجمالية تامل **قوله** قد يكون بطريق الحكم بحاصل ضرورة لانها خارجة عن الادلة رانما **قوله** المصنفة توهم قيل انما الصور الاان من لا تقيد مكررة فيجوز ان يكون ذلك مانظر الى خروج العلم الضروري عن الادلة وهو ممنوع السوال الاتي بعيد وقلنا صرح في الحاشية بان التقليد يخرج بالقيود الاستدلالية مكررة مع انه لو اعتبر التكرار لما ذكر المسائل لما كان التخصيص المصر هذا بالتقييد باخراج علم المقلد وجبريل عليه السلام وانبيه عليهما السلام والتحيية بعيد **قوله** اذ على معنى الخ انت خبير بانه لا فرق تعتد به بين الحصول الخ هذا ان دلالة تامل **قوله** للحكم الشرعي لم يظهر لي الان وجه ذكرهم وتعارف هذا الحكم اذا جعل عدميا فان الاصوليين احتاجوا عن الدلالة الشرعية من الكتاب اللفظ وغيره من حيث اثبات الاحكام الخمسة من الوجوب اخواته بها وليس جزء من تعريف الفقه اليه وكذا اذا جعل ثبوتيا بان يراد بالخطاب الكتاب اللفظ فالامر قسم واحد حكم لعدم تعريفه بالخطاب الخ بانه غير تمية او خصه لان غيره ذلك **قوله** عرف بعض الاشاعرة اي صرح بعضهم بالتعريف يلقى الباقون الى هم بالقبول او صرح بعضهم بتقييد الحكم بالشرعي فكر الباقون الحكم اكتفاء بالاشارة والعهدة على الاول ان يقال التقييد بعض الاشاعرة لا يوجب عدم قيد الاقتضاء والتخيير وهذا التاويلات كلها بواسطة ان سيصرح الشارح بانه لا خلاف بين احد من الاشاعرة في انه تعاريف للحكم الشرعي **قوله** من وجب اه ان فيه احتمالان التعريف السابق للخطاب صحيح على اي من المذهبين الا ان الكلام الان خطاب الله لكن الظاهر ان المراد ما يتعلق به الخطاب بالمعنى الذي سبق لنا نقول لعل هذا بالنظر الى الوجود ذلك بالوجود للافهام لذا سوى بين التعريف السابق والتعريف المنهاج يمكن ان يجاب بان الخطاب النفسي قائم في الخطاب النفسي الاتي انهم فرقوا بينه وبين العلم بانه يتعلق به الخطاب بخلاف العلم تغيير ذلك العلم **قوله** والا لكم يوجد ان يمثل قوله الطيبون الخ **قوله** فانتفاء العام تامل **قوله** للعوام المكلفين وان فعالهم علف الافعال المكلفين ويحتمل ان يراد بالافعال ما يقابل المتروك فيشمل بالاحوال ايا ما

قوله وقد يجاب بانه لا حاجة فيه الخ اقول ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب او الكراهية موضع تامل لا يخفى نعم اعتبار التكليف فيما حسب الاعتقاد وان لم يكن باعتقاد ان خطاب الاباحة خطاب لا يجاب لانا نقول لا يتعلق خطاب الاباحة بفعل المكلف باعتبار هذا التكليف كما لا يخفى ويمكن ان يقال خطاب الاباحة والندب تعلق بفعل المكلف من جهة التكليف في الجملة وهو يغير هذا الفعل فان الاباحة والندب تعلق في الجملة تامل لكنه ينبغي ان يعلم ان هذا انما يتم على قرره الشارح قدس سره في الشرح الا ان النظم ان الندب والكراهية لا تقتضي التكليف السابق ولو في الجملة تامل الا ان يراد ما في بعض القصص مثل قوله تعالى اسجدوا لآدم فسجدوا لا يعصون الله ما امرهم اعتبر فيه حيثية التكليف قبل بل القصص مطلقا كذلك لان المقصود منها هو ان جزاء المطيعين نعيم الثواب او تخويف العاصين من اليم العقاب فلولا انهم مكلفون لما حصل هذا المقصود ويخدش الاطلاق قضية رويا يوسف عليه السلام فانها في حال صغره والقلم منها انتهى الا ان الرويا الصالحة ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحيثية التكليف بهذا الخطاب قوله الاول ان الخطاب عندكم الخ لا يخفى انه لا يتاتى هذا السؤال على تقدير ان لا يسع الكلام الا في خطابا ويفسر الخطاب بغير قوله اي في التوضيح والا فقد ذكر في التنقيح قوله ونحوهما علم ان الشافعية يقسمون الخطاب الوضعي الى ثلثة اقسام الخطاب بالسببية والشرطية والمانعية والحنفية قسموه الى خمسة اقسام الحكم الركنية وبالعلية وبالسببية وبالشرطية ويكون المتعلق علامته وكانهم تركوا المانعية اكتفاء بالشرطية او عدم المانع شرط وفيه ان نفس قولنا هذا مانع عن ذلك حكم ولا يصدق عليه انه شرط وسيجيء ما يؤيد ذلك مما ذكره المصرح فيما يتعلق بفعل الصبي قوله سبق اتصاف الحكم الخ يمكن ان يسلم ان بالجواب على هذا الوجه هو المطرد في كتب المقدم ومحصله انا نمنع اتصاف ذات الحكم مع قطع النظر عن التعلق بالحدوث فانا نباني ان يكون الحكم الخطاب القديم اذ يجوز ان يكون تعلقه حادثا فلا يرد على هذا الجواب ان التعلق داخل في مفهوم الحكم فانه المتعلق فلا وجه لتسليم حدوث التعلق ومنع حدوث الحكم قوله واجاب بعضهم بانا نريد عليه انه ان كان المتبادر من العبارة تتميم الاقتضاء والتخيير بصريحي والا فسد التعريف على التقدير الاول من الجواب فانه يدخل فيه غير المحدود وان لم يكن متبادرا منه لا يجوز التعريف على التقدير الثاني منه فان حمله على خلاف المتبادر منه غير جائز اللهم الا ان يدعى ان حمله على غير المتبادر جائز في الجملة او ان المتبادر متمثل فالجواب يزعم على كل تقدير تبادر ما حمل التعريف عليه ثم نريد ايضا على تتميم الاقتضاء والتخيير انه اذا اعتبر مثل ذلك لا يخفى ان يرد في التعريف قيد الاقتضاء والتخيير ليخرج به القصص فانها مشتملة ضمنا على الاحكام التكليفية مثل فاعتبروا واعلموا الحسنات قد تذهبن السيئات فيلا تعتدوا على عظيم ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالضمنية الظاهرة التي بمنزلة المطابقة في الظهور فليتامل قوله اما اولا فلان المتبادر الخ يخفى ان المصرح ادعى ان الوضعي اما حكم فلا يرد على الشرح قدس سره ان هذا الكلام من المصرح على زعم من ادعى شمول الخطاب للوضع قوله ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه اي من الوضعي بان يراد بالمتكلف ما يكون بحسب مفهومه الصريح تكليفا او يكون في ضمنه التكليف فيشتمل الخطاب الوضع فانه يشتمل على التكليف ضمنا سبق بيانه في الشرح ولم يرد بتعميم الخطاب التكليفي المضمن اي يشتمل الخطاب التكليفي المفهوم ضمنا من الخطاب الوضعي حتى يقال ان نفس الخطاب الوضعي خارج عن الحد لا يدخل بواسطة هذا التعميم فانه مغاير للخطاب التكليفي فيكون كلام المصنف موجبا لبقي ان اقتضاء الخطاب التكليفي او تخييره بالنظر الى ما خوطب به صريحا فيلزم ان يكون في الوضعي ايضا بالنظر الى المخوطب به صريحا الا الى ما فهم ضمنا مما خوطب به ويمكن ان يقال ذلك ليس بلازم فانه يمكن اعتبار الاقتضاء او التخيير الى المفهوم المضمن من الخطاب الوضعي قوله بل كيف يتحداه العموم والخصوص بالنظر الى المراد من التكليفي والاخر التكليفي المشهور اي مفهومه الصريح تكليف مباين للوضعي قوله فيه تسامح قيل الاتساع منظور ان تعلق شيء بشيء يعم من الخطاب الوضعي وان لم يكن معناه المطابقي وهذا ليس بشيء لان ذلك التعلق مفهوم في الجملة من الخطاب التكليفي ايضا فلا يناسب المتعارفين مفهوما ان لم يعتبر التسامح بل نقول سوق كلامه على اثبات التغايرين مفهوما مطابقة قوله في تعريف الحكم الشرعي والمتعارف بين الاصوليين المنقسم الى الايجاب وغيره

الحكم المأخوذ في تعريف الفقه قوله ممنى الشرعي اي في تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع فالحكم الموصوف لا يؤخذ في مفهومه المجرد وروده في الشرع
لانه مفسر بالخطاب الشرعي بذلك تفيد الشرعية فصل قوله واذا كان تعريفا للحكم الشرعي المأخوذ في تعريف الفقه فمعنى الشرعي فيه ما ورد به خطاب الشرع
اذ ما سبق والا كان الحداي الخطاب الخ اعم من المحدود اي الحكم الشرعي فتناول الخطاب ما ليس من الحكم الشرعي قوله اسناد امر الى آخر
الاخطاب فيه ان تفسير الحكم الشرعي بمعنى الاسناد بالخطاب غير صحيح فانه يجعل سابقا الخطاب مقابلا للاسناد ويمكن ان يقال ذلك تفسير باللازم قوله الاول
كما اريد الخ انت خبير بان هذا الجواب لا يلائم ما سبق من ان هذا تعريف للحكم المتعارف لا المأخوذ في تعريف الفقه فليتامل قوله الثالث ان الحكم اوقيه
نظرا ما او لا فالاولى انه لا فائدة في القول بكون الايجاب نفس الفعل اي الخطاب فان المعترض لم يدع الا مغايرة الوجوب له ويمكن ان يقال بنى المجيب اتحاد
الوجوب والخطاب على اتحاد الوجوب والايجاب المتحدين بالخطاب نعم الكلام في اتحاد الايجاب والخطاب وكان وجهه ان المراد بالخطاب في فعل اكلام النفسي
حيث بنى الفعل الاتي على ما قالوه اولا ثانيا فلان ما ذكره انما يدل على ان الفعل من حيث انه يتعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقة لم يجز ان يتصف
بالاعتبارية السماة بالوجوب اعني كونه بحيث تعلق به الايجاب واما ثالثا فلان الاشياء المتغايرة بالاعتبار يجب في تعريفاتها التقييد بالحيثيات
التي بها تغايرا وكلفها قد يترك ذكرها في الالفاظ عند ظهور المراد كما يقال الاصل ما ينبني عليه الشيء بخلاف ما نحن فيه فان خطاب الله تعالى المتعلق
بالافعال ليس ظاهرا في نسبة الخطاب الى الافعال دون نسبته الى الله تعالى فلا يصح تعريف الحكم الذي موضوعه الفعل من حيث كذلك بالخطاب
بدون الحيثية قال الامدي ايضا يخرج منه الحرج فيمكن ان يجاب بان يراد بالمكلف اعم مما هو كذلك في الحال او في المآل وينبغي ان يعلم ان السؤال
المذكور في فعل المجنون ايضا قوله لا يصح في جواز تبعيته بذاغير مذكور في ر والمصنف نظر الى انه لو جد فيه حكم متعلق بالولي اي تسليم المبيع الى المشتري
بخلاف الصلوة والاسلام الا ان الشارح قدس سره نظر الى ان فيهما ايضا حكما متعلقا بالولي كالامر والتحريض بقي امر آخر وهو ان الاسلام هو الايمان الذي
هو فعل القلب فلا يكون الكلام على خروجه من التعريف والجواب ان المراد بالاسلام ههنا فعل الجوارح على ما في الحديث المشهور قوله وهذا السؤال اي
السؤال الثاني وفيه انه لا يصح في الاسلام فانه يترتب على اسلام الصبي الاحكام العشرة من جواز النكاح وغيره وبالجملة اما ان يجوز اسلامه اولا والاول
على كل تقدير فهو حكم والجواب انه لا يدخل فعل الصبي في الحكم المصطلح المفسر بالخطاب ولو خطاب اباحة فان خطاب الله تعلق بافعال المكلفين عامة
عندهم كما علم من استقراء الخطابات ولا ينافي ذلك ان يترتب على فعله آثار وعشرة قوله لانتفاء التعلق بالافعال هذا وارد على ظاهر العبارة
لكنه المراد تعلق الحق بفعل الصبي من مثل الرضا او الاخراج وكانه قدس سره نظر الى ان اعتبار ذلك قبل اوعاء اولى على وجه الترتب والتوقف
غير ظاهر قوله وبان الصحة والفساد اعترض عليه بان ذلك عند المتكلمين واما عند الفقهاء فالصحة في العبارات كونها مقتضية للقضاء ولا يعرف ذلك
بالعقل فان اداء الصلوة بالتيمم قد يكون سقطا للقضاء كما في السافر وقد لا يكون مسقطا للقضاء كما في المحبوس والمربوط على السارية والمقيم
وغيرهم حيث يحكم عليهم بوجوب القضاء وفي المعاملات عبارة عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها فيرد عليهم جواز بيعه وان كان بمعنى الصحة ولو يؤيد ذلك
ان القضاء يورد دون المسائل الكثيرة المتعلقة بصحة العبارات والمعاملات وفسادها والجواب انه لا مخالفة في الحقيقة والمآل فانه اذا عرف
فعل الامر والشرع عرف كونه مسقطا للقضاء واذا عرف المخالفة عرف الفساد والشرع انما امر بالتيمم عند السفر فالصلوة في السفر بالتيمم صحيحة وروده فاسد
ثم الحكم الشرعي ههنا في الحقيقة هو اباحة انتفاع المشتري مثلا بالمبيع او كون هذا الامر شرطا لهذا الفعل وذلك ما نع منه فعند وجود الشرط وارتفاع
المانع يلحق هذا الامر وعند المانع او عدم الشرط يفسد ذلك لان الخطاب عندهم اما تكليفي متعلق بالاحكام الخمسة المذكورة المشهورة او وضعي متعلق
بالشرطية والسببية والمانعية ولا يخفى ان الصحة والفساد ليسا من جملة تلك الاحكام بل نقول الكلام في الحكم المتعارف بين الاصوليين الى الحكم المعرف
في تعريف الفقه فلا ينافي كون الصحة والفساد من المسائل الفقهية عدم كونها من المسائل الاصولية تامل قوله لعدم خطاب الله تعالى
المعترض عليه بان نفي الخطاب النفسي غير صحيح فانه يتحقق في الحكم القياسي والثابت بالسنة والاجماع ونفي الخطاب اللفظي غير موجه فانه غير معتبر في التعريف

والجواب انہ یجوز بعضہم حمل الخطاب فی تعریف الحکم علی اللفظ کما سبق او ان المراد بالخطاب النفسی بدلول اللفظی من حیث ہو کذلک **قولہ** ولا یخفی علیک الخ فان قیل لا فرق علی ہذا بین السنۃ والاجماع وبین القیاس وہی من الاصول المطلقۃ بخلاف الاخیر قلنا تشترک بالمعنی فی عدم اثبات الحکم فی نفس الامر وتفترق من حیث ان الاولین دلیلان بلا ملاحظۃ الکتاب بخلاف الاخیر فانہ بملاحظۃ فیہ الکتاب او السنۃ الا تری انہ سبق انہ لا حکم الا لخطاب اعتقد الاشاعرۃ بل نقول الکتاب ایضا راجع الی الایجاب النفسی القدیم کما فی شرح المختصر **قولہ** وبالعمل یختص بالجوارح فیہ یلزم ان لا یکون مسئلۃ التکفیر من الفقہ الا بتکلف **قولہ** معنی کون السنۃ الخ الاولی ان یعترض بکون الکتاب حجۃ ایضا لانہ مثل المذکور وخولا خر وجا بلا تفاوت **قولہ** فحینئذ لا یخرج بقید الخ لانہ متعلق بکیفیۃ افعل فتامل ایضا **قولہ** ویمکن ان یقال الخ وذلک لان مثل ذلک متعلق بالمفعل مطلقا لکن لا یتعلق صریحا بفعل الجوارح **قولہ** تکرار البتۃ الخ ویمکن ان یقال ذلک تصریح بما علم التزاما فلا یکون فساد التعریف اللہم الا ان یقال ہذا الکرامی فان المہم لم یعتبر ذلک فی قیود الاستدلال قال المصرح حسن بعض الافعال اعلم ان الحسن الذی تنازعوا فی کونہ عقلیا او شرعیا یعنی الثواب فی الآخرۃ کما سیاتی وہذا لا یظہر کونہ عقلیا اصلا فان اثبات الحشر لا یدرک بالعقل الا ان یقال المراد الثواب الروحانی وقد صرح المصرح فی کتابہ المسمی بمیزان الکلام او جہ والمعاد الروحانی ایضا عند اہل السنۃ تامل قال المصرح وحد الفقہ یکون جامعا اقول لیس علم الاخلاق علی وفق الشرع عقلیا علی الاطلاق فتم معرفتہا سواء طابقت الشرع او لا لکن ان یکون عقلیۃ تامل **قولہ** ثم یلزم لو کانت لا یخفی ان التوقف والجود ونحوہما ان حصلت علی الآثار او افعال الجوارح فالعلم بجنسہا وقسمہا من علم الفقہ قطعا فان التعریف صادق علیہ اذ ہو عبارۃ عن العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ علی ما قال بہ المصرح والیہ سوق عبارۃ المکملین من حیث تتعلق بہا الاحکام الا تری ان الزکوۃ سیاتی الطوع من ثمرات ملکۃ الجود وہی من ابواب الفقہ قطعا وبالجملۃ لم یظہر القول من الاشاعرۃ بان العلم بانا بالملکات لیس من الفقہ فلا یکون الاعتراض علیہم دلیلا ذکر ذلک فی کتب الفقہ وانا نسلم ان یحصل من علم آخر ترتیب جزئیات افعال یحسب اللغۃ علی الملکات النفسانیۃ مثل القدرۃ والشجاعۃ فتعلق بہذا الوجہ لا یحمل کلام المصرح ہہنا الا علی الوجہ الاول والملکات دون الآثار غیر وعلیہ ما اورد قدس سرہ من انہا لیست عملیۃ بالمعنی المذکور فانہ یتبنا قض اول کلامہ وآخرہ اذ قد صرح سابقا ان علم الاخلاق منہج من معرفۃ ما لہا وما علیہا بقید العمل وذکرہ ہہنا بدل علی ان بعض الاخلاق عملی فافہم **قولہ** المصرح ولیس المراد بالاحکام بعضہا وان قل الا تری ان اکثر مسائل ترک الصلوۃ بسبب قلیل بطریق النظر والاستدلال یعنی ان یقینہ ذلک بالنظر الی غیر المنقوس القدسیۃ والا فاکثر مسائل الفقہ حاصلۃ لہا بغیر النظر **قولہ** مما اشتہر کونہ من الدین یعنی فی الصدر الاول الی زمان المجتہدین والا فالمجوز ان یشتہر الضروریات فی زماننا ایضا **قولہ** بحیث یعلم المتدین وغیرہ اقتصر علیہ بانہ ان اراد ان کل واحد من المتدین وغیرہ یعلم الضروریۃ ان مثل الصلوۃ واجب یصدق بہ بظاہر الفساد وان اراد ان کل واحد یعلم انہ من ہذا الدین حقا او باطلا فالتقیید بالاکتساب لا یخرجہ نعم التقیید بالامام یخرجہ والجواب ان استدلال الفقیہ لیس الا علی کون ہذا الحکم من ہذا الدین واما الاستدلال علی حقیقۃ نفی الحکم ولا شک انہ لا حاجۃ الی الاستدلال فی العلم بکون مثل الصلوۃ من ہذا الدین ولیس مبنی الوجوب ایضا الا المجرد ذلک قال قدس سرہ فی شرح المقاصد قولنا لا یدرک احسن والصحیح الا بالشرع تجوزا او الحسن عبارۃ عن نفس ورود الشرع بالثناء علی فاعلہ والمراد بالوجوب اشتمل الذی ورد الشرع بالامر بہا **قولہ** جزء منہا فجزء منہا الم انت خبیر بانہ لا یناسب علی تقدیر ارادۃ اکل المجموعی ویمکن ان یقال ذلک بالنظر الی الشق الثانی فان قولہ فلا یعلم تفریع علی عدم تناہی الاحکام فتدبر ولا کلیا بالنظر الی الشق الاول ای المجموع والاولی ان یقال ہذا الکلام مبنی علی ادعاء الشق قدس سرہ من عدم الفرق بین معرفۃ الکل ومعرفۃ کل واحد ثم اعلم ان قولہ تفصیلا یحسن مقابلۃ لقولہ اجمالا فیما سیاتی الا ان یعتبر التکلف فی العبارۃ **قولہ** وبہذا یظہر ان الاصح الخ یعتمد حمل قدس سرہ قولہ المصرح والا کثر علی ما صدق ہو علیہ کالثلثین او ثلثۃ ارباع ونحوہما حتی یکون معنی التعریف انہ یعلم ثلثی الاحکام ومثلا یمکن ان یجعل ذلک علی مفہومہ حتی یکون معنی التعریف انہ یعلم اکثر الاحکام فلا حاجۃ الی الاعتذار الذی ذکرہ بقولہ ویظہر الخ فانہ مذکور ایضا صریحا ولا یخفی ان ذلک خلاف المتبادر من العبارۃ اوضح الکلام ان یقال ولا الاکثر **قولہ** واما الرابع الخ وبہ یظہر ایضا لا یمکن ان یراد بعض معین کالالف مثلا **قولہ** وہہنا بحث الخ ویمکن ان یجاب عنہ بان المراد بعرفۃ الکل للمعرفۃ الاجمالیۃ

وبمعرفۃ کل واحد العلم التفصیلی قولہ وہہنا ما الایختلف الخ فیہ انہ اراد الاتحاد بسبب المفہوم فلیس کذلک لانہ یصح قولنا معرفۃ الجمیع ہی الفقہ ولا یصح ان یقال معرفۃ کل واحد الفقہ وان اراد الاتحاد مع فرد علیہ بحیث یمتنع ارادۃ مفہومہ من لفظ او لا یمتنع ارادۃ مفہومہ لازم وان فی ضمن اتحاد وہما صدقا فاذا وکانہ قد نظر قدس سرہ الی عدم الفرق بالمآل فتخصیص کل منہما بتعلیل یجری فی کلیہما غیر مناسب بالظاہر قولہ الی آخرہ لزم الجہل کما ذہب الیہ صاحب المفتاح فی قولہ تعالی ربنا ومن العلم نبی من ان المجموع اعم من کل علم قال المصنف ولا التفات الی ہذا لانہ عطف علی قولہ الکل فیتوجہ ان التردید السابق فی الاحکام وہذا بیان لمعرفتہا قال قولہ متعارض لان الادلۃ الخ لا یقال معرفۃ سبب الرجحان فی الادلۃ داخل فی الماخذ والاسباب من جملۃ ما یقتضی الی الحکم فاذا بقی التعارض لم یکن عالما بہا لانا نقول یجوز ان یکون عارفا بسبب الرجحان لکنہ یتوقف الرجحان علی تفکر واجتہاد فی زمنۃ متطاولۃ وقد یشتغل باہم من ذلک فیفوتہ فیحتمل ان یموت قبل ان یعلم الحکم فی مواقع اختلاف المجتہدین ح احد وکل احد من المتخالفین یستدل بدلیل مع عنده وبالضرورۃ دلیل واحد صحیح یقتضی الیہ بخلاف ادلۃ سائرہم فاستجماع الشرائط بغیر ذلک الواحد محل تامل والجواب انہ یجوز ان یکون کل من المجتہدین عالما بدلیلہ لکنہ قد یقع بعضہم فی الخطاء والسہو فی اثناء النظر او الترتیب الآخر ان بینا مع مہارۃ فی علم المنطق قد غلط فی الشکل الاول ویجوز ایضا ان یحتاج الاستدلال او الاستنباط الی زمان طویل قولہ او وجود المانع وانت خبیر بان الشرائط الوجودیۃ بدون ارتفاع الموانع لا یکفی فی الاستدلال المصنف الان یرید بالکفایۃ عدم الحاجۃ الی وجود شیء قولہ او معارضۃ الخ وہو معقول وذلک فی الاشیاء البعیدۃ عن الحق والمشکل فیہا قریبا الی الحق قولہ لانہ ان لا دلالۃ فان قیل الایظہر تعلق الاحکام وعن الادلۃ بالملکۃ قلنا العلم المتعلق بالاحکام عن الادلۃ تحصیل علی الملکۃ قال المصنف ہو العلم بکل الاحکام الی قولہ مع الملکۃ الخ فان قیل المشہور اطلاق اسم العلم علی التصدیقات وعلی الملکۃ او علی القوۃ القریبۃ علی التصدیقات والملکۃ معا فلنا الملکۃ ہہنا شرط لا داخل لہ فی الفقہ قولہ الا انہ یدل الخ قیل یجب حصول الملکۃ مع حکم واحد انت خبیر بانہ لا فرق حینئذ فی الاستدلال وبین حصولہا بحکم وبین حصولہا بثلثۃ احکام قال المصنف والصحابۃ رضی اللہ عنہم الخ یشبہ ان یراد ان الصحابۃ یستفتون ویعرفون مجوزا لظہور نزول الوحی بہ لا عن الادلۃ فانہا بالاستدلال قطعا عند المصنف رح علی ما سبق من اعتراضہ علی ابن الحاجب باستدراک القید کالاستدلال ثم فی اشکال نظرہ اما اولا فلانہ یلزم ان لا یکون الصحابۃ فقہاء اصلا فان حد الفقہ العلم بالاحکام التی ظہر نزول الوحی بہا عن ادلتہا وہم یعرفونہا بالسلیقۃ قبل معرفۃ علم اللغۃ من غیر استدلال ولو سلم فیلزم ترجیح غیر المجتہد منہم علی المجتہدین فانہ یحصل لذلک العلم بغیر المجتہد بالبدیہۃ بالنظر اللہم الا ان یقال یحصل قبل الاستدلال مجرد الظن دون الجزم واما ثانیا فلان المتبادر من تغییر المصنف رح تقیید ملکۃ الاستنباط ان یقال ملکۃ الاستنباط اکثریۃ ایضا یلزم ان یکون جمیع الاحکام الغیر القیاسیۃ مما ظہر نزول الوحی بہا بالسلیقۃ لیس کذلک فان من جملتہا حکم المجمل والمشکل والخفی والحکم الثابت بالاشارۃ والدلالۃ وافتضاء والدلالۃ ایضا قد ثبت الحکم بطریق المجاز اللغوی واعتبار الوسائط فی اللوازم بحیث لا یعرفہ الا الاذکیاء قولہ لکونہا فرد ما استنبط لم انت خبیر بانہ لا یتوقف القیاس مطلقا علی کون القائس مجتہدا کما یفہم من تعریف القیاس وشروطہ الآتیۃ ان الفقہ العلم بالاحکام عن الادلۃ التی من جملتہا القیاس بالاتفاق فمعرفۃ ذلک المتوقف مسلم فی حصول جمیع القیاسیات قولہ ان یعرف اقوال المجتہدین الخ فی مواقع الاتفاق ومن الاختلاف نزول الوحی بہا انما یظہر آخر فان قیل لا تقیید فی التعریف یکون الظہور بالنظر الی المجتہد الاول او الاکثر او یکون فی الجزائم علی ما یفہم ظہورہا فی الجملۃ قلنا المتبادر من العبارۃ ان یقید بکونہ عند العالم الذی یصیر بہ جملۃ العلم فیتعینہا کما تبادر تقیید اظہر نزول الوحی بہا نازل علیہ الآخر بالوجہ الاظہر قولہ الا فی المواقع الخ اعلم ان المراد بما ظہر نزول الآحاد فی المواقع ما یکون بحیث یقطع ویظن علی کل واحد ملتفت الیہ ملا تخصیص بامر اجمالی وشرط قولہ معلم مخصوص معین الخ لا یلائم ما اشتہر من ان العلم متواتر ایدیا حق للاکثار قولہ وعلی ما ذکرہ المصنف لا یخفی انہ وارد علی المنقول عن الامام الاعظم انہ لم یکن لہ الا شیخ واحد علی تقدیر ان یفسر بالتابعی التام ای کان الشیخ بحیث یقتضی الاستلام ولو فی زمان فان یصدق علیہ ہذا التعبیر لا یتفاوت انما التفاوت علی الاسباب کشرۃ ما یرد بالجملۃ وہذا الاعتراض علی المتقدمین ایضا لا یتقید علی قولی فی عرض اللہ قدس سرہ من ابطال التعریف المخترع الذی یشیر تقریر المصنف بکونہ مرضیا لا احتمال الاصلا ان المتبادر من عبارۃ الشرح ان شیأ من العلم لیس احاد المعلوم کلی وقد ذکر فی حاشیۃ شرح المواقف ان ہم کل علم موضوع بازاء المفہوم الکلی الاجمالی قولہ الرابع انہ اراد بنزول الوحی بالنسبۃ الی ذلک العلم کما یختلف بالنسبۃ الی کل مجتہد قال المصنف ہو ولا یخ انت خبیر بان الجواب الاول غیر لائم لمن یحتمل خلافا فی ما ذکرہ الشرح فی دفع الاعتراض فثالث حیث قال اللہم الا ان

یقال ان نفقہ الخ قولہ وہو حاج عن الفقہ تقاصل ان یقول لا حاجۃ الی ذلک والفائدۃ فیہ اذ قد صرح المصنف بخروج المسائل القیاسیۃ عنہ قد اعترض الشراح علیہ ویمکن ان یجاب عنہ بان عرفت انہم صرحوا بما من تعریفہ المرضی لہ الاطلاق ہذا الجواب سنۃ یشعر بخروجہا عن جمیع الحدود لان لفظ العلم واقع فی الجمیع وقد اعترض العلم علی تعریفہ مطلقا قبل تعریف المصنف بان لفظ العلم غیر صحیح غایۃ بمعنی الادراک القطعی والفقہ ظنی فاجاب المصنف ایضا قطعی قولہ اذا کان ہو لغۃ الا یخفی بعدہ تلک قد وقع مثل ذلک فی قول انشاء عرو کان سیان ان لا یستر عنہا او میسر ابہا ط غرت السرخ قال المصرح وثانیا ان العلم الخ ہذا مما عرفت لما فی الحاشیۃ الشریفیۃ للشریفیۃ علی شرح التخلیص لکنہ یخالف لما ذکرہ فی شرح المواقف من انہ لا یطلق العلم علی الظن فقہ ولا اصطلاحا قولہ لما دل الاجماع الخ انت خبیر بان ذلک لا یفید المدعی اذ یجوز ان یجب العمل بما ظن انہ حکم اللہ تعالی فی الواقع وکان عرضہ قدس سرہ بہ فی آخر کلامہ علی بعض المحققین اعتراض علی ہذا الاستدلال ایضا فان کلام ہذا البعض غایۃ ما یمکن ہذا المقام الا ان یکون تقریر الجواب علی رای المصوبۃ بلاحظۃ ہذہ النقطۃ قولہ یکون مظنونا فیہ بحث لان الفقہ ہو الحاصل من الادلۃ التفصیلیۃ وذلک ہو الظن بالاحکام واما علم التقلیدی فلیس من ہذہ الادلۃ تامل قولہ وہو ثابت بالنظر الخ فان قیل لا اعتبار لثبوت النص بالنسبۃ الی ہذا فان کل مدلول ثابت بالنظر الی دلیلہ والجواب ان الکلام فی العلم بثبوت المدلول علی سبیل القطع فیحتاج الی ثبوت المقدم قولہ یلزم علی الاول الخ لا یخفی انہ لا تیمم الا علی رای المصوبۃ فلا وجہ لذکرہ ہہنا ولا یظہر حصول ذلک العلم من الادلۃ التفصیلیۃ فان معنی وجوب العمل یقتضی الظن انہ یجب علیہ اعتقاد وجوب العمل والتصاعہ ان تعلق بہ رائہ واعتقاد مدیبۃ او اباحۃ او حرمۃ ان تعلق بہ رائہ کذا ذکرہ وتفصیل ہذا المقام یطلب من شرح المختصر وحواشیہ قولہ وعلی اثنانی ان یکون الثابت الخ اجیب عنہ بان المراد ان ثبوت الحکم بالنظر الی الدلیل ثبوتا ما خود اوامع ہذہ الخصوصیۃ مقطوع الان ثبوتہ الواقع مقطوع وفیہ ان العلم بالثبوت علی ہذا الوجہ لیس من الفقہ بل ہو الظن بالاحکام نظرا الی الواقع قولہ غایۃ ما یمکن انہم انت خبیر بان العبارۃ مختلۃ فان المقدمۃ الاولی من الدلیل تغنی افادۃ النتیجۃ الاخری یعنی قولہ کل ما یجب العمل بہ قطعا معلوم قطعا کما ان تلک النتیجۃ تغنی افادۃ النتیجۃ الثانیۃ یعنی قولہ فالحکم المظنون ظنی تجتہد معلوم قطعا فحق العبارۃ ان یقال الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ وکل ما ہو کذلک فہو حکم اللہ تعالی قطعا والالم یجب العمل بہ فالمظنون حکم اللہ قطعا وکل ما ہو کذلک فہو معلوم قطعا فالمظنون معلوم قطعا قولہ من الانواع المتصورۃ فیہ ان المتصور منہ المفہوم وان المدلول الفقہ قد یطلق علی نفس المسائل الاصولیۃ ایضا اللہم الا ان یقال المراد بالمحصار المحصول بمعنی الادلۃ المفرقۃ کما ہو مصطلح الاصول قال بعض محرری الواسطۃ اقول انظر ان تلک الحرمۃ مستفاد من الآیات الدالۃ علی ذم قوم لوط علیہ الصلوۃ والسلام قولہ وجہ مضبطہ فیہ وقع لما فی الکشف الکبیر انہ نقل وجہی الضبط ثم قال الاولی فی ذلک الاستقراء قولہ ان کان متعلق ہو اللہ تعالی متعلق متعلقین الا عجاز وجواز الصلوۃ وحرمۃ القراءۃ علی الحائض والجنب قولہ بجہل الکل الامۃ ای المجتہدین فان الامۃ اطلقت محمولۃ تعلیما کما سبق والا فالقیاس ینبغی ان یعلم ان القیاس والاجتہاد من اقسام الوحی مطلقا لان القیاس بحسب المتبادر تامل قولہ تعلق بظنہ تامل لم یقل نفسہ لان المعجز مقدار متصور ۃ والدلیل یجوز ان یکون ما دونہا لکن الاعجاز یتعلق بالنظم المتعلق بنفسہ او بہ مع الاخ والسابق قولہ عصمۃ من صدر عن المراد بالعصمۃ الاتقاء ما یستحق بہ العقوبۃ قولہ واما شرع من قبلنا الخ لان تلک انما یلزمنا اذا قص اللہ تعالی او رسولہ علیہ الصلوۃ والسلام بلا انکار بکتاب ولا سنۃ ولما التعامل شرع بالاجماع وقول الصحابی بالسنۃ لاحتمال السماع والاقتصاب بالقیاس قولہ بوع ہند الا باحد الوجہ انہ استدلال بالقیاس لا غیر قولہ وما جعلہ بعضہم نوعا خامسا ہو ثلثۃ اقسام تلازم حکمین من غیر تعیین علۃ ولو عین العلۃ کان قیاسا والاستصحاب من شرع من قبلنا فانظر ارجاعہ الی احد الادلۃ مطلقا والی القسم الاول منہ فراجع الی القیاس لکنہ قولہ بحیث یکون فرعہ فی الحقیقۃ لا یخفی ان ہذا الخص الجواب عن الطائی ابعد تامل قولہ وفیما نحن فیہ القیاس الخ فیہ ان تقریرہ مشعر بان الاصول الثلثۃ وہما لتہا بانفرادہا الی الاسباب فی نفس الامر وذلک بخلاف الجواب عن الحاسر فانہ علیہ وکیف یتصور ذلک ای لزوم الدلالۃ قولہ فہو لا یقضی استثنا الخ والنظر ان عدم الاقتضاء بواسطۃ ان الحکم یستند الی المجتہد بحسب نفس الامر لا بحسب العلم فیرد علیہ ما یلائم الجواب عن الوامس اذ الاجماع لیس بما یستند الیہ الحکم فی نفس الامر ویمکن ان یعلل عدم الاقتضاء ہہنا بان القیاس لیس مستقلا بحسب العلم ایضا حتی یستند الحکم الیہ قولہ وقد یجاب الخ اعلم ان المجیب ہو المصرح فی الحاشیۃ لکن لم یشارح قدس سرہ وغیرہا بارۃ الدالۃ علی ان العطف حکمی لان کونہا حکما شرعیا غیر ظاہر لکن الاضافۃ والغیریۃ بالنسبۃ الی الحکم الشرعی للاتہ ناظر علی کلام المفتاح حیث قال بل بما ورثت الخ وذلک لان حکم الاصل قطعی فی الاصل ایضا وکم یکون حکم الفرع

تعلیما اصلا قال المصنف باعتبار انہ لقب لعلم مخصوص اعلم انہ علم جنس کما اختیارہ السید لکن المذکور فی کتب الفنون ان اکتساب المعلمۃ الخ بیتہ ضروریۃ الاحکام الانظمیۃ النحویۃ وایضا الحاجۃ الی ذلک التوجیہ علی تقدیر ان یکون المعلوم عبارۃ عن المسائل وذکر بعض الاذکیاء انہ علم شخصی فان اختلالات المحال او تعددہا من قبیل تغیر الاشخاص بواسطۃ السمن والھزال وغیرہا وبالجملۃ لاتعدد فیہما بحسب العرف ویمکن ان یجعل اسماء المعلوم من قبیل المتعلقات بان یکون الموضوع لہ تماصدا لکن الوضع عام تامل بعد ما تقرر الخ وایضا جعل المعرف العلم بالقوۃ بعد الخ قولہ کشجرۃ الاراک سیجیء فی بحث اقتضاء انہ لو کان رمضان علما لکان شہر رمضان بمنزلۃ انسان ید ولا یخفی شبہہ ومثل ذلک قال فی شرح الکشاف الکلمۃ ذکر فی شرح المفتاح ان الاضافۃ فی علم المعانی والبیان من قبیل شجرۃ الاراک قولہ التوصل القریب الخ ینبغی ان یعلم ان المراد ان قواعد الاصول اوجب فی التوصل من غیرہا یعنی قواعد سائر العلوم فلا یرد ان التوصل القریب بالدلیل نفسہ لا بالجزء ای قاعدۃ الاصول التی جعلت کبری الدلیل قولہ تتعلق بکل من احکامہ انت غیر مختار المرام عن ہذا الکلام فانہ اذا ابطل حکم کلی فعل من دلیل لایبقی للقیاس وجہ صحۃ اصلا قولہ تتعذر الاحاطۃ انظر انہ دلیل علی المتوسط لدلیل یخصہ والقیاس معا وفیہ ان الاحاطۃ بالدلیل الخاصۃ المفصلۃ ایضا متعذرۃ ویمکن ان یقال المراد تعلق کل نوع من الدلیل فوع من الحکم یستنبط فرد منہ عن الدلیل الخاص بالنوع ولقیاس علیہ الفرد الآخر تتعذر الاحاطۃ بجمیع دلائل الافراد وبقی ان مجرد تعذر الاحاطۃ بجمیع الجزئیات لایقتضی اعتبار القیاس فانہ یمکن ان یعتبر العلۃ المشترکۃ فی الموضوع فیقال کل مسکر حرام نعم فی تفصیل الشارح علی بعض الاحکام والقیاس الی المجتہدین فوائد جمۃ تامل قال المصنف ہل الغرض منہ الزام المخصمانت غیر بانہ یحصل منہ اظہار الصواب الذی جعل غرضا ایضا فی عبارۃ بعضہم فلا یصح للاحتراز عنہ بقید التحقیق قولہ والمحکوم علیہ الخ ہذا فی الحملیۃ ظاہر واما فی الشرطیۃ فالمحکوم علیہ میسمی مقدما والمحکوم بہ تالیا فیقال رجعہا الی المحملیۃ کما رجع السلبیات الی الموجبات قولہ وسمی الدلیل الخ ہذا علی تقدیر ان یستدل علی الفقہ بالقیاس الاقتراني لا الاستثنائی قولہ علم ان المرکب التام الخ ینبغی ان یعلم ان لیس المراد ان تلک المفہومات متایۃ الصدق متحد الذات متحاقۃ الاعتبار بل المراد ان تلک المفہومات متایۃ الصدق متحد الذات متحاقۃ الاعتبار بطلقا کما یتبادر من العبارۃ فان القضیۃ وعکسہا لایلزم ان یکون مسئلۃ واحدۃ بل قد یطلق تلک المفہومات علی مرکب تام بتلک الاعتبار قال المصنف اذا استدلت علیہا بسائر الاشکال کما اذا قلت القیاس یدل علی ثبوت مثل ہذا الحکم وکل قیاس کذلک فحد لولہ ثابت قال المصنف کقولنا ہذا الحکم ثابت الخ ینبغی ان یعلم انہ لیس فی ہذا القول من مسائل الفقہ بل یکون موضوع ہذا القول محمولا فیہ مثل الصلوۃ واجبۃ لکن القصد واضح فانہ غیر عن المسائل علی وجہ الاجمال بالمعنی یعنی انہ اذا حصل القیاس وعرف صغری الاستدلال الحاجۃ الی الاستدلال کما لایخفی قال المصنف اعلم انہ یمکن ان لایکون الخ ای لیس الکبری المذکورۃ من مسائل الاصول فی بعض الصور صرح بذلک التفتازانی فی حاشیۃ شرح المختصر فیقتضی حد تعریف الاصول باعتبار انہ لقب ابقی اشکال آخر وہو انہ قد یجعل بعض القضایا مسئلۃ الاصول باعتبار ان کبری الاستدلال علی مسئلۃ الفقہ من فروعہا وجزئیاتہا فیلزم ان یکون بعض مسائل العربیۃ مسئلۃ الاصول باعتبار ان جزئیاتہا التی من مسائل الاصول یجعل کبریات الاستدلال علی مسائل الفقہ مثلا من العربیۃ قولنا صیغۃ الامر مدلیل علی طلب الامر مطلقا لمدلولہا علی وجہ الالزوم ویندرج تحتہا مسئلۃ الاصول اعنی قولنا الامر من الشارع یدل علی ایجابہ وطلبہ الفعل علی وجہ الالزام قولہ یعنی بشرط ذلک فیما سبق فیہ اجتہاد الخ لکن الاشتراط لیس علی الاطلاق فان الاجماع تحقق باتفاق جمیع المجتہدین فی عصر واحد فلو لم یکن کذلک بان تحقق الا علی التعاقب فی عصر واحد او وجد مخالف لم تحقق الاجماع فیجوز المخالفۃ قال المصنف فان المتوصل الخ الفقہ لیس الا الخ فیہ انہ یجوز لغیر المجتہد العلم بقواعد الاصول ایضا فالتوصل ومعرفۃ الاحکام الفقہیۃ عن الادلۃ ولو بمعونۃ التعلم ومطالعۃ الکتب لکن بدون ملکۃ الاستنباط لحکم کل حادثۃ وردت علیہ فلا یکون فقیہا ولا مجتہدا قال المصنف کون ہذا الشیء علۃ لذلک فیہ ان القواعد الاصولیۃ انما یتوصل بہا الی الاحکام الفقہیۃ وہی الاحکام التکلیفیۃ الثابتۃ بالقیاس فمن الوضعیۃ کون الامر علۃ الخ قال المصنف واذا کان ہذا اصول الفقہ ہذا الخ التفریع غیر ظاہر سیما بالنظر الی کون الحکم والادلۃ المختلفۃ فیہا ایضا وہو عما قال الیس بحیث یعتنی فیہ انہ یقع العموم محمولا کما سیاتی الا ان یقید البحث بکونہ علی وجہ الاصالۃ والقصد بالذات قال المصنف والقسم الثانی الخ لا یخفی ان بحث الاجتہاد مما یتعلق بالادلۃ وہو مدخل فی الاثبات ولیس من ضوابط ولا قیود ولا محمولا فی مسائل الاصول قولہ کالادراک للانسان الخ ان زید بالنفس الناطقۃ یلزم ان لایصح القول بانہ لطیفۃ المدرک

بواسطۃ جزئہ الاعم وان امید المجنون الناطق کما ہو المشہور فلوق الادراک بواسطۃ کونہ مساویا ستحکما بالارادۃ فالتقا ولا دخل فیہ لکونہ جوابا ابراہیما مساویا فان یسمی الانسان فی کل مثال علی معنی ای یجعل لحوق الادراک ذاتیا بان نظر الی انہ متفرع عن الجنس بالفصل القریبین لکن لا دخل لبعض الاجناس البعیدۃ فی ذلک بقی انہ یرد علیہ الادراک فی غیر الانسان من الحیوانات کالملائکۃ الخ لان یقال الادراک الذی یشترکا معنویا یتخلفیا ایہ معان متعددۃ یا علی انواعہ انت خبیر بانہ لا یلیق کون الامر من الانواع والعام من الاعراض ویمکن ان یقال الکتاب کلی متناول للکل والجزء والامر الشرعی الذی فیہ کتاب معین من الصنع المخصوصۃ بلا انتقاب عرض معنی بخلاف العام فانہ صیغۃ اعتبر معہا الانتظام مجمع من المسمیات **قولہ** فما بالعلم الخ فالظاہر ان اثبات الحجیۃ للدلیل مطلقا حتی القیاس من المبادی فانہ من حیثیات الموضوع تامل **قولہ** وکون الدلیل حملیۃ شرطیۃ الخ فیہ انہ سیاتی فی بحث الواو انہ اذا قیل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر تعلق الحریۃ ایضا بالشرط لان الجملۃ الثانیۃ عطف علی الجزاء المناسبۃ کونہا مستقیمین لا علی مجموع الشرط والجزاء فیمکن اعتبار مثل ذلک فی الکتاب والسنۃ ایضا لاثبات الاحکام الشرعیۃ **قولہ** وباعتبار فیہ انہ ذکر المصافی شرح الوقایۃ انہ یجب المضمضۃ والاستنشاق فی الغسل دون الوضوء لانہ ورد فیہ صیغۃ المبالغۃ اعنی فالظاہر ان تامل المصنف واعلم ان قولہ وحملی عقیلی الخ الاحتمال الاول غیر مفہوم من العبارۃ مع انہ المراد علی الصحیح قال المصنف فی معظم مسائل المنطق الاولی ترک المعظم **قولہ** لان الدلیل متقدم بالذات ای من حیث انہ دلیل فالدلیل بحسب الوجود الذہنی متقدم لا بحسب الوجود الخارجی فان الدلیل دلیل فی الذہن ولیس التقدم بالذات محمولا علی ما تعارف فی کتب الکلام فانہ غیر متعارف عند المتقدمین بل المراد بہ التقدم بحسب نفس الدلیل لا بحسب العوارض الخارجیۃ فلا یرد ان الدلیل قد یکون متقدما کان المصانع تعالی وان الدلیل من حیث العلم متقدم بالزمان ایضا فلا حاجۃ الی التقیید بالذات **قولہ** لکن الصحیح کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ ما یدل علی ان النزاع لفظی لان جمیع مباحث الادلۃ والاحکام مما من الاصول اتفاقا الا انہ قد یلاحظ التفصیل فیقال کلا ہما موضوع وقد یرجع احوال الادلۃ الی الاحکام وقد یعکس وعما یؤید ذلک ان مباحث الحاکم والمحکوم بہ والمحکوم علیہ یرجع الی مباحث الادلۃ والاحکام لانہا لیست داخلۃ فی الموضوع بالاتفاق وایضا مباحث الوصل الیہ راجعۃ الی مباحث الموصل فی النظم کما سیجئ **قولہ** ولو سلم انہا ادلۃ الخ ای ولا نسلم ان الادلۃ الشرعیۃ ادلۃ تحقیقا فانہا مفیدۃ للظن والادلۃ الحقیقیۃ مفیدۃ للیقین فکیف یکون الادلۃ الشرعیۃ مفیدۃ للثبوت والاولی ان یقال المراد انہ لا نسلم ان الدلیل الشرعی موجب بشیء ظنا کان او یقینا فانہ امارۃ ولا علاقۃ بین الامارۃ ومدلولہا فیبعد غایۃ البعد ان یلیق فی الادلۃ الشرعیۃ افادۃ الثبوت الخارجی **قولہ** یوخذ بمعنی الادراک الخ ای یوخذ بمعنی شامل لہما ولیس المقصود بین مجرد الجزم بمدلول فقط والا لقالوا یتامل بما یفید کلیہما **قولہ** ولیس معنی الدلیل فیہ ان المذکور فی اوائل بحث القیاس ان الدلیل موثر فی الحکم اما عادۃ کما ہو رای الاشاعرۃ او حقیقۃ کما ہو مذہب المعتزلۃ فان حالہ کحال تاثیر النار فی الاحراق الخارجی بلا تفاوت **قولہ** لا یفید نفس الثبوت الخ ای الخارجی لان المتبادر والمتنازع فیہ ہہنا فلا یرد انہ لا حاجۃ الی تقیید العلل بالخارجیۃ قال المصنف وان لم یکن البحث عنہ الا اضافۃ اعلم انہ لم یظہر الفرق بین ان یکون موضوع علم المضافین علی الوجہ المذکور بین ان یکون موضوعہ امرا من تلک المضافین کالفاعل والمفعول مثلا بین ان یکون الموضوع واحدا علی التقدیر الاول متعددا علی الثانی وایضا یمکن الاضافۃ بین ثلثۃ اشیاء فما فوقہا کاثبات الادلۃ الاربعۃ للاحکام الخمسۃ **قولہ** کما فی الفقہ الباحث الخ فیہ ان الوجوب مثلا اضافۃ بین الفعل والمکلف فان الاول وجب علی الثانی ولذا یقال یبحث فی الفقہ عن الاحکام الخمسۃ ویعبر عن المکلف بالمحکوم علیہ **قولہ** لکن لا دخل للاحوال الخ فیہ ان بعض المطالب لیس بقابل للقیاس بل للاستقراء والتمثیل مع انہ ذکر المصانع انہ قد یبحث عن احوال الموصل الیہ علی سبیل الندرۃ **قولہ** لیست اعراضا ذاتیۃ الخ فان قیل ان محمولات مسائل لیست اعراضا ذاتیۃ لموضوع الکتاب وغیرہ بل اعراضا ذاتیۃ لما صدق علیہ الکتاب او الدلیل فمن این یحمل الکتاب موضوعا دون الدلیل قلنا عرضا لمرضا تہا من حیث انہا کتاب او سنۃ او غیرہما لا من حیث انہا دلیل فان المبحوث عنہ یوخذ مساویا للکتاب او غیرہ لا للدلیل کذا قیل وفیہ بحث لانہ یبحث فیہ عن افادۃ الامر للوجوب فلیس ذلک ثابت لجمیع ما یطلق علیہ الکتاب فی اصطلاح الاصول ولو اعتبر الوجوب مع مقابلہ تمن عدم الوجوب فلکانہ یصیر مساویا للکتاب یصیر مساویا للدلیل وایضا الوجہ ثبوت بسائر الادلۃ فغایۃ الامر ان موضوعات المسائل من الکتاب والسنۃ والاجماع او اثبات القیاس والمقصود اثبات الاصول الا ایضا قد سبق من الشارح قدس سرہ ان اثبات الحجیۃ من مطالب الفن ولا شک انہا من عوارض الدلیل مطلقا **قولہ** الموجودات المجردۃ اعلم انہ قد یطلق

الا تعلى على ما يخص بالموجودات كالواجب والعقول وقد يطلق على ما يعم ذلك من الامور العامة والاطلاق الاخير هو المناسب لجعله متناولا للبحث الوحدة والعلية والمعلولية تذكر الموجودات المجردة لكون العلم بها من شئون اجزاء الالهي كما اختاره المحقق الرازي في المحاكمات ويحتمل ان يراد بالمجردة المطلقة **قوله** مذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول في بحث ان اشرف مباحث الالهي اثبات وجوده تعالى اللهم الا ان يقال الثبت الوجود الخاص لا المطلق **قوله** لهم انما في الاول جزء من الموضوع اعلم ان صاحب الكمالات قال المراد بالحيثية في موضوع الطبيعي حيثية الاستعداد للحركة والسكون وهو جزء من الموضوع **قوله** بل قيد الموضوعية اعلم انه ذكر قدس سره في شرح المقاصد ان المتصف القديم والحدوث حقيقة هو الوجود والموجود يتصف به بانظر الية فلا يكون الوجود قيدا الموضوع الالهي على الاطلاق **قوله** والمشهور في جوابه الخ لا يقال قد جعل التغير قيدا الموضوع الطبيعي والظاهر ان مكانه ليس بيتا بنفسه فيلزم ان يكون مسئلة من علم على ما صرح به في شرح المواقف ولا يناسب ان يكون جزء الامر الطبيعي لانا نقول فصل التغير في دول طبيعيات الشفاء على ان ذلك من مسائل الالهي **قوله** والتحقيق ان الموضوع الخ يعني ان القيد متعلق بالبحث لا بالعروض فيجوز ان يكون موجودا عنده في ذلك العلم ايضا لا يقال الموضوع ما يبحث عن جميع عوارضه الذاتية فلا يكون التقييد للاشارة الى انه لا يبحث في هذا العلم عما سوى القيد من الاعراض الذاتية فيكون التقييد ضائعا لانا نقول فائدة القيد التوضيح والتمهيد للمبحوث عنه في هذا العلم ثم يرد عليه انه يلزم ان يقع الاختلاف بين العلوم بالحيثيات فان الموضوع اعني ما يبحث عن عوارضه ذات القيد فانه اذا كان قيدان الموضوع موجودا عنهما في علمين يكون الامتياز بينهما في ذلك بهذا القيد لا بالموضوع فانه متحد فيهما وانما يحصل بالجملة كلام الشيخ في الاول طبيعيات الشفاء يدل على ان القيد في الموضوع يجب ان يكون منشأ لعروض الاعراض المبحوث عنها وقد صرح المحقق الرازي في طبيعيات المحاكمات بذلك ايضا قال المصنف وانما قلنا ان الشئ الواحد الخ لا يخفى ان اثبات مدعاه مع ان تشارك العلوم في الموضوع لا يحتاج الى اقامة الدليل على تنوع الاعراض الذاتية بشئ واحد ولو اريد بالتنوع مجرد التعدد فيقول تنوع الاعراض الذاتية لا يتوقف على كون المعروض واحدا حقيقيا لجواز ذلك في غيره ولو سلم فلا يخفى ان كون صفاته تعالى في الجملة ذاتية متنوعة مما فيظهر على كل احد قال المصنف ولا شئ منها بجوهر لا يخفى ان اللاحق للجزء السادي من الاعراض المبحوث عنها واللاحق للجزء الاعم وان كان من الاعراض الغريبة على القول المختار لكنه قال اشرف قدس سره فيما سبق بخلاف ذلك قال المصنف لبعضها لا بد ان يكون لذاته اذ لو جاز ان يكون لذات العارض كما انه يكون لذات المعروض وحينئذ لك من الاعراض الذاتية يكن لا يخفى قال **قوله** قال المصنف تسلسل البتة فان قيل ليس التسلسل باطلا الا في سلسلة الوجود فيجوز ان يقع تسلسل في اتصافه الاشياء بالسلبية بلا انتهاء الى الذات علينا نعم كذلك في المشهور من الجمهور لكن اشرف قدس سره ذكر في شرح المقاصد ما يدل على ان برهان التطبيق يجري في الامور الثابتة بحسب نفس الامر مطلقا والتعويل في ابطال التسلسل على هذا البرهان بقي ان التسلسل محال عند التكليين سواء كان الامور المتسلسلة مترتبة او لا وموجودة معا او لا فان كان للامور الثابتة في حكم الموجودات يرد على المصنف ان صفاته تعالى ثابتة مع ان الاضافات والسلوب غير متناهية في الواقع اللهم الا ان يقال الكلام مبني على راي المحكماء والمشرعين في ابطال التسلسل الثبوت مع الترتب في جانب المبدا الاول المعلول لانه يلزم بتكامله من غير لا يقال ذلك لازم فان خلفه تعالى يتوقف على امكان المعلول لانا نقول هذا ليس باستكمال باعل فان امثال ذلك من تتمة المعلول المقابل للمفعولية قال المصنف وهو موضوع علم السماء والعالم الخ هذا موافق لما في شرح الاشارات لكن المذكور في كتب الجمهور ان البحث في البسائط لا من حيث الكون الفاسد بل من حيث بساطتها مطلقا من اقسام الطبيعي سمي بعلم السماء والعالم وايضا ذكر في اول المحاكمات ان العلم بالطبيعة من مسائل العلم الالهي لان الطبيعي جزء الجسم الطبيعي الذي هو موضوع ذلك العلم لكنه قدس سره نقل عن الشيخ في تعريف هذا العلم انه باحث عن الطبائع فقابل **قوله** وتعريف الحكمة في سيناكذا في اكثر النسخ المعتبرة فيحتاج في عطفه على الاحوال الى التاويل بتقدير عامل في المعطوف اي يحصل فيه تعريف كما في قولهم علمتها بنتا وبارا والاستقبال ما ورد في بعض النسخ ويعرف الحكمة الخ هذا هو الظاهر ويحتمل ان يكون ارسالة الشيخ ابي علي في بيان اقسام الحكمة **قوله** ولا يخفى ان الحيثية المقصودة من هذا الكلام الخ زاعم المصنف ان الحيثية ليست في الطبيعي قيدا للموضوع بل بيانا للمبحوث

عنہ وذلک لان التبع مطلقا قید العروض مع انہا الممنوعۃ عنہا فلابد من التمایل المشتوا عنی جعل الحیثیۃ بمعنی الاستقاد قیدا للموضوع ونفسہا سبحوثا عنہا وہو ایہ
من التحقیق الذی اختارہ الشم قدس سرہ من ان الحیثیۃ قید البحث سواء کانت قید العروض ایضا اولا **قولہ** اما ثانیا فلانہم الخ المراد من ہذا الکلام التعلیل
انہم اعتبروا الموضوع فی وحدۃ العلوم لانہ الذات لہم اثبات الصفات المحمولۃ لہا لکنہ یفہم من تقریرہ قدس سرہ ان الباعث علی ذلک امر آخر ایضا یکون
کون الموضوع معلوما والمحمول مجہولا وفیہ ان مرجع موضوعات المسائل الی موضوع العلم معلوم اجمالا لخصوصیات تلک الموضوعات کذلک ما یرجع الیہ المحمولات
معلوم موجہ بانحلاف الخصوصیات لکن اثباتہا للموضوعات ایضا مجہولۃ وذلک لا یقتضی کون الموضوع مبتذلا ایضا مجہولا **قولہ** عن اعراضہ الخ اعراض الحقائق فتدبر
الضمیر للتبادر تاویل المحقائق بالمذکور او عن اعراض الموضوع المفہوم ضمنا **قولہ** فتشت عن جمیع الخ بتاء الخطاب والنون المتکلم عطف علی یبحث بصیغۃ المجہول
وانما غیر الاسلوب اشارۃ الی ان المباحث فی الجمیع لا یلزم ان یکون للمدون وکذا الحال فی نظیرہا **قولہ** واما ثالثا فلانہ اما من علم الخ بقال ان یقول لا
لازم منہا اذا جعل الموضوع اشیاء کثیرۃ او شیئا مقیدا بالقیدین او جعل الموضوع مقیدا الحیثیۃ صحۃ اقتصاف بالمحمول کما فی النظری والطلب فانہ یجوز جعل کل علم من تلک
المعلوم معلوما مستعدۃ والجواب انہ یجوز جعل کل علم معلوما مستعدۃ باعتبار المحمول بخلاف الموضوع فانہ اذا جعل امرا مطلقا موضوع علم لا یمکن اعتبار التعدد فیہ
ولا یخ العبارۃ عن اشارۃ الی ذلک لا یقول لا یکون والاطلاح اللاحق بانہ یرفع الضبط واثابت للاصطلاح السابق فانہ قد یوضع لفظ فی اصطلاح بازاء معنی
عام وفی اصطلاح آخر بمعنی اخص من الاول لانا نقول الکلام فی جہۃ الاختلاف والوحدۃ فی العلوم المدونۃ المختلفۃ المتحدۃ کل منہا بوجہ ما والمقصود انہ ان اعتبر
فی تلک العلوم المحمول بجہۃ الوحدۃ یلزم ان یکون کل علم متحدا من جملتہا علوما متعددۃ بخلاف الموضوع **قولہ** والمتصف بصفات کثیرۃ ہذا فی موضوع الکبری
فان اجری علی ظاہرہ یتوجہ علیہ المنع بالاشبہۃ فانہ لا یلزم تعدد الجنس لشیء کل متصف لشیء امر منفصل فینبغی ان یقید بکونہ واجبا بالوجود
الحقیقی **قولہ** ولا لمباین الامتناع الخ اعلم ان المحققین اعتبروا فی العرض الذاتی انتفاء الواسطۃ فی العروض
بان یکون عارضا اولا بالذات الواسطۃ وثانیا بالعرض لذہبی الواسطۃ لانتفاء الواسطۃ فی الثبوت فان اکثر الاعراض الذاتیۃ محمولۃ لامر مباین للمعروض لہا
فان جعل کلامہ قدس سرہ علی اعتبار انتفاء الواسطۃ فی الثبوت کما ہو الظاہر یلزم مخالفۃ المحققین والافرد علیہ المبادین الذہبی لا یکون صفۃ قائمۃ لا یصح
ان یکون واسطۃ فی العروض فلا حاجۃ للمصنف الی الاستدلال علی ان عروض صفات الواحد الحقیقی لیست لامر منفصل غیر صفۃ ویکن ان یقال لا مانع من ان
یکون بین امرین متباینین فی الوجود متباینین فی الصدق خصوصیۃ تقتضی اتصالا بینہما بحیث یتحقق عارض لہما کذلک وان لم یکن بینہما حلول وقیام لاستحالۃ
لاستحالۃ ذلک سم **قولہ** ضرورۃ ان اختلاف الخ انت خبیر بانہ لو سلم ذلک فی الصفات الحقیقیۃ فغیر مسلم فی السلوب والاضافات **قولہ** تعددہا الا تعدد
بالذات اعتبار ہذا النوع من التقدیم فی الکل متوقف علی ان یکون حجیۃ الاجماع بالنسبۃ وحجیۃ القیاس بالاجماع وفیہ تردد **قولہ** ہو فی اللغۃ الخ اشار
ان یتعرض لکونہ بمعنی الکتابۃ ایضا فی اللغۃ کما فی القرآن الا ان یقال ان الکتاب حقیقۃ متعینۃ فی المکتوب ایضا وہو المناسب لان یجعل اصلا للمتعین المتعارف
المقصود **قولہ** لیلزم ذکر الحد والرسم لا یقال یلزم بجواز تفسیر الکتاب بالجمع والقرآن ولا یجوز تفسیرہ عند آخر لانا نقول التعریف اللفظی یحصل بالجمع والقرآن قطعا
فاذا اضم معہ شیء آخر قابل لان یجعل تعریفا سوی اللفظی نحمل علیہ فیلزم ذکر الحد ودفی غیر التعریف اللفظی وذلک غیر جائز بل نقول التعریف اللفظی
لا یکون بالمرکب اذا وجد لفظ مفرد مرادف **قولہ** ولان القرآن الخ قیل علیہ ان بعضہم عرف الفظ بانہ الفکر الذی
تطلب بہ علم او ظن فذکر قدس سرہ فی شرح المقاصد ان المراد بالفکر المعنی الاعم وہو بنوبۃ لہ الجنس للنظر وما بعدہ فصل لہ واما جعل النظر والفکر بمعنی واحد وما بعدہ
تعریفا لہما فبعید لم یعہد مثلہ فی التعریفات ولا یفہم من اللفظ والجواب ان الفرق بین المقامین ظاہر فان لفظ القرآن فی المجموع المذکور اظہر واشہر من الکتاب
بخلاف الفکر بالنسبۃ الی النظر ولا شک ان فہم المقروء العام من لفظ القرآن فی غایۃ البعد بخلاف المعنی العام من لفظ الفکر کما لا یخفی **قولہ** لانہم انما یجنون ہذا التعلیل
لبعض المدعی فان الطلاقہ علی الکل لا یحتاج الی دلیل نظیرہ بقی ان الدلیل حقیقۃ بعض الآیۃ فی کثیر من المواضع الا ان یحمل ذلک علی التمثیل او یراد بالآیۃ
ما یعمہا بالکل بقرینۃ المبالغۃ **قولہ** الی تحصل صفات مشترکۃ الخ لا یخفی ان الاعجاز لیس مشترکا بین الکل والبعض علی الاطلاق فانہ مخصوص بمقدار السورۃ

وعلی ہذا یحمل الاشتراک بقرینۃ اسیاتی من ان الاعجاز لیس صفۃ شاملۃ ای بمعنی ان یعلم ان الاختصاص بغیر الاعجاز من الصفات محمول علی الاضافی تامل **قولہ** لان المقصود تعریف القرآن الخ فعلی ہذا لا یظہر فائدۃ الانزال لانقال الانزال حالا بدلالۃ المجلس لانا نقول سیطلق المنقول جنس وتقییدہ بالتواتر یفصل لہ و یمکن ان یقال ذکر الانزال اشارۃ الا کونہ من عند اللہ **قولہ** او مقدارہا لم یرد بذلک کونہ مثلی فی عدد الکلمات والحروف بل فی عدد الآیات فلا یرد ان بعض الآیات اطول بمقدار السورۃ بل اکثر منہا ولیس بکلام تام فلا یکون بلیغا فلا یوسف بالاعجاز **قولہ** المقتصری علی واحد من جملۃ الاوصاف المذکورۃ التی المنقل تواترہ واحد منہا فلا یرد ان تعریفہ مشتمل علی قید التواتر فان قیل النقل بین دفتی المصاحف مشتمل علی الکتبۃ ایضا قلنا النقل بین الدفتین یحتمل بدون الکتبۃ وذلک بالقراءۃ فقط مع ان اشتمال النقل علی الکتبۃ ممنوع لانہ لو کان کذلک لما تواتر بعض آیۃ ہذا نظیر ما یقال لم یجئ من بلدۃ کذا احد الا ومعہ عشرۃ امثالہ الآن من جملۃ کذا **قولہ** وان توہم ملابسۃ الخ فیہ ان التسمیۃ علی ما یفہم من سابق الکلام خارجۃ بقید التواتر فلا حاجۃ الی قولہ بلا شبہۃ ویمکن ان یجاب عنہ بان المشہور قسم من التواتر عند بعضہم وان کان متواترا الی المشہور زیادۃ بلا شبہۃ للتاکید فاسندا خراجہا الی الاخیر ینظر علی المذاہب بلا خلاف بقی ان المتبادر من العبارۃ ان جعل قولہم بلا شبہۃ احترازعن التسمیۃ مذہب ابی حنیفۃ ولیس الامر کذلک **قولہ** للشبہۃ فی کونہا آیۃ تامۃ فیہ انہ قد اختلف الائمۃ فی تامیۃ کثیر من الآیات فینبغی ان لا یجوز الصلوۃ سیما ایضا عند المتاخرین فی الصحیح فالاولی ان یعلل بالشبہۃ فی القرآنیۃ **قولہ** فان قیل فعلی ما اختارہ الخ ان یقرء من قبل اصول المذہب مشافہۃ ایضا وکانہ نظر فی اشتہار مذہب **قولہ** فانہ یعد زندیقا او مجنونا اعلم ان الزندیق یفسر بالبنانی فی الصانع وبالبطلی فی الکتاب المظہر للاسلام وباللحدی المباحی ولا یخفی ان شیئا منہا لا یناسب المقام الا ان یحمل الکلام علی التغلیط فان الزندیق یقتل مطلقا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ **قولہ** وان جنس بالکلام التام خرج الواجب عن السید الشریف بانہ یخص بما لہ نوع تعلق واختصاص بالقرآن اقول ہذا تخصیص غیر ملائم لمذہب الاصولی وایضا الاختصاص غیر منضبط مع دنۃ لا یظہر فہمہ من العبارۃ فخالا ولی ان یقال نظرا الی غرض الاصولی المراد بالبعض ما یصلح دلیلا علی الحکم فلا یکون ما سواہ قرآنا فی ہذا الاصطلاح **قولہ** فان قیل فلم الکتاب الخ انت خبیر بانہ لا حاجۃ الی ہذا السوال والجواب بعد ما صرح بان کلا من الکتاب والقرآن یطلق علی المجموع وعلی کل جزء منہ **قولہ** المعلل بتخصیصہ فی جواب ای کتاب تریدہ فعلی ہذا یکون الکلام تقدیر المراد بہ الکتاب لا یقال من التعریفات ما لا یطابق المعرف فیلزم ان لا یکون ہذا التعریف صحیحا فان المعرف ہو المجموع والمعرف ہو القرآن المنسوخ التلاوۃ والقراءۃ الشاذۃ فما تعریفہ لانا نقول ان الموضوع لہ ما سوی المنسوخ والشاذۃ ویمکن وضع الدور بحیث التعریف الصحیح قال المصنف معلوم فی العرف الخ انما یرد حقیقۃ العرفیۃ معلومۃ ترجع لا حاجۃ فی اتمام الجواب الی زیادۃ امور وان ازید المعرفۃ توجہ افلا حاجۃ الی زیادۃ فی العرف قال المصنف لانہ یطلق علی الکلام المتشابہ فان قیل المناسب ان یعتبر الاستثناء من المجموع دون المعنی الکلی قلنا نعم الا ان التفصیل یمنع الجموع عن الکلی **قولہ** ضرورۃ انہ لا معنی لہ الا ما کتب فیہ القرآن فیہ انا نرید بما کتب فیہ القرآن ما صدق علیہ ہذا المفہوم فی الخارج فلا یتوقف معرفۃ علی معرفۃ القرآن لانہ عبارۃ عن النقوش المعینۃ الکائنۃ فی الاوراق الشخصیۃ وان ارید بہ ہذا المفہوم فصار المعنی علیہ ممنوع اذ یجوز ان یفسر بما فیہ الکتاب المنازل علی محمد علیہ الصلوۃ والسلام والموحی المتلو المنزل ویمکن ان یقال المصحف فی العرف موضوع بازاء ما کتب فیہ القرآن ای ہذا المفہوم وما یراد فہ علی ان یکون اللام فی الوحی المتلو للعہد الخارجی المعین المشخص المنزل علی محمد علیہ السلام فان المعہود الخارج موضوع بازاء الفرد المشخص علی ما فی الحاشیۃ الشریفیۃ **قولہ** المکتوب الخ لعلہ لاشعار بقولہ الینا بالتواتر فی المصحف والاوراق ویمکن ان یقال التواتر یفید کونہ وحی من اللہ الی النبی علیہ الصلوۃ والسلام **قولہ** بمعنی المجموع المتشخص فان قیل لا یصح جعل المتشخص داخلا فی حد المفہوم الکلی قلنا لیس المتشخص علی حقیقتہ کما اولہ المصنف **قولہ** او سلم ای لانم انہ یجب معرفۃ المتشخص بدون معرفۃ الکلی الذہنی بمنزلۃ الجنس لہ ولو سلم انہ یلیس ذہنا لکن یمکن کلام المصنف علی خلاف ذلک وانت خبیر بان مقصود السائل دفع الدور الذی زعم ابن الحاجب بدون التکلف الذی ارتکب المصنف فلا وجہ لما ذہب الیہ من خلاف ما بنی المصنف الکلام علیہ **قولہ** یسمی کلام اللہ والقرآن علی معنی انہ

یوہم ان القرآن الثانی مجاز وقد صرح فی شرح العقائد بانہ مشترک بین المعنیین کما فی المتن بقی ان المفہوم ان معنی الاصلی الاول ہو النفسی وقد نقل عنہ الی الثانی لمناسبۃ وہو ممنوع اذ لا عند الکل المتفق بین الائمۃ ہو الثانی کما لا یخفی الا ان یقال ذلک فی زماننا واما فی القرآن الاول فالامر بالعکس **قولہ** ثم فان کان القرآن عبارۃ مرتب لک الشخص الخ لا یخفی ان المناسب ان یقع الترديد بين وضع القرآن بازاء الالفاظ المخصوصۃ مطلقا وبين وضعہ بازاء ما حال لسان سواء کان لسان جبرئیل علیہ السلام او غیرہ الا یری انہ وقع فی الحدیث ان اللہ تعالی انزل القرآن دفعۃ الی سماء الدنیا لحفظۃ ثم کتبتہ الکتبۃ ثم نزل بلسان جبرئیل الی النبی علیہ السلام شیئا فشیئا بحسب المصالح قال المصنف القرآن بہذا المرکبۃ اعلم ان الامتیاز بین العبارۃ انہ اسم جنس او علم جنس او الاظہر ان یکون موضوعا بازاء الخصوصیات لکن بالوضع العام کما فی الاضمائر وتحقیقہ ان القرآن عبارۃ عن الالفاظ المخصوصۃ الموجودۃ لکن بدون اعتبار وصف الوجود وتشخص بالمحل وان کان لازمین لہ فانہ لا یعتبر ہذا ان الوصفان فی الموضوع لہ والموضوع لہ حقیقۃ مجرد النوع المجتمع مع کل شخص شخص المحل کل شخص منہا قرآن حقیقۃ وعلی ہذا یتم ما اراد مما من ان معرفۃ القرآن لا تحصل بدون القراءۃ قال المصنف موقوفۃ علی الاشارۃ انت خبیر بانہ لا ضرورۃ فی الاشارۃ فانہ یحصل معرفۃ الحقیقۃ بالقراءۃ والاطلاع علی تلک الالفاظ المخصوصۃ الا ان یراد ان حقیقۃ الاسمیۃ ای بیان معناہ من حیث الوضع یتوقف علی العلم بالوضع المتوقف علی الاشارۃ قال المصنف بالمحل بانہ فقط فیہ اشکال اما اولا فلان القرآن مشتمل علی القراءۃ بہیئۃ المختلفۃ بالاعتبار المحل واما ثانیا فلان تعدد وہ قد یحصل بلا تعدد المحل کما اذا قرأ واحد آیۃ مرتین **قولہ** او نحوہا کالتعبیر عنہ الخ فیہ انہ ان عرف السامع ذلک الشخص وکونہ مسمی باسم العلم حصل سماعہ لا یحصل معرفۃ بہ لامتناع تحصیل الحاصل وکذلک ان لم یعرفہ وکونہ مسمی بہ قبل ذلک لاشتراط العلم بالوضع لہ فی فہمہ من اللفظ اللہم الا ان یقال المعرفۃ التامۃ بکنہ الشیء والالتفات الیہ فیجوز ان یتعقل السامع بعد العلم بذلک **قولہ** علی مقومات الشیء ای اجزاء العقلیۃ المحمولۃ بہذا علی ما ہو المشہور من ان الحد التام مرکب من الجنس والفصل **قولہ** وتقائل ربما یقول الشخصی الخ فیہ ان سبیل المصنف علی امتناع ان یعلم الشخصی بالحد فبعد ذلک لا وجہ لان یمنع مستندا بالاعتبار التکریب بین المتحضر وبین المرآۃ حیث اذا اعتبر التکریب اعتبارا یتم ان الشخص مرکب اعتباری نظرا الی انہ لا ترکیب فی الخارج بل الذہن فقط علی ما شرح المواقف **قولہ** القائم بلسان جبرئیل قد اشتہر بینہم ان القول بقیام اللفظ باللسان وہذا خلاف الواقع الا انہم نبوا الکلام علی العرف فیما بین الانام **قولہ** للمجموع المتحصل الخ لا یقال یصدق التعریف علی البعض کالنصف لانا نقول المراد بالسورۃ العموم فلا یصدق علی النصف الاول مثلا انہ الکلام المنزل للاعجاز بکل سورۃ سنۃ بکذا یستفاد من شرح الشرح قول فیہ بحث لانہ یصدق علی النصف الاول مثلا انہ الکلام المنزل للاعجاز بکل سورۃ منہ نعم لا یصدق علیہ انہ منزل للاعجاز بکل سورۃ من القرآن لکنہ نوع اعتبر فذلک لزم الدور وما وجہ ان یجاب ان المراد بالکلام المنزل مجموع ما انزل علی حمل اللام علی العہد ای الفرد المتعارف **قولہ** بل ہو بعض تسمیۃ لا یخفی ان الآیۃ ایضا کذلک فالاولی ان یراد انہا السماۃ باسم خاص کذا قالوا وفیہ بحث لان جعل آیۃ الکرسی مجرد اضافۃ وسورۃ ہود تسمیۃ حکم صرف قال المصنف والحکم الشرعی الخ لا یشمل ہذا اذا کان المعنی عین الحکم الشرعی مثل آیات التحریم تصحیح الکلام یحتاج الی تکلف **قولہ** ای بیان فائدتہ الخ فیہ ان البحث بالمعنی المتعارف لا یتناول التقسیم وباللغۃ یشمل التعریف ایضا فالمناسب ان یجعل التقسیمات توطیۃ للابحاث ای المسائل یمکن ان یقال قد یجعل التقسیم مسئلۃ کما فی شرح المواقف فالتقسیم یرجع الی البحث بالمعنی المتعارف **قولہ** والاشتراک لا یظہر الفرق بینہ وبین التعریف یجعل احدہما من مباحث الاصول والآخر من العربیۃ تامل **قولہ** لا یقال المراد الخ یعنی لا حاجۃ فی اخراج مباحث العربیۃ الی تقیید الابحاث بما لہ مزید تعلق بافادۃ الاحکام والمعین مستوفی فی العربیۃ **قولہ** بدلہ من وضع للمعنی الخ ان المعنی المعروف عین المعنی السابق لانہ المتعارف فی اعادۃ المعرفۃ فیرد علیہ ان الدلول علیہ لا یلزم ان یکون الموضوع لہ وان کان المعنی الثانی المعرف غیر الاول فیہ ان المناسب للسوق ان یکون ضمیر قولہ واستعمالہ فیہ راجعا الی المعنی الثانی لکن الصحیح رجعہ الی الاول کما فی ضمیر علیہ فیحصل الابہام فی الکلام ویمکن ان یقال المراد بالوضع المذکور غیر الاول کما ہو المتعارف فیقتضی ان الاول الوضع التاویلی بالنسبۃ الی المعنی المجازی بقی ان توقف الدلالۃ علی الاستعمال غیر ظاہر اللہم الا ان یفسر الدلالۃ بفہم المعنی من اللفظ بالفعل لا یکون اللفظ بحیث یفہم المعنی عند استعمالہ مع العلم بوضعہ **قولہ** متعلقا بالتواتر صفۃ اللفظ الخ ہذا ظاہر اذا اردید بالمعنی معنی المجموع المتحصل فانہ غیر متواتر واما اذا اردید بہ المعنی الکلی فالمقصود انہ یسیر

بتواتر علی الاطلاق **قولہ** علی ما ینبغی بقدر الطاقۃ فیہ انہ یلزم علی ہذا التقیدان لا یکون متکلم واحد قادرا علی ایراد کلامین متفاوتین فی مراتب البلاغۃ بالنسبۃ الی مقام معین وذلک غیر ظاہر التسلیم عند ارباب المعانی **قولہ** والجواب ان ہذا ایضا مما اعترض علیہ بان مقصود ہذا القائل ان الملاک علی معنی القرآن نفسہ مع قطع النظر عن دلالۃ اللفظ خارج عن طوق البشر فیکون معجزا وہذا لا ینافی ان یکون المنظم ایضا باعتبار دلالتہ علیہ صفۃ الاعجاز ولا یستلزم کون ہذا من اعجاز النظم والجواب ان الاعجاز فی اصطلاحہم صفۃ النظم فقط فلو وصف المعنی بالاعجاز بلا ارجاع الی النظم کان اصطلاحا جدیدا **قولہ** مرتبۃ المعانی بان یلاحظ دلالتہ بحسب المقام ان یلاحظ سابقا مثلا یا لفظ المسند فی مقام القصر قبل المسند الیہ وفس علی ہذا **قولہ** متفاوتۃ الدلالات بان یکون کلہا خارجۃ عن مقام التعقید لا ان یکون جمیعہا فی مرتبۃ واحدۃ من مراتب الوضوح بقی الکلام فی متشابہات القرآن بل مجملاتہ تامل **قولہ** النظم حقیقۃ الخ فیہ ان النظم حقیقۃ عرفیۃ فی الشعر وان کان مجازا لغویا وایضا وقع فی القرآن تنزیہہ عن الشعر فالاحتراز عنہ فی ادب الوضع اولی الا ان الاشارۃ الی تشبیہ الکلمات بالدرر مرجح للنظم علی اللفظ **قولہ** مبنی من البدیع ینبغی ان یقید بما کہ نسبۃ الی القرآن کما لا یخفی **قولہ** غیر ما دلۃ والاحتمالۃ للمعانی اعلم ان الظاہر ان یعتبر قید آخر من کونہ معنی لما لیس بمثلہ فی کونہ قرآنا فانہ لا یجوز الصلوۃ بالتسمیۃ المشابہۃ فی کونہ قرآنا وآیۃ تامۃ **قولہ** اتمام العبارۃ الخ اعلم ان کلام المکشف الکبیر صریح فی ان الجواب باختیار الشق الاول وح لا یصح ما اوعاہ الشارح قدس سرہ من لزوم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز بل اللازم الجمع بمعنی المشترک فیحمل الجواب ان معا باختیار الشق الثانی بان یکون الاول مغایرا للازمۃ من عدم فرضیۃ القرآن والثانی مغایرا للثالث الا انہ یبقی انہ لا داعی الجنح الی جعل النظم مرعیا منقولا فی المصاحف تقدیر الان ذلک مما لا بد منہ فی الشق الاول اللہم الا ان یقال ہذا التحقیق للمقام **قولہ** وجعل آلخ ہذا مبنی علی ان یکون ضمیر یتیسر راجعا الی المعنی سواء کان فی ضمن ہذا النظم العربی اولا واعلم ان ہذا التقریر لا یلائم ما ذکرہ صاحب الہدایۃ حیث قال والاصح ما ذکرہ شمس الائمۃ السرخسی رحمۃ اللہ وہو انہ یجوز القراءۃ بمعنی القرآن فی ضمن الالفاظ العربی فانہ اقرب الی نظم القرآن من الفارسیۃ **قولہ** بل للنظم ایضا بیان للواقع والا فالاشارۃ فی العبارۃ الی ذلک **قولہ** حیث وصف المنزلۃ الخ ینبغی ان یزاد علی ذلک ایضا ان المراد من قولہ تعم فاقرؤا ما تیسر منہ قراءۃ النظم لا المعنی تامل **قولہ** وبعد ذلک البحث الخ انما زاد لفظ البحث لیظہر وجہ التاخیر فقد عبر فخر الاسلام عن التقسیم الرابع بالاستدلال والحاصل ان معرفۃ کیفیۃ الاداء متاخرۃ عن المبحث **قولہ** نظرا الی ان التصرف الخ تقسیم التصرف توطیۃ وتمہید لبیان تاخیر الاستعمال ومحصلہ ان تصرف المفید للاحکام للسامع عالما بالوضع للالفاظ ثم نصب القرائن لاظہار المعانی ثم الاستعمال فاظہار المعنی لحوظ للمتکلم قبل الاستعمال الا ان المصنف نظر الی ان ظہور المعنی عند السامع بعد الاستعمال **قولہ** وکل منہما ان الخ فی الکلام اشکال لان مذہبی التقسیم بالعموم والخصوص خارجان عن التقسیم الثالث ای الظاہر ومقابلہ من غیر مغایرۃ بالذات او الاعتبار کما لا یخفی علی من تامل تقریر التقسیم فلیتامل **قولہ** فلا یلزم التباین والاختلاف الخ یعنی ان التباین الذاتی ان فرض ضروریا فی تقسیم واحد علی انہ لیس ضروریا اصلا اذ یجوز الاکتفاء بالاختلاف الاعتباری وان الاختلاف ولو باعتبار غیر لازم فی التقسیمات اصلا فان اعتبار الحیثیات لیس بواجب ولم لم یقید قسم بحیثیۃ واعتبار لم یضر مخالفا للاصح ولم یرفع صدق المقسم الخارج عن التقسیم علی قسم التقسیم الآخر **قولہ** فالمشترک ما وضع الخ فیہ بحث سبق فی الحاشیۃ الاتیۃ لکتبۃ الشارح قدس سرہ وفی اخرہا **قولہ** وہذا التعریف شامل علما انہ اشتہر مقابلہ بموجود الاسماء المنقولۃ للمشترک بخلاف اسماء الموضوعۃ للمسمیات الجنسیۃ ثم للعلمیۃ کذا الموضوعۃ فی اصطلاحین الا یری اشتہر ذکر واسباب الائمۃ الک اختلاف الوضعین **قولہ** والاقرب ان یقال الخ فیہ ان الاولی اسناد الاخراج الی اول القیود والمصالحۃ ویمکن ان یقال مدار العموم علی الاستغراق والوحدۃ صفۃ لوضع وذلک الافظ المستغرق کانہ قیل اعلم لفظ مستغرق لما یصلح لہ بالوضع الواحد **قولہ** فلما خرج یدخل آلخ اعلم انہ اراد ان التقسیم الاستغراقی بحیث یتناول الاستغراق علی وجہ البدل بطریق مطلق الدخول النکرۃ لکنہ یرد علیہ ان المصنف رحمہ ذہب الی التقسیم فلا وجہ ہنا لان یخرج المشترک فی تعریف المفید الاستغراق وان سلم ان التقسیم غیر صحیح فی الواقع ولذا نقل عنہ فی الحاشیۃ انہ اراد ان التقسیم بحیث یتناول المشترک بطریق بطل لکون المشترک مثل النکرۃ بلا تفاوت بخلاف ما لنا من یاتی اولا فانہ یتعرض فیہ لکل فرد دون الاولیین ویتضح

ذلك بالعبارة الفارسية عنهما وهذا كلام حسن لكنه يخالف ما ذكره في بحث الالفاظ العموم من انهم جعلوا مثل قولك من دخل هذا الحصن او لقائه كذا اعاما فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا حجة للعام قوله فانه يستغرق الخ انت خبير بانه لا نه وخل له في هذا المقام بل المناسب ان يقال فانه موضوع للكثير الخ الاحسن ان يقدم هذا الكلام على تعريف المشترك العام او يؤخر عن الخاص البدء فان الاتم من جملة الخاص والاعلم ان المصرح جعل الواحد العيني او النوعي مقابلا للموضوع بازاء الكثير وعلى هذا التحقيق في معنى الوضع للكثير يلزم ان يكون الواحد العيني او النوعي موضوعا للكثير سواء كان انسم المخبر عنه للماهية او المفرد المنتشر اي مفهوم الكلي اللهم الا ان يقال المراد بالوضع للام الواحد المشترك فيه وضعه بازائه من حيث انه كذلك بخلاف اسم الجنس النكرة فانه يلاحظ فيه ذلك الاشتراك قوله والعام الخ اعلم ان الظاهر ان العام من قبيل الموضوع للام المشترك فيه الواحد ان ولا يخفى ان مثل جميع الرجال من الفاظ العموم ولم يوضع للام المشترك فيه الواحد ان لانه صفة لتمام ما اضيف اليه من الرجال وكذا لم يوضع لكل واحد من الوحدان وهو ظاهر وكذا ليست الفاظا وضعا واجزاء لما وضع له بازائه بل هي اجزاء لما صدق عليه الموضوع له الا انهم تسامحوا ولم يفرقوا بين المفهوم وما صدق هو عليه تامل واما المعرف باللام فالظاهر ان الاحاد وجزئيات للموضوع له نظرا الى ان المعرف بلام الاستغراق موضوع للحقيقة والجنس في الفرد بتوسط الاخطار بمعونة القرائن وفيه انه يلزم ان يكون الواحد النوعي كالانسان موضوعا للكثير كما سبق ويمكن ان يجاب المعرف باللام موضوع للاستغراق واما مثل من ففيه وجهان احدهما ان يكون موضوعا للام المشترك فيه الواحد ان بناء على ان الموصولات والمضمرات موضوعات للمفهوم العام والثاني ان يكون موضوعا لكل واحد من الوحدان بناء على ما ذكره المحققون من اعتبار الوضع العام في الموصولات والمضمرات قوله المتبوع الاحزاء فيه انه ان اريد بذلك مجرد الاشتراك في لفظ او مفهوم ما يرد عليه انه يجوز اطلاق العضو على احزاء زيد وان اريد الاشتراك في الحقيقة تؤدي عليه انه لا يكون ح لفظ الجميع المضاف الى الاجناس المختلفة عاما ويمكن ان يقال المراد الاشتراك في الاسم المقصد اطلاقه على الجزء وتناوله اياه فنفي المائة المقصد اطلاق الواحد على الاجزاء وهي مشتركة فيه وفي جميع الاجناس المطلق المشترك الاحزاء في الجنس وذلك واقع بخلاف زيد فانه لا يقصد فيه الى اطلاق لفظ الاجزاء على الجزء قوله وكون تموها الخ فيه ان المتبادر من ذلك ان المعنى الذي يحتمل فيه النكرة المنفية الفرد المبهم المنفي كما قال السيد في حاشية الكشاف من ان معنى قولنا الا رجل بالفارسية نيست مردي فلا يصح اعتبار الوضع النوعي للعموم نظرا الى كثرة الاستعمال فانه اذا كان مفادها الفرد المبهم اعتبروا العموم لا زما عقليا لم يستعمل النكرة في العموم اصلا ويمكن ان يقال في ذلك بالنظر الى اصل المعنى قيل اعتبار الوضع النوعي ووجه الصحة لكن المناسب ان لا يعتبر الوضع النوعي ويقال بالعموم على وجه اللزوم العقلي قوله كيف ولم يستعمل الخ فيه انه مجرد استعمال النكرة المنفية في الفرد المبهم يجب ان يوضع الشخصي لا يقتضي كونها عاما حقيقيا كيف والكلام فيما يكون اطلاق لفظ العام على حقيقة وذلك اذا استعمل في العموم والشمول بحسب الحقيقة لا المجاز ولو سلم ذلك فلا حاجة الى اعتبار الوضع النوعي فليتامل قوله اما وبالصليوح لا يقال يلزم ان يكون لفظ البلد او الدار بالحصر وتعيين للاجزاء عاما لانا نقول المراد بالاجزاء الاجزاء المتفقة في الاسم المقصد اطلاقه عليه على ما سبق قوله فاعتبر الى لا لالة الظاهر ان يراد ان الاصل بالنظر الى اسم الكلي لجزئياته وليس كذلك فانه موضوع بازاء المفهوم العام لا الجزئيات ويمكن ان يقال استعمال العام الخاص لما لخصوصية حقيقة لا مجاز على ما بين في بحث الاستعارة من شرح التلخيص قوله وبهذا الاعتبار صارت الخ يعني وان كان الاستغراق في صيغ الجموع واسماءها بالنظر الى جزئياتها من جملة حاصلا بالكلام لكن استغراقها للاجزاء اي الاحاد حاصل الفرد باعتبار ان يحيله الاستغراق وصحة مستند الدلالة اسم الكل على اجزائه واعلم ان المشهور عند المحققين في استغراق الجمع انه يبطل الجمعية فيصير كالمفرد بالتفاوت وافكره قدس سره هنا في استغراق الجمع مذهب ضعيف على ما قال في كثير من تصانيفه قوله وحتى يستغرق الخ فيه المشترك ح يكون مفترقا ايضا فلا يخرج بقيد الاستغراق على ما سبق قوله عند من يقول الاحسن في العبارة ان يقال لما شرط واعتبروا العموم الاستغراقي في اليوم يكون الجمع المنكر واسطة على تقدير القول من المصرح بعدم استغراقه عاما على تقدير اعتبار الاستغراق فيه بقي الكلام في وجه استغراق الجمع المنكر لما يصلح ان يكون عاما وكان وجهان النكرة المفردة مثل تمرة خير من جرادة قد تستغرق وكذا يمكن اعتباره في الجمع فقال المصرح وصحابنا انتما انت خبير بانه لا يكون

اعتبار الاول قسما علی حدۃ فی تقسیم اللفظ الی المشترک وغیرہ فانہ لاینبغی ان تقسیم الکلمۃ الی الاسم والفعل والحرف والماضی مثلا ولو سلم فالمناسب ان یتعیہ
فی القسمۃ مقابل الاول من الغیر قال المعۃ والیضم الاسم الخ لایخفی انہ لاحاجۃ الی ہذا التقسیم فی کتب الاصول الا باعتبار المطلق والمقید قولہ کما ذکر فی المیزان
ان التحلی والشکل والمشترک الخ ینبغی ان یعلم ان العبادۃ غیر جیدۃ علی ماقررہ المص والشہ فی تفسیر ہذہ الاسماء فان المشترک من اقسام اللفظ فی تفسیر ہما مع ان ازالۃ الاشعار
فی الشکل بالعقل لایفعل المص الا ان یکون اصطلاح المیزان علی وجہ آخر قولہ وکذا اسم الاشارۃ انت خبیر بان موصول ایضا مثلہ والتحقیق ان اسم الاشارۃ وضع للمفرد
والمضمرات علی رای الجمہور من العموم موضوعۃ للمفہومات الکلیات فینبغی ان یکون من قبیل اسم الجنس فلا یصح انہا خارجۃ عن الاقسام الا ان یعرض التحاۃ ذکر
انہا لیست من اسم الجنس لکان تعریف المفصل یقتضی ذلک وما عند المحققین فی موضوعۃ للافراد المشخصۃ بالوضع العام فیکون من قبیل ما تشخص معناہ
فخصر المص لیلہ فی العلم غیر صحیح تامل قولہ وقائل ان یقول الخ واجیب عنہ بان المراد بوزن المشتق وزن جنسہ ای وزن یشتق ماکالفاعل والمفعول فذلک
لان جمیع الصفات من جنس اسم الفاعل والمفعول بخلاف الآلۃ والمکان والزمان وانت خبیر بانہ بعید غیر مفہوم من العبارۃ ونقل عن المصرح ان المراد
بالوزن لیس مایوزن بہ من الفاعل والمفعول کما فی تقریر الشریف بل الہیئۃ المعنی ان الصفۃ ماکان معناہ غیر وضع لہ کلا الامرین من المشتق منہ وہیئۃ المشتق
ای المادۃ والصورۃ ولاشک ان ذلک صادق علی جمیع الصفات حتی العطشان والمدحرج والاعفل لکن بقی انہ غیر مطرد الصدقۃ علی اسم الزمان
والمکان والآلۃ یمکن ان یقال ان المص ارتکب ذلک الاجری انہ کثیرا ما یخالف القوم فی مواضع ولاتجاشی عن الفرار المخالفۃ قولہ لانہ جعل الصفۃ الخ لایخفی
ان مجرد جعل الصفۃ قسما لاکم الجنس لایقتضی ان لایجتمعا فی مثل ضارب لجواز التداخل بین الاقسام قولہ ولایخفی ان العلم لایکون مشتقا الخ تقائل ان
یقول جہۃ المناسبۃ بین المشتقات والمشتق منہ یجوز ان یکون مغایرۃ لازمۃ لما قد صرح فی الکشاف بان الاسم مشتق من السمو لان التسمیۃ تنویہ بالمسمی
وعثارۃ تذکرہ وبان الآلۃ یعنی السمو مشتق من آلہ یمنی تجرد ذلک لان الاوہام تجرد فی مغرفۃ المعبود اللہم الا ان یقال المراد بالاشتقاق ہہنا الصغیر
التعارف بین اہل التصریف ویجب فیہ ان یکون معنی المشتق تمام معنی المشتق منہ بخلاف المشتق لکن یجوز ان یکون لذات مبہمۃ صفۃ مشخصۃ فوضع للذات
مع الصفۃ علم فاذا کان ہذا العلم منا سبا للاسم مجردا الصفۃ فی حروف الاصول مع ترتیب الحروف کان العلم مشتقا اشتقاقا صغیرا باعتبار المعنی العلمی الا ان
یقال ذلک غیر لازم بل مجرد احتمال عقلی قولہ مشعر بان المراد الخ فقیل علیہ ان کلام المص مبنی علی ماذہب الیہ البعض من ان اسم الجنس موضوع لفرد منہم مع
ان کثیرا ما یطلق المسمی علی الفرد والفرق بین الطائی والنکرۃ بالاعتبار فان اعتبار کون المسمی مطلقا غیر مقید یخالف اعتبار کونہ بعضا غیر معین والجواب
انہ لایحسن ح اضافۃ اشخاصہ فانہ لایلایم ان یراد بالمسمی الاالماہیۃ دون الفرد کما لایخفی قولہ للقطع بان المراد الخ ای علی سبیل الحقیقۃ دون التجوز
بقرینۃ التحریر والافلا یدفع ماینشر بہ کلام المص ماذکرہ الشہ قال صاحب التحقیق فی بحث الوجوہ الفاسدۃ ان الاظہر انہ لافرق بین المطلق والنکرۃ فی
اصطلاح الاصولیین قال المص وانما قلت الظاہر انہا شبیہۃ علی المص تعیین الموضوع لہ تعیین الفرد الواقع علیہ فان النکرۃ موضوعۃ للماہیۃ او الفرد
المنتشر لا الفرد المعین الخارجی الذی یصدق علیہ الماہیۃ او مفہوم الفرد المنتشر غایۃ الامر ان النکرۃ یقع علیہ وتحقق فی ضمنہ بخلاف المعرفۃ فان العلم
موضوع بازاء المعنی الشخصی کذا سائر المعارف عند المحققین لکن باوضع العام کما تقرر فی موضعہ واما المشہور عند القوم انہا موضوعۃ للمفہوم الکلی لکن
بشرط الاستعمال فی الفرد المعین الخارجی قولہ والعبرۃ محال الاطلاق ای بدون اعتبار الدلالۃ نظرا الی الواقع عند المتکلم والسامع حین الاطلاق فلا یرد
ماقیل ان التعیین الذی اشیر الیہ ویدل علیہ باللفظ فی المعرفۃ دون النکرۃ ما ہو حال الاطلاق کما یفہم من قولہ لیستعمل فی شئ معین قولہ لان الجہتین متنافیتان
فیہ بحث لانا نعتبر وحدۃ الوضع والموضوع لہ فیہما فاتحاد فی واقع لکنہ ینبغی ان یقع التنافی بین الجہتین الاولیین ایضا فان الوضع الکلی یقتضی الکثیر لا یتحد
بالوضع الواحد لافراد معنی واحد وان لم یعتبر الوحدۃ فی الوضع والموضوع لہ فلا تنافی اصلا فانہ یجوز ان یوضع لفظ باوضاع کثیرۃ لکثیر غیر محصور ویوضع
ایضا بوضع واحد لمعنی واحد ولکن ان یقال المراد انہ لایمکن اجتماع العموم والخصوص معافی لفظ بسبب استعمال واحد بخلاف الاشتراک والعموم فی جزئیات
العیون فانہ لتعتبر الاشتراک فی العین وبنصب قرینۃ معینۃ لارادۃ احدی المعانی ای عین المار کما فی سائر مواضع الاشتراک وکذا یعتبر العموم لافراد

هذا المعنى والشك انه لا يكون باعتبار العموم والخصوص في استعمال واحد لان كل منهما موضوع على حدة فافهم فانه مما يشتبه على كثير من الافاضل **قوله** والكلام بعد الخ ذكر قدس سره في الحاشية من وجوه النظر ان الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع لكثير بان يكون كل واحد من افراده الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته وفيه ان ذلك بعين هذا المشترك لا اخبره اللهم الا ان يقال بعض الالفاظ موضوع باوضاع كل فرد من الكثير لكن بوضع واحد لا باوضاع متعددة لكن هذا التحقيق غير مشهور عند القوم ولو سلم فلا يلزم ذكر الجنس القريب في التعريف المأخوذ عن التقسيم لان التباين من عبارة المصرح ان التعريفات عديدة متشتة على الجنس والفصل القريبين **قوله** واشرنا الى ان مثل الخ حيث قلنا والزاما بالوضع لكثير الى آخره بسبب ذلك المفهوم ولا وجه لما قيل الاشارة في السوال المذكور بقوله لا يقال هذا القيد مستدرك الخ لان اعتبار استغراق الآحاد بطريق النفي مذكور في محرر السوال **قوله** احترز بقيد الوحدة الخ فيه انه ذكر صاحب الكشاف تبعا على الانفراد في القسم الاخير من الخاص احترازا عن المشترك فلا حاجة في القسم الاول الا ظهر الى قيد واحد للاحتراز عن المشترك **قوله** لانه اراد بالانفراد الخ يعني ان المثنى من حيث انه مثنى لا يقتضي العموم بين افراده كالنكرة بل هو محرر استغراق الجزئيين كما ذكر في الكشف الكبير والمراد بالانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد من قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او **لا قوله** لنفسي الخاص لا يخفى ان اطلاق الاعتباري على مطلق اسم المعنى غلط فكانه اراد كما يتبادر من الكشف باسم المعنى ما يقابل اسم العين اي الفرد الشخص ووجه اطلاق العين على الفرد ظاهر شائع كما يقال الاعيان الخارجية وح يظهر كونه خاصا اعتباريا فانه ليس فيه نهاية الخصوص والتعيين المعتبرين في الخاص **قوله** ان المعنى الواحد الخ قال المحقق في شرح المختصر العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما المعنى فاذا قيل انه عام بل هو حقيقة فيه ثلثة مذاهب **اولها** لا يصدق حقيقة ولا مجازا **ثانيها** يصدق مجازا فقط **والثالث** وهو المختار انه يصدق حقيقة بدليل انه حقيقة في شمول افراد المتعدد فكما صح في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه ان تصور شمول امر معنوي لامور متعددة كعموم المطر والخصب للبلاد وباعتبار افرادها فيها واعلم ان الاطلاق اللغوي امره سهل واما النزاع في واحد متعلق بمتعدد ثم قال الشارح في حواشيه عليه يعني ان ما حمل عليه كلام الفريقين هو ان العموم بحسب اللغة هل يطلق على الالفاظ والمعاني امرة سهل او متبين بالرجوع الى اهل اللغة والاستعمال انما النزاع في ان امرا واحدا هل يكون مستعملا فيها بامور متعددة وذلك انما تصور في المعاني الذهنية فمن اثبتها اثبته ومن نفاها نفاه ولا تصور في الاعيان الخارجية لان العرض الواحد لا يقوم بالمحال المتعددة وهذا انما يتم اذا اريد بالتعلق الحلول في المحل ومرادهم اعم من ذلك كالصوت للسامعين واللفظ المعاني **قوله** وقيل المراد لفظ الخ هذا الوجه بناء على ان المتبادرين الاولين بانه ليس فيهما اعتبار الوضع والاشتراك للفظ بل معنى واحد هو وضع اللفظ المتعدد واحد على سبيل الانفراد الا ان ذلك اللفظ قد يكون علما وقد يكون غيره وذلك المدلول قد يكون من الاعيان وقد يكون من المعاني **قوله** ولو فسر الجمع الا ان المصرح ذكر في صدر التقسيم لما كان القرآن ظاهرا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى الخ الا ان المصرح نظر الى ان اثبات الحكم الشرعي باعتبار اثبات الحكم بسبب اللغة اولا فان الايجاب الشرعي قطعا في الامر مثلا لازم مدلوله قطعا بسبب اللغة **قوله** كانه اراد الخ فان قيل يلزم ان يكون الكلام موجبا للقطع بالاتفاق حيثما اتفقا كان احد طرفيه عاما وليس كذلك كما سياتي قلنا المراد قطعية الحكم من حيث الانتساب الى الخاص اي من حيث ان الحكم حينئذ كان الخاص مسندا اليه ومن حيث ان الحكم به اذا كان الخاص مستندا قال المصرح فنفي قوله تعالى انت نجيه بانه لا يفيد كون الالهة من قبيل الخاص من حيث هو خاص بل اخر خبر عن صادقة عن فرد الخاص على ما قرره المصرح في البحث كيف وقد نافى صريح وغيره من المحققين بيانه لون بدلائل صارفة فلا يصح التعريض وبهذا لا يحصل ما فعله الرئيس من نقض القاعدة بقوله تعالى اشهد معلومات الخ واعلم انه لا حاجة في تعريض هذا البحث الى كون الخاص موجبا للحكم قطعا لانه لا يخرج اللفظ عن موجبه الظني بالصارف ودفع توهم اللهم الا ان يقال ان بطلان كلام المصرح اظهر واشد كما لا يخفى ويمكن ان يعلم انه مبني بعض الاصوليين هذا البحث

علی ان اسماء الاعداد لا یجوز ان یراد بہا غیر مدلولہا بل ہما الحقیقۃ اصلا وان کانت مع القرائن وح اند فاع النقض بانہ الخ ظاہر لا یحتاج الی البیان قولہ واجیب بان الخ فیہ ان موجب العام الیضر قطعی ہذا المصر کما سیاتی فلتقائلا ان یقول لو اقتضی قطعیۃ موجب الخاص عدم جواز ابطالہ بالنقصان لاقتضے قطعیۃ موجب العام الیضر فلک ولیس الامر کذلک کما فی الاشہر بل نقول الواسطۃ الیضر قطعی فی مدلولہ نظر الی دلیل المصرح وان لم یصرح المصرح بالقطع بہا فیہا قولہ ولیس الواجب الخ فیہ انہ لا ینبغی الترویج بین الشقین فی ابطلان حمل القرء علی الطہر علی الطہر ان الکلام فی انہ لا یصح ارادۃ الطہر مع القرء بلا ذکر للشافعی او غیرہ من المجتہدین قولہ بل الواجب الشرع ای نبض الشرع فی بیان العدۃ والا فالواجب ضرورۃ الیضر لازم شرعا ولذا لا یجوز فی الشرع ان تنکح قبل انقضاء الواجب ضرورۃ قولہ ثم نقیض الخ کان المراد ان ہذا الدفع نافع اذا وردت المعارضۃ لا بطریق المعارضۃ بل لبطلان مذہبہ من حیث الابتداء والا لا یحسن ان یورد المستدل علی المعارضۃ منا یبطل الاستدلال والمعارضۃ معا قولہ قلنا دخول الخ لا یخفے ان الجواب ظاہر فی دفع السوال علی تقریر المصرح واما دفعہ علی تقریر القوم فیحتاج الی تنبیہ فی العبارۃ بان یقال فح ینقضی العدۃ بطہرین بان یعتبر اول الاول وآخرہ واول الثانی قولہ فانہ کما لا یتصف توضیح المرام ہذا لک غیر واضح فان الکلام فی الامور المستمرۃ التی یطلق اسماءہا علی اجزائہا ولیس الیوم کذلک فکما لا یتصف اول الیوم بکونہ یوما واحدا لا یتصف الیضر بکونہ یوما اصلا قال المصرح بعقبہ عقب الطلاق الخ ذکر فی الصحاح عاقبہ ای جاء علی عقبہ وکذا التعقیب قال المصرح الکلام المتعقب الخ یقال لکل کلمۃ اعقبہ تعقبا ای اورثتہ کذا فی الصحاح قال المصرح فان قولہ تعالی فی الخلع طلقتان الخ فیہ ان الشافعی استدل علی ان ذلک بان المتعلقۃ صارت عنہ اجنبیۃ بالخلع بل نقول لا وجہ لجعل ذلک دلیلا اذ لا ضرورۃ فی جعل کلام متصلا بل الکلام حتی یلزم ان لا یلیق الطلاق الخلع ذکرا نہ اراد ان ذلک لازم علی مذہب دون مذہبنا قولہ لیس مستقیما فیہ بحث لان کون الخلع طلاقا لا فسخا غیر متوقف علی کون قولہ فان طلقہا بیانا للثانیۃ ولو سلم فلیس کون قولہ فان طلقہا بیانا للثانیۃ متوقف الا علی مجرد التعدد والترتب فی الطلاق المذکور فی الآیۃ وہذا یحصل بان یکون مرتان فی الآیۃ قید للطلاق المذکور ولا یافیہ ان یکون مرتین فی عبارۃ المصرح قید للذکر وقد حمل ہذا القائل قولہ تعالی مرتان علی التعدد ونحن تقریر المصرح یشعر فی ہذا المقام بان المراد بالمرتین فی الآیۃ ما یرادفہ فی عبارتہ لکنہ شئی آخر والجواب ان المصرح قال فی تحقیق ان الخلع طلاق لا فسخ ہذہ العبارۃ من انہ تعرض لذکر الطلاق المنقسم للرجعۃ مرتین ثم قید بہ لمعنی مرتان فی الآیۃ اصلا ثم فرع علی ذلک بان قولہ فان طلقہا بیان للثانیۃ فجعل ہذا القائل قول المصرح مرتین قید للذکر فی عبارۃ الموجہۃ لتحقق ان الخلع طلاق لا فسخ وان قولہ فان طلقہا بیان للثانیۃ فالمتبادر من ہذا التقریر ان کون قولہ فان طلقہا بیانا للثانیۃ بواسطۃ ذکر الطلاق مرتین فمراد الشارح قدس سرہ ہذا المتبادر او لا نمنع دلالۃ تفسیرہ تعالی مرتان فی ضمن تقریر الوجہ الصواب بان قولہ فان طلقہا وقولہ من بعد بدلان علی ان معنی قولہ مرتان ثنتان لا مجرد التکریر قولہ ای علمتم الخ فیہ انہ لا یلیق ان الناصبۃ بعد العلم وما فی معناہ صرح بہ ذلک صاحب الکشاف فی تفسیر ہذہ الآیۃ قولہ ایہا الحکام وعلی ہذا فالخطاب فی صدر الآیۃ الیضر بمعنی قولہ ملا یحل لکم الخ اما للحکام لانہم الآمرون بالاخذ والایتاء فاما للازواج ومثلہ غیر عزیز فی القرآن وغیرہ ذکرہ صاحب الکشاف فالحاصل ان الخطاب فی قولہ فان خفتم للحکام قطعا لکن الخطاب فی قولہ ولا یحل لکم یحتمل ان یکون لہم الیضر او ان یکون للازواج وقال بعضہم الخطاب مما لم یقصد بہ مخاطب دون مخاطب کانہ قیل ایہا الناس او یکون للحکام والازواج معا فیصرف الی کل منہم ما یلیق بہ من الاحکام والاظہر ہو الوجہ الاول لانہ لایلائم الوجہین الاخیرین قولہ لان خافا فی صدر الآیۃ اللہم الا ان یقال بالالتفات من الخطاب الی الغیبۃ بالنسبۃ الی الازواج تامل قولہ کلاما معترضا فیہ ان الاعتراض کلام اجنبی یقع بین کلامین متصلین معنی لنکتۃ وہنا اعترض فی عبارۃ البلغاء ویمکن ان یجاب عنہ بان الاعتراض متعلق بالکلام السابق لوجہ ما لنکتۃ جلیلۃ وہذا الایظہر فی الاعتراض فی ہذا المقام مع ان الکلام وجہا بدون اعتبار الاعتراض بالاجنبی قولہ کلاہما او بسببہما خلع ویمکن ان لا یکون شئی منہما خلعا وانما لم یتعرض لذلک لانہ بصدد ان یبین اتصال فان طلقہا بقولہ الطلاق مرتان قولہ حد بہا لزوم عدم مشروعیۃ الخلع بہذا ممنوع فان انتفاء تقیید مجرد ان الخلع مشروع بعد الطلقتین وانما لزم لو شرع قبلہما فباعتبار مفہوم المخالفۃ وذلک غیر معتبر عندنا الحنفیۃ وان اعتبر مفہوم المخالفۃ لم یتم الکلام بمجرد ما سیاتی ما ذکرنا سابقا من ان المذکور عقیب الفاء

لیس

تلبس الخلع بل انہ علی تقدیر الخوف لاحتمال ان لا یقیما حدود اللہ وذلک لانہ ان دام فمع بقاء الاشکال یرد علیہ ان عدم الجناح علی تقدیر الخوف لا یتوقف علی الطلقتین **قولہ** وذلک لان الخلع الخ الحکم بان الفاء فی قولہ فان خفتم للترتیب علی سبیل الفرض والافالمقصود بالتفسیر **قولہ** واجیب عن الاول بان کونہ نسخ ای الطلاق فی الآیۃ محمول علی الرجعی علی تقدیر عدم الاخذ والبیان بالخلع علی تقدیر الاخذ وفیہ ما فیہ نظر فی جواب الاشکال ان المراد ما یرجی ما یصح ان یرجع الزوج علی الزوجۃ لیعود بلا غایۃ الامر ان ہذا المعنی غیر متعارف فیما بینہم لکنہ یسہل **قولہ** بیان الآیۃ ترکبت فلا یکون لبیان الطلاق علی مال بدون ان تتحقق فی ضمن الخلع بل ہو مراد بوجہ ما دلیل نزول الآیۃ لا یقال فرع لا یصح بسبق من ان فعل الزوج ہو الطلاق لانا نقول المراد ان فعلہ ما یصدق علیہ الطلاق ولو بغیر عبارۃ الطلاق ویمکن ان یقال الآیۃ لبیان الطلاق علی مال لکنہ یعلم حکم الخلع بدلالۃ النص او اقتباس من نظر الی ان الآیۃ نزلت **قولہ** وانہ علیہ صریح الطلاق وفیہ ان الخلع طلاق فی الصحیح من المذہب مع ذلک قال انہ لا یلحقہ صریح الطلاق لانہا صارت بالخلع جنبیۃ **قولہ** لو سلم فبالاجماع الخ فیہ اشارۃ الی منع اللزوم المذکور فان المرتین اعم من ان یکون فی شیء منہما مال او لا مع انا نقول الفار لا یدل الا علی مشروعیۃ الطلقۃ الثانیۃ ووجوب التحلیل بعدہا حتی یسبق الاقتصار او لا یدل علی الحصار ذلک فیہ فلا یلزم البطال موجب الفار، واشارۃ الی منع بطلان اللازم الاول علی وجہ الالزام للخصم فان الحنفیۃ وان لم یجیزوا الزیادۃ علی الکتاب بخبر الواحد لکن الخصم ای الشافعی رح ممن جوز ذلک **قولہ** والخبر المشہور ہو عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لامرۃ رفاعۃ وقد طلقہا ثلثا ثم نکحت بعبد الرحمن بن زبیر ثم جاءت شاکیۃ بانہ ما وجدت معہ الا کہدبۃ الثوب اترید ین ان تحوزی الی رفاعۃ فقالت ایزید فقال لا حتی تذوقی من عسیلتہ ویذوق ہو من عسیلتک فقال ان یقول لا یدل ہذہ الروایۃ علی وجوب التحلیل بدون سبق الخلع والاقتصار الا ان یظہر انہ لا یکون فی الطلقات الثلث خلع اصلا کما یشعر بہ ذلک قولہ طلقہا ثلثا واعلم ان السنیۃ تصغیر العسیلۃ بتاء التانیث علی نیۃ الاضافۃ ای نیۃ الجماع او علی معنی النطفۃ او علی ذی القطعۃ او الدفعۃ او الماء. او علی ان المخالب العسل التانیث کذا فی شرح السنۃ **قولہ** والافالترتیب فی الذکر لبیان الترتیب فی الوجود ای معناہ کون الذکر علی ہذا الوجہ مناسبا کما فی ذکر المجمل بعد المفصل والمراد بالمعنی مدلول بالفار بخلاف سائر الحروف **قولہ** لابد بعد الطلقتین من الاساک بالمعروف لابد غیر ظاہر فانہ یجوز ترک المراجعۃ بلا طلقۃ ثالثۃ **قولہ** ح لا دلالۃ فی الآیۃ ای فی آیۃ فان طلقہا فان الفاء ح لتعقیب التسریح وبیان ما یترتب علیہ من وجوب التحلیل لکن قولہ فاساک بمعروف او تسریح باحسان یدل علی المشروعیۃ المذکورۃ الا ان یمنع ان الخلع داخل فی الطلقتین لکنہ کلام آخر تامل **قال** الباء للالصاق خاص لقائل ان یقول کون الباء خاصا فی الالصاق لا یقتضی الا ان یکون لا بتناء الغیر الملصق بالمال بان لا یکون المال مشروطا صالحا بالا ان الالصاق صحیحا والمال لازما الا یری ان قولہ علیہ الصلوۃ والسلام لحظۃ بالحظۃ متقابلا مثل یدل علی ان بیع الحظۃ بالحظۃ لا بالمثل غیر صحیح لانہ صحیح واشتمل علی الالصاق ویمکن ان یفرق بین قولنا اجعل النکاح بالمہر وقولنا بین الحلال والحرام لاجعل العقد الملصق وکذا بین قولنا بعتہ بعبد ناصفا بالمثل وقولنا بعتہ الاجعل العبد الملصق بالمثل تامل فاعلم انہ اعترض فی المقام بانہ لیس فی الآیۃ نفی کون النکاح بشروحا بالمال بل ہو سکوت عنہ وقد ورد قولہ تعالی فانکحوہن باطلاقہ لکن من الفقہاء واجیب بان المطلق یحمل علی المقید اذا دخل علی الحکم عند اتحاد الحادثۃ بالاتفاق وانت خبیر بان ہذا مبنی علی ان یکون ہذہ الآیۃ بیانا والہ علی لزوم المال وعدم مشروعیۃ النکاح بلا مال وکان وجہہ اذا بین المحرمات تعین الحل لکم وما وراء ذلکم الا تعین الملصق بالمال فالتقیید بہ لیس الا لاجل النساء بدون ذلک ولکن اذا جعل ان تبتغوا بعد لا من قولہ ما وراء ذلکم سما اذا لا عتبار الغیر فی البدای ابتغاء ما وراء ذلکم **قولہ** لکن المعروف الخ ہذا تنبیہ للاعتراض لجواز ان یکون نکحت فی المتن علی لفظ المبنی للمفعول کما نقل عنہ قدس سرہ فی الحاشیۃ والاولی ان یقال انہا علی لفظ المبنی للفاعل وان الاستناد مجازی باعتبار ما نہا الاخرۃ قال المصنف علیہ الرحمۃ یمین ذلک الغرض قدرناہ بطریق الخ اقول لا حجۃ فی ہذہ الآیۃ علی الشافعی رحمۃ اللہ علیہ لان المقدر غیر یمین صریحا فکما ابو حنیفۃ بالقیاس یمینہ الشافعی بقیاس الثمن وقد اعترف الحنیفۃ بالمماثلۃ بینہما حیث قالوا یجوز للمرۃ ان یمین نفسہا فی مقابل الزوج لاجل المہر المعجل کما یجوز جعل المبیع لاجل الثمن ولا شک ان تقدیر المہر بالصلح قسما نوع تعیین لہ فان المہر الحقیقی لا یصلح للسنیۃ **قولہ** معناہ علیہم الخ ویسمی الکلام علی مثل ہذا العطف والتقدیر فی بحث المشترک الفاء اللہ المغیر **قولہ** لان المعہم عن ذلک عرض علیہ الشیء لیعرف علی

الشافعی حیث یقف علی مقدمتین احداهما ان حتی الغرض للاخر هی والاصولیون للاول فلا حمد ول فیه اقول الحجة علی الشافعی لانه توقف علی کون الغرض غائیا صالحا للتقدیر کما اختاره الاصولیون بل مجرد کونه مستعملة فیه ولو بالقرائن کما ذهب الیه الامام فخر الاسلام والعلم انه لا تناسب مناسبة شدیدة حمل الغرض علی التقدیر مع انه سند العلم عند لک الی ذاته تعالی ولم یبین المقدر الغیر کما نظیره بالتامل **قوله** تحقیقه ان الاسناد الخ وفیه ان نحو ضربت لا یقتضی الا کون المتکلم صادرا بالاسناد ان غیره لا یقتضی الضرب اذ لیس فیه اداة القصر فلا یلزم ان لا یصح من غیر الشارع الا القدیر ولو فی صورة ومن صحة النکاح **قوله** توقف علی کون الغرض الخ ویمکن ان یقال انه لما حاجة الی جعله بمعنی التقدیر فانه تم علی تقدیران یکون بمعنی الایجاب بان یقال المعنی علیها او جعلنا علی الازواج ولا شک ان من جملة المعرفی نکاح المفوضة ولا یمکن ذلک المسر سینا صریحا بین علی وجه القیاس کما ذکر فی المتن **قوله** تقریر الامام الخ ان لفظة حتی الخ حاصل الکلام ان الشافعی رحمة الله ذهب الی ان لفظة حتی تدل علی ان ما قبلها منتهی بنقض لوجود ما بعدها وعلی ان سببیة ما قبلها مانع عن ان تحقق لاحقها فیکون السبب لوجود اللاحق ما یقوم علی وجود السابق المانع فلا یلزم فی الآیة الا علی ان نکاح الزوج الثانی یرفع الحرمة الغلیظة الثابتة بالطلقات الثلث فلا یفهم منها ان یزد النکاح هل یرفع الحرمة الغیر المغلظة الثابتة بما دون الثلث ام لا فان المنافی الی الحرمة الغلیظة غیر موجودة ولا منته زعم ان امنیفة رضی الله تعالی عنه قال بان حتی فی الآیة لانتهاء نقیض ما قبلها ای العمل الجملة ای لحالة الثابتة الزوجیة قبل الطلقات سواء کان ما قبلها منتهیا او لا بان لا یوجد ذلک اصلا وکما فی صورة الطلقة الواحدة والطلقتین فیبطل وجوب العمل علی مذهبه فاجاب المصنف بان ذهبنا فی عدم التحلیل حرمة الطلقة والطلقتین مبنی علی الحدیث فلا استخراج من الآیة **قوله** واثر الغایة ای تاثیر الغایة او لا تکون الزائد غایة لاثر ما حاصل فی مضمون الی انتهاء **قوله** لا تصور غایة الشیء الخ الغایة النکاح الثانی بل الحل الغایة بزوال الحرمة المغلظة لان الاصل فی الطلقات المثلث او الاولی والاصل واحد وجه التعبیر بالاصل ظ **قوله** المراد بالنکاح هذا العقد اه توطیئة لان ذلک کما تفوق علیه الآیة الخ فیه **قوله** وجد ما حالت لاسبب له لانه لم یکن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فیضاف الیه بخلاف اصل الحل لانه کان ثابتا قبل حرمة المغلظة الا ان حکمه تخلف باعتراضها فاذا انتهت امکن ان یقال بالسبب السابق وفیه بحث لان المراد بالحدوث صیرورة المراة منکوحة کما کانت وکلمة فی غایة بعد الحمل فذلک حکم حتی فی الآیة بلا تفاوت فی اثبات الحمل الحدیث وعدمه لا یقال تقیید الحل بما بعد الحرمة المغلظة فان الذوق غایة لذلک الحکم بتمامه لانا نقول فکذا المال فی الآیة فان النکاح غایة لعدم الحل المقید لذلک بسبب المال وان کان مطلقا فی النظم فلا تفاوت بین الآیة والحدیث **قوله** والحدیث علیه الصلوة والسلام الخ بذا عطف بحسب المعنی علی الجواب السابق ای عن المراد بالنکاح اه **قوله** فان التجزر المطلق الخ فیه ان قطع الید جزاء کامل وبحسب اصالته تم لکن الجنایة التی وقع القطع فی جزائه متعلقة بحق العباد فیضمن ویمکن ان یقال الاقتصار فی حکم السرقة علیه مجرد القطع یشعر بان التجزی عنه لیس الا لعجز الجنایة عن حقه تعالی **قوله** عند فعل القطع لانه یکفیه انه لا یکفیه اعتبار التحول فی زمان القطع بل المناسب لتقدیر الامام ان یعبر فی وقت الجنایة لیکون الجزاء الواقع بازائها خالصا لله تعالی مکان المراد اعتبار بقاء التحول فی زمان القطع **قوله** قال الامام حکم العام التوقف الخ اعلم ان الظاهر ان الاختلاف فی ان المراد من العام فی بیان الموضوع له فانه لا یساعده ادلة المذاهب افاد الاجمال لا تشیر ک لا یتیقنان التوقف فی الموضوع له متحقق فی الایجاب الجمع له بمجرد العموم مقصود لا یثبت الوضع له لانا نثبت اللغة بالترجیح الا ان تقریر الشارح قدس سره الدلیل المذهب المختار یدل علی الاقتران فی الموضوع له کما لا یخفی فی دلیل الشافعی والاعتراض علیه ثم علم انه ان یرد بالعموم نظام جمیع المسمیات فوجه التوقف انه لا یفهم تعیین مرتبة من مراتب العموم بهذا المعنی اذ الکل نظام واحد بالنسبة الیه لا الا نادر لا یذکره الشارح قدس سره فی تقریر الاستدلال الفارق الاول من ان مثل هذا الالفاظ التی ادعی عمومها مجمل الخ لان العموم بمعنی الاستظام محقق قطعا وان لم یعلم الاستغراق کما لجمع المحلی باللام عند المصنف المتبادر ان یکون الکلام بحسب الفاظ العام بعد اثبات صفة العموم لها بالدلیل وحمل نظیر تقریر الذب الاول الثانی ما ذکرنا کما لا یخفیه وان لم یعتبر ذلک المتبادر فالحق مذهب التوقف فی مثل الموصولات والحروف بالاولی سیما اذا کان الکلام بالنظر الی المراد بالعام لا الموضوع له فانها صالحة بحسب المفهوم للخصوص والعموم قال المحقق یکفی الجمع الخ هذا احتراز من الدلیل الرابع من افراد العام **قوله** فیکون دلیل آخر علی الاجمال ولیس به ذلک صاحب الکشف جعل التاکید بکل

واجب ودليلا على الاجمال والتفصيل عجزا الاشتراك في اعد الجمع ودليل على بعض المدعى اعني الاجمالي صيغ الجمع اللهم الا ان يجعل الجمع على المعنى اللغوي وعلمه انه جعل الدليل الثالث ايضا دليلا على الاجمال فان بعض الشارحين المتأخرين ذكروا ان الاشتراك من ادلة الاجمال قوله والجواب اشارات اللاحق اعترض الاستاذ بانا بالاخر انه اثبات اللغة بالترجيح وهو انما يجيء الارادة دون الوضع ويمكن ان يجاب بان ذلك التعامل عم ان اللفظة حقيقة في الجنس المخصوص من العموم بحيث لو ذكر صاحب الكشف بقي ان تقرير الشرح لمذهب الخصم على الوجه الذي ذكرناه لك قوله يحمل على الكل احتراز عن ترجيح البعض الذي انت خبير بان ذلك لا يتم الا اذا ثبت ان الايات الميراثية بل لا يتم في بعض الخطابيات ايضا لكي يقال يجوز اكل الجزء على الخصوصية مع ان الكلام في الاحاد قبيل ليس العموم والخصوص ما ذكره قدس سره افادة العموم قوله على خلاف ما اختاره اليه الخ وجيب عنه بان ما اختاره اليه بالنظر الى الاحاد وما ذكرنا بناء على مذهب الاصوليين وفيه ان ذكر اصطلاح النحوي في تقرير الكلام الاصولي بدون اشارة الى الخالفة لا يخلو عن سماجة بل نقول سيرته من مباحثي الاصولي فلا وجه للمغالفة قوله فيه نظر لان المعنى الظاهر الخ وجيب عنه بان الملحوظ لما لم يكن الا الكثرة كما يدل عليه محمولة المكثير من المجاني الخ وحاصل الاستدلال حينئذ التمثيل بحكم الاحادية في اكثر افراد المعنى الظاهر للاستدلال القياسي حتى يرد عليه بان الكبرى ليست كلية لجواز ان المتن وسائر الكتب خالية عن التقييد بالكثير فتشتمل بالكلية وما تقرر من الشراح للاستدلال لا يدل الاعلى ان كثيرا مما وضع اللفظ ظاهرا مقصودا ان كثير المجاني في الظاهرة المقصودة قد وضع لها الالفاظ فلا يصح التمثيل بحكم الاحادية الاكثرية بل لقول المتعرض التمثيل لا يتم فيما اذا حمل على تعليله الحكم عن العلة في بعض الصور كما في بعض المقامات الا ترى انه نهى عن بيع الرطب بالتمر في شرط القياس الذي هو التمثيل ان لا يختلف الحكم عن العلة اصلا ثم صحح التمثيل بحكم يزيد في الحكم حيث قال خرجنا ان العلة التحصيل والعلة ما يحصل به ان هذا الاشكال انما يرد اذا صرح القائل بان وجب العام قطعي قوله ما حاصله انا نختار قطعية دلالة العام مع انه ليس بصريح في المتن لان الموجب هو المتوقف اليه وقائل بالوقف على سبيل الاشتراك لم يدع الوضع للعموم خاصة بل الاشتراك قوله وجب بانه يقتضي الخ وفيه بحث لان الآية صريحة في ايجاب الصوم بيانا لما اجمل في الصوم على ثبوت الاستغراق في صوم العيد فاذا بعض من آية الاباحة الخ فيكون مشتركا بين العموم والمقابل والكل امر قطعي فيجب العمل به على رأي الشافعية رحمهم الله والاشتراك بين العموم والبعض يعني بالاتفاق والجواب ان المصير ليس لعدم التمثيل للعام القطعي فان بيانه ذلك بل لاقتضاء ثبات ذلك الحكم لجميع افراده على سبيل البدل وبيان ذلك ان عثمان رضي الله عنه لما اختلف في سنة الجمع بين الاختين في ملك اليمين بحضرة الصحابة رضي الله عنهم فقال الاول احلتهما آية وحرمتهما آية فقال الثاني ان علي الاشياء الحل وذهب الثاني الى التحريم حملا لآية التحريم على الصيام الفاسد في حرمة الوطي بملك اليمين فانه يحتمل الصوم الفاسد كما

فالتخصیص واقع عندہ بہما غیر واقع عندنا بہما یکون عموم العام الخالی عن القرینۃ ای شمولہ منطوقا بل عدم الشمول مفہوما فالمراد ان الجزم بالخلو عن التخصیص بالقرینۃ قولہ ما من عام الا وقد خص منہ البعض لا یخفی ان ہذا العام ایضا مخصوص لکن لما کان الاغلب فی صیغ العموم التخصیص شاع ان یقال ما من عام الخ بلا تخصیص و اللفظ وان لم یحتملہ علی التخصیص بقولہ تعالی ان اللہ بکل شئ علیم بل بقرینۃ فاہم قولہ لو جاز ارادۃ بعض مسمیات لا یقال لم لا یقل المحضر بانہ مجاز ارادۃ الخصوص من العام بلا قرینۃ بل قال بانہ یحتملہ الخصوص لاحتمال القرینۃ مع انہ جعل شروع التحقیق قرینۃ علیہ وہو تحقیق و الکلام فی ہذا المقام علی بطلان ما ہو من غیر نظر الی بطلان دلیلہ لانا نقول المراد انہ لو جاز ارادۃ البعض و قبل باحتمال التخصیص من غیر قرینۃ مخصوصۃ معینۃ ظاہرۃ یعنی قرینۃ سوی الشروع لا تنفع الامان لان اعتبار الشروع یحتمل فی کل عام قولہ لم یصح منا الخ ان اراد انہ لم یصح منا فہما علی القطع سلمنا الملازمۃ لکن نمنع بطلان اللازم و ان اراد انہ لم یصح ذلک لوفاء منع الملازمۃ قولہ للام کلیفا اللہم الا ان یقال ہو الموسع الخ فیہ انہ یلزم ان یکون الخاص مع احتمال المجاز ایضا ظنیا یجب الاعتقاد و قطعیا یجب العمل قولہ لکان التکلیف بحسب الوسع الخ اقول فیہ نظر اما اولا فلان القطع لیس باختیار العباد فکذا کان العام محتملا غیر واقع لم یکن قطعیا واقعیا الا بسبب الظاہر محمل الباطن تیسیرا علیہ قولہ لا یقال المراد بالقطع ہہنا ما لم یحتمل احتمالا ناشیا عن دلیل لانا لم نحتملہ اصلا لانا نقول الکلام ہہنا فی البطال مذہب البعض من غیر نظر الی البطال دلیلہ و قد جعل البعض شروع التخصیص قرینۃ الاحتمال اما ثانیا فلانہ اذا لم یعتبر فی قضیۃ و لا یوجب الا الخبر الواحد و القیاس یلزم ان یکون کل منہما قطعیا و اما ثالثا فلان ما ذکرہ السائل من منع ارتفاع الامان یاتی بحالہ نظرا الی وجوب العمل الا ان یقال ذلک تغییر للدلیل علی ما ہو المدعی من بطلان مذہب البعض اعنی کون العام ظنیا قال المصنف یحتمل ہہنا محمولا علی المعنی الاصطلاحی فانہ لم یقبل التشہد الفسر النبی دونہ لم یقبل التخصیص فتکلفہ اراد بہ المعنی اللغوی قولہ و فیہ نظر لان مراد المصنف الخ اعلم انہ ذکر السید الشریف فی حاشیتہ ہذا الشرح مثل الفاضل رحمہ اللہ کلام المصنف علی وجہ یتراءی منہ ظن ہرہ فصار نوافی ہذا المقام لا تعلق لہ بتمسک المخالف اصلا و یمکن توجیہہ بان یقال الشرع انما ہو فی العام بلا قرینۃ مخصصۃ و مستقل ہذا العام لا یحتمل ان یکون مخصوصا بالعقل الحس بغیر المستقل الا کان مقرونا بما یخصصہ و المقدر خلافہ و لا یکلام مستقل متراخ عنہ فانہ نادر عندنا لا مخصص نعم یحتمل ان یکون مخصوصا بکلام مستقل موصول بہ فی الشکلم الا انہ لم ینقل الینا و ہذا قلیل جدا فقول المخالف التخصیص شائع ان یراد بہ ان التخصیص الذی یحتمل المتنازع فیہ شائع فہو ممنوع و ان اراد بہ ان مطلق التخصیص فیہ شائع فہو مسلم لکنہ لا یورث شبہۃ فی بقاء المتنازع فیہ علی عمومہ لانہ لا یحتمل اکثر افرادہ کما بینا بل انما یحتمل منہ فردا او ہو فی غایۃ القلۃ و حاصلہ ان جنس التخصیص شائع لکن النوع الذی یمکن ان یحتمل علیہ صورۃ النزاع قلیل ما ہو فسلمنا سلم ان کثرۃ الجنس تقتضی الحاق العام المفروض بنوع نادر حتی یلحق بذلک الجنس و انما یصح ہذا اذا لم یکن النوع قلیلا فظہر ان قولہ لا بلا قرینۃ معنی لیس المراد الخ الفقہ فی الاصطلاح و لا بیان التخصیص الذی یورث شبہۃ فی تناول العام لا یتبع منہ بعد التخصیص قلیل و اما قولہ لا یورث شبہۃ فہو بیان و تحقیق لکون التخصیص بالعقل نحوہ فی حکم الاستثناء لانہ نفی الشبہۃ المذکورۃ فی قولہ یورث شبہۃ و لہذا انکر بانہ القصر ان ہذہ القصصات التی بعضہا فی حکم بعض لا یحتملہا ما نحن بصددہ لانہا یکون بمقابلۃ لما یخصصہا لا یقال ما ذکرت انما یدفع احتمال التخصیص عن العام فما الذی یدفع احتمال النسخ عندنا و یمکن نزول الناسخ و الموصول کما اعترف بہما و القصر بالصفۃ فانہ جائز عندہم لبقاء بعض اقسام القصر بغیر المستقل فانہا غیر مطردۃ و ان صح جریانہا فی بعض صور المتنازع فیہ مع انا نقول التخصیص بالمعنی المصطلح و ان کان نادرا بالنسبۃ الی سائر اقسام القصر لکنہ شائع بالنظر الی عدم القصر اصلا سیما اذا اخذ مع القصد فی صورۃ النسخ فلا سبیل لمدع فی العام المتنازع فیہ انہ قد وجد فیہ شبہۃ القصر فی الجملۃ نظرا الی ان عدد القصر فی حکم العام و جنس القصر شائع فانہ یحتمل فردین من صور بخلاف احتمال الخاص فانہ لیس بہذہ المثابۃ ثم انہ لا فائدۃ لنظر الی العام فی نفی الشبہۃ بالمعنی الذی اعمل العبادۃ الیہ عن القصر بالعقل او الاستثناء کما لا یخفی

مع ان لفظ الشبهة وقع نكرة في سياق النفي فيفيد العموم وهذا القدر من النفي يرد بين معنى الشبهة كما مر فصحة التمسك يرد بالجملة تقرير المصنف بحيث لا مجال فيه لهذا التوجيه كما لا يخفى على اهل الانصاف قاله المتصرفان لم اعلم التاريخ الخ اعلم انه لم يوجد في كتبهم حكم ما اذا علم تقدم احد النصين لكنه حيث الاصل والعراقي تامل قال المصنف وان كان العام متاخرا نوقش فيه بانه يجوز ان يكون الخاص المتقدم مخصصا وقد نبه على المراد من العام على تقدير عدم التراخي والى اشار قدس سره في حواشيه على شرح المختصر وكانهم نظروا الى ان العبرة في الشرع للحكم المتاخر على وجه النسخ او التخصيص تامله قوله قولنا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة فيه بحث لانه لا يصح على هذا التقدير فاذكر ان التعارض غير ثابت عند الشافعي حيث يجعل العام والخاص للاول والاخر يقطع الخ ذلك اشارة في حواشيه قدس سره على شرح المختصر قوله وان علم التاريخ الخ ثم انه لم يتبين حكم ما اذا علم التعارض في اصول الحنفية ان حكم التعارض والجهل بالتاريخ واحد وهو التعارض في قدر ما دلاه لكن لا يخفى ان التعارض بمعنى المعنية انما يتصور في فعل خاص للنبي صلى الله عليه وسلم مع قول عام يكون ايقاعا ومن شرح الشرح ويمكن تصوير ذلك بان يقول النبي عليه الصلوة والسلام قولا خاصا مع نزول الوحي العام بالفصل فيقال مقوله الوحي للامة لكن الوجه بين بعيد ان قال المصنف الشرط يوجب قصر الخ لقائل ان يقول فعلى هذا لا يكون الشرط قصرا للعام على البعض مسمى آخر ويمكن ان يجاب عنه بان مثل قولنا انت طالق دال بالوضع النوعي على جميع التقادير او جميع الازمنة اذا قيد بالشرط فقيد قصر على البعض قال المحقق التفتازاني يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا للحكم قوله فاغسلوا موجبكم الايديكم الى المرافق فيما ان اليد اسم لتمام العضو المخصوص فاخراج ما دون المرفق قصر على بعض الاجزاء لا الجزئيات وفي العموم يسير الثاني على هذا المشهور لكن الشارح قدس سره وجزء اعتبار الاول فالاولى ما ذكر في بعض النسخ من ان الغاية يوجب قصرا على ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصيام مع الليلة اعم منه بامساك ساعة او ستة الى غير ذلك قوله والاضمنية وكذا ما يوجد موجبا من الصلاة والحال قوله مخرجا القوم اكثر هم وكذا اشمل الاضافة نحو جاء جميع علماء البلد قوله بل المراد جمعهما ان يدل الخ فعلى هذا ينبغي ان يكون جاز يد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط كذا ذكره السيد الشريف رح في الحاشية اقول لا يخفى ان ذلك بيان المراد من قصر العام بعد ذكره بقرينة المقام كما فعله صلى من له مقام مع انه لا مشاحة في ان يكون جاز يد من باب القصر بالمعنى المشهور قوله فان قيل جعل المستقل هنا خصصا الخ لقائل ان يقول عبارة المصنف اعني قوله وهو التخصيص ليست بمعنى ان كل مستقل مخصوص بل معنى ان التخصيص لا يكون بغير المستقل على ما هو المتعارف في مثل المستقل العبادة ويمكن ان يجاب عنه بان التبادر من العبارة للمصرح وسوق كلامه ان كل مستقل مخصص الا يرى انه قسم القصر الى قسمين ثم ذكر في القسم الثاني وهو التخصيص مع انه ذكر عقيب ذلك الكلام وليس هذا اي القصر بالمستقل تخصيصا قوله التخصيص مع ان ظاهر الخ هذا الجواب لا يلايم سوق كلام المصنف حيث فصل القصر بقصر الاستثناء وغيره مما ليس تخصيصا اصطلاحا وقصر المستقل شامل لهما وهو التخصيص فان اراد الاطلاق المجازي يرد عليه ان مطلق التخصيص مجاز اللهم الا ان يقال ليس اطلاق التخصيص على القصر بالاستثناء وغيره شائعا ولو مجازا قال المصنف وتخصيص الصبي والمجنون الخ يتجه ان يعلم ان التخصيص مبني على الاطلاق ليس من هذا القبيل شان المميز الحكم المستقل يخرجه عن الخطابات ما لم يعتبر الشرع في ايجاب الاحكام قال المصنف وليس مشكلا او ان البدائع المتبادر من العبارة ان المراد ليس من قبيل المشكل وان فلنه بمعارضة الامر المميز وكان المعنى نظرا الى انه لو عتبر التشكيك في الفاكهة بالنسبة الى الموز الرطب والريان لكان ينبغي ان لا يتناول اسما غير المشتهاة كما في المملوك المتناول كما هو كامل المملوكية دون الناقص قوله فيه تسامح لان الخ لا يخفى ان التسامح مشترك بالصحة في الجملة ووجهها ان الحكم الايجابي الحاصل بالحس مسببة الى هذا الحكم السلبي لقائل ان يقول الاتسامح صلا فانه سبق ان المراد بالقصر مجرد الحكم على البعض من غير نظر الى البعض الاخر ايجابا او سلبا والجواب ان هذا بيان المراد من القصر بالكلام الغير المستقل واما القصر بالعقل او الحس او العادة فيلاحظ فيه النفي ايضا قطعا كما لا يخفى قوله فالراس ان كان مستعملا الخ اعلم ان العرف والعادة سواء في المشهور عند الجمهور لكن صاحب الكشف فرق بينهما بان الاول في الاقوال والثاني في الافعال وجعل التخصيص هنا بالعادة وظاهر تقرير الشرح على كلامه ويمكن ان يقال على ما هو المشهور اليضا بان يقال المراد ان الراس وان كان حقيقة في راس كل حيوان لكنه اذا جعل متعلقا بالاكل فليس كذلك تعالى في كل راس مما يتعارف فيضحى منه مالم يعد اكله قوله لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة لقد حسن قدس سره حيث جعل المجموع دليلا واحدا وعلله بجملة وليلين كما هو المشهور وذلك لان المدبر البعض عبد ما دام حية المولى لان عتق كل من المدبر والمكاتب معلق على خروج المولى واداء بدل الكتابة والمعلق عند عدم الشرط كالعدم كما بين في موضعه فقوله عبد ما بقي الخ مقتضى كمال الزينة وقوله

الکتابۃ مجتمعۃ آہ رفع للمانع قولہ فان الرق فیہما ناقص الخ وحاصلہ ذلک انہ لایجوز سعیہما ولقائل ان یقول شیئی ان لایدخل الفرض فی قولہم کل مملوک یتوخر منتقصا الملک بسبب الرقیۃ کما ان نقصان الملک فی الید یخرج الکاتب عنہ والجواب ان المراد بالمملوک کامل المملوکیۃ بان یوجد مملوکیۃ الرقبۃ والید معافی الجملۃ لابالکمال فیہما معا ومملوکیۃ الید ساقط بالکلیۃ فی المکاتب بخلاف المدبر وام الولد فانہ لم یسقط شیئی منہ افیہما وان نقص مملوکیۃ الرقبۃ بالجملۃ مع انا نقول المقصود من المملوکیۃ مکاسب الید فکمال المملوکیۃ بالنظر الیہما ثم ان صاحب الکافی جعل مملوکیۃ کاملۃ بسبب الرقبۃ والید معافی المدبر وام الولد مع نقصان الرقبۃ فلیتامل قولہ وہو الغذائیۃ وقوام البدن وذکر فی الکافی لابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان التفکہ ہو التنعم وقوامہ انما یکون مما لایتعلق بہ البقاء والقوام بان لایصلح غذاء ودواء وہذہ الاشیاء تصلح لہما فالرطب والعنب لایکفان غذاء وتتعلق بہما البقاء فیقوض الناس یکتفون بہما فی موضع من المواضع وبالبان یکتفی الفقیر اوی فتحقق القصور فی معنی التفکہ واعلم ان کون ہذہ الثلثۃ زائدۃ علی سائر الفواکہ فی الغذائیۃ محل تامل فالاظہر ماذکر صاحب المحیط العبرۃ للعرف فما یؤکل علی سبیل التفکہ عادۃ وبیعہ فاکہۃ فی العرف یدخل تحت الیمین والافلا قال المصنف فی الباقی ای فی الباقی من العلم بعد التخصیص سوء کان ذلک الباقی ماورد المخصص کما فی الاستثناء نفسہ کما فی التخصیص بالصفۃ قال المصنف منہ الباقی فیشمل ان یراد بالاستثناء ہہنا الاخراج لغیر المستقل مطلقا لئلا یکون الدلیل خاصا قولہ من مثل مع ما ورد احدہما یقابل الآخر مطلقا لیتناول الجنس والعادۃ یقصان بعض الافراد وزیادۃ قولہ متنبہک علی فائدۃ وانما لم یذکر بطریق الجواب نظرا الی کون الوضع فی البحث من قبیل النوع الاول من الوضع النوعی کما ظہر وتامل بل لیشبہ ان یکون من قبیل النوع الثانی فیتقوی السؤال مع ان کلام المصرح ہہنا لایخلو بہذہ الفائدۃ عن الشبہۃ والکلیۃ فلان المتبادر من تقریرہ ہہنا ان الموضوع للباقی فی صورۃ الاستثناء مجموع العام المستثنی منہ المشہور عند الجمہور من الحنفیۃ ان الموضوع للمستثنی منہ والاستثناء کلیۃ الا قولہ کالمستثنی والمجموع الآتی ترکہما لئلا یقع التکرار قولہ وعامۃ الافعال والمشتقات انما نزاد لفظ العام لان مثل الافعال القاصرۃ وفعل المدح والذم وجمیع الصفات المشبہۃ لیست بقیاس قولہ والمرکبات عطف علی عامۃ وان کان المتبادر من العبارۃ عطفہ علی الافعال والمشتقات لان وضع المرکبات مطلقا نوعی قولہ فلفظ الاسود الخ الظاہر انہ تبعید والموضوع والموضوع لہ معا فیہ فان العموم معنی صیغۃ الجمع مع اللام وحقیقۃ مجموع اللفظ الحیوان المفترس ومسماہ المجازی الشجعان قولہ وقد یجاب ان الباقی ذکر السید الشریف فی الحاشیۃ ہذا الجواب بان لایقبل المصرح لانہ یہدم ان یکون حقیقۃ مطلقا وکلام المصرح انہ حقیقۃ من وجہ مجاز من وجہ لکن یدفع الاعتراض المذکور واقول یخص الاعتراض انہ لایجتمع ہہنا فی اللفظ جہتا الحقیقۃ والمجاز فلا ینہض رفع الاعتراض بل المنع غیر موضوع لہ فالمفظ مجاز قطعیا فالحقیقۃ ہذا الجواب قاطع للاصل المصرح قولہ وانما نظر علیہ عدم ارادۃ الفتح فیہ بحث لانہ یلزم ان یکون اللفظ المجازی المتقدم علی القرائن حقیقۃ فالظاہر ان قصد اللافظ الناصب للقرینۃ الدالۃ عن الحقیقۃ الی غیر ہا فیکون المستعمل فیہ غیر ہا کما تقرر فی موضعہ مع انہ لایتم کلامہ فی التخصیص بالقول الحس اللان کلام المجیب من افق لما قال المعترض من ان المستثنی منہ مستعمل فی الکل والاستثناء لاخراج المستثنی عن مجرد الحکم قولہ فی وجہ الخ التفریع علی جمیع ما سبق من الکلام ای لم نظہر لنا فیما ذکرت فی تحقیق الکلام المصرح وجہ الفرق وانما یحتاج الیہ تفریعا علی مجرد قولہ علی ہذا الخ للان قولنا لایدفعہ عن تقریر المجیب بل وجہ آخر علی حدۃ للفرق بین المستقل وغیرہ قولہ لما کان غیر المستقل الخ فیہ ان الوضع النوعی لایقتضی الانحصار والضبط الایری ان المجاز قرائنہ غیر مضبوطۃ ونحصرۃ تامل قولہ غیر محصور لانہ فی بعض المستقل کالعقل والحس قولہ وفیہ نظر لانہ تعاضد بالصفۃ لم یکن وجہ النظر فی اصل النسخۃ لکنہ الحق بخط قدس سرہ قولہ النقولہ عن امام الحرمین الخ اقتصر علی بیان کونہ حقیقۃ فی التناول دون کونہ مجازا فی الاقتصار لظہورہ حیث کان غیر مقتصر فصار مقتصرا وانما الخفاء فی وجہ کونہ حقیقۃ کذلک ووجہ ذلک علی ما زعمہ انہ اذا صار بعض الآحاد المنکرۃ لغوا لم یصر الباقی مجازا بمجرد ذلک لکن الفرق بین الجمع وبین تکریر الاحاد ظاہر کما اشار الیہ المجیب قولہ وذکر شمس الائمۃ الخ وحاصلہ ذلک ما ذکرہ بعض المتکلمین من ان الواحد لیس غیر العشرۃ فتامل قولہ انما یتناولہ من حیث انہ کل الخ فیہ بحث لان الکلیین متغایران فیکون مجازا تامل قولہ وان کان بصیغۃ الخ کلمۃ ان للوصل فالمعنی ان الاستثناء لیس الکلام عبارۃ عما ورد المستثنی وان کان الکلام بصیغۃ العموم نظرا الی ان تخییل

بسبب اللفظ ان یکون ماورا المستثنی اکثر فیکون کلا لا بعضا قال المص المخصوص بالعقل ینبغی ان یکون قطعیا الخ اقول احوال الناس فی حکم المعقل متفاوتۃ وکذا جہات التخصیص بحسبہ فافاد وجہ حکم بعض المجتہدین فی فرد اوکل ان تحقیق الحکم بالتخصیص فی فرد احسن امن دہ الجہۃ او الجہۃ آخر تامل قال المص فانہ یکون جاہلا بہا قولہ التخصیص الصبی المیز لیس عقلیا لما عرف قال الکفری فی حجۃ ہا محل خفاء قولہ وفیہ نظر لان العقل الخ تقال ان یقول لیس فی الخطابات الشرعیۃ تخصیص مخصوص بالعقل ولو سلم فغرض المص ان ماذکرہ القوم لیس علی الاطلاق صحیحا وغیر جعلہ کالاستثناء فتفصیلہ والجواب انہ لا یجب ان یکون التخصیص فی الخطابات اذا الغرض مجرد التخصیص الذی تعلق بہ الحکم الشرعی الایری الی تمثیل المص بالتخصیص بحسب العادۃ او کون بعض الافراد نادرا مع ان استثناءہ فیہ شرعی متوقف علی الاستقراء التام ثم ان قولہ فان کل ما یوجب العقل تخصیصہ نخصیص ومالا فلا ظاہر فی دعوی الکلیۃ قولہ لا یقال الخ یجوز الخ محصلہ انہ لا حاجۃ الی التفصیل لان العام المخصوص بالعقل قطعی بالاجماع سواء کان المخصوص معلوما او مجہولا او فیہ ان قطعیۃ ہذا العام مما لم تعرف عند المص فلا وجہ لان یقال قطعیتہ بالاجماع والجواب ان المص استنبط ہذا الکلام من اجماعہم علی ان مثل ہذا العام مما یکفر جاحدہ غایۃ الامر ان الاصولیین قالوا فی ہذا المقام علی وجہ الاطلاق ان العام المخصوص بالمستقل ظنی ویمکن ان یحمل قولہ لا یقال الخ اعتراضہ علی المص تقریرہ انہ علی تقدیر ان یسلم ان الخطاب الذی خص منہ المجنون والمجنون محجور کفر لا یلزم ان یکون المخصوص بالعقل قطعیا فان قطعیۃ مثل ہذا الخطاب بالاجماع لقی امر مجہول ان جعل الکفر قطعیا بالاجماع لعینہ یجاب بان قال المص فعند الکرخی لا یبقی حجۃ اصلا الا انہ یجب بہ ما خص المخصوص اذا کان مجملا کما ذا تکشف ولو تعرض لہ المص ایضا لکان احسن فان قال المص فلا یقبل التعلیل اذ لا استثناء الخ فیہ بحث لانہ لیس کل استثناء فی جمیع الاحکام فان الاستثناء غیر مستقل فلا یقبل التعلیل والکلام المخصوص مستقل فیقبل التعلیل قولہ لما کونہ حجۃ الخ ان ہنا لا یتم فی التخصیص المجہول فانہ لیس لاحد ان یحتج بہ فی الشرع ضائعا نما یصح فی المخصوص المجہول لا یقال المخصوص فیہ ایضا فان الخص المخصوص ہو راجح لتعینہ لانا نقول ہذا یتم بالنظر الی العدد والکلام فی تعیین المعدد والترجیح بالنظر الیہ وکل فرد یحتمل ان یکون داخلا فی معروض اقل الاعداد او فلا تعیین قولہ لاحتمال خروج بعض آخر بالتعلیل لا یقال فاذا جاز التعلیل فی احتمال خروج کل فرد فلا ترجح لما وراء الکل لانا نقول احتمال التعلیل بالنسبۃ الی الترجیح ملحوظ الکل العام علی ما سبق قولہ فعلی ہذا یکون الخ واما حمل المرجح علی ما یشتمل الدلیل لقاطع فبعید اذ المتعارف فی المرجح الظنی بقی ان التخصیص بالمجہول لا یبطل الحجۃ عند المص وہذا التوجیہ یلائم ابطال الحجۃ فیہ تامل قولہ ویعلم من جواز تخصیصہ الخ ینبغی ان یعلم ان التخصیص لیس معارضۃ اصطلاحا حتی لا ابطال الامام المخصوص بالکلیۃ سواء کان بالقیاس او غیرہ بل قصر الہ علی البعض وان القیاس لیس بصالح للمعارضۃ خبر الواحد ولا ابطالہ لکنہ لا یتبین لعدم انہ ہل یصلح القیاس لتخصیص خبر الواحد او للتامل قولہ ولیس لہ ذلک لان القیاس فیہ بحث لانہ اذا لم یعلم التراخی یحتمل المقارنۃ فلہ حکم المعارضۃ لا التخصیص وبالجملۃ فعلہ ہذا یجب فی تخصیص العام بالقیاس کون الاصل متاخرا موصولا بالعام والظاہر ان المجتہدین لم یقیدوا فی ذلک التخصیص بہذا الشرط وایضا لا یظہر وجہ ظاہر لان یقال ان القیاس لا یصلح معارضا لخبر الواحد فکان المعارض فی الحقیقۃ ہو النص آخرا لا ان یقال ان ہذا النص لا یعارض ولا یقبل الحکم المخالف لخبر الواحد الا بملاحظۃ ہذا القیاس فیکون ہذا القیاس من ہذا النوع من خبر الواحد فی افادۃ الحکم ایضا ستناء الحکم یجب العلم الی القیاس کذلک فان الحکم بالحقیقۃ فی الاجماع بل السنۃ ایضا بجذب نفس الامر یا یجاب اللہ تعالی وانما یجب العلم بہا عند قولہ وان لم تعلم بالمعاینۃ الخ متعلق بقولہ یشبہ والا فالیقین کلمۃ ان الوصیۃ قولہ دال علی عدم دخول المستثنی الخ ای دال علی عدم دخولہ تحت حکم المتکلم وانما دخولہ تحت الحکم بحسب نفس الامر فسکوت عنہ محتمل علی ما ہو رای ابی حنیفۃ رحمہ اللہ قولہ یصلح دفعا للشبہۃ الخ کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ المقصود الاصلی من کلام المص فی ہذا المقام انہ لما کان کلام القوم تقریرہم فی جواب الکرخی لا یخلو عن الاشکال الذی وقعت الشبہۃ المذکورۃ من قبل الکرخی علی وجہ لا یرد علیہ الاشکال لا یلیق ان یسبق الی بعض الاوہام ان قول المص علی ان احتمال التعلیل الخ جواب عن الاشکال الوارد علی کلام القوم تامل وما ذکرنا فی توجیہ کلام المص ہو الذی ظہر لنا بعد التامل والتدبر فی کلامہ ولعل ہذا ہو المراد من قول المص فی الحاشیۃ منقول علی المص ایضا لکن لا یخفی ان الظاہر من تقریر التوضیح انہ جواب عن الاشکال الوارد علی کلام القوم ویمکن ان یجعل ہذا جوابا عنہ لا عن الاشکال الاول وتقریرہ ان صحۃ التعلیل وان کانت موجبۃ للجہالۃ فی العام لکنہا غیر مقتضیۃ للسقوط وبطلان الحجیۃ مطلقا فی زعم القوم الا انہ نظر قاصر

الی ما قبل ہذا الکلام فان التعارض بین العام المخصوص ینبغی ان یبطل بالکلیۃ من وجہ وان لا یبطل اصلا من وجہ فوقع الشک فی بطلان الحجیۃ فیہ فلا یتم قولہ فہل الحجیۃ بل وضعت الیقین فاذا لم یتیقن فی التخصیص بالمعلوم حجۃ الشبہۃ بالاستثناء وکیا ہو رای الجبائی ینبغی ان یبطل حجیۃ العام المخصوص فان حجۃ بقاء الحجیۃ فیہ الشبہۃ بالاستثناء فقط اللہم الا ان یحمل قولہ علی التعلیل الخ وجوابا عن الاشکال بتغییر الدلیل تامل فانہ یتبنیہ علی اقوام قولہ فان قیل المخصص الخ البطال لان یکون کلام المصرح بہ الشبہۃ المذکورۃ من قبیل الکنایۃ قولہ قلنا لان ما بیناہ من القیاس الخ فیہ ان التخصیص مجوز البیان والبیان یجوز ان یکون اولی متاخرا قبیل السوال اللہم ان یقال التخصیص عندنا بیان علی وجہ التغییر بحسب دلالۃ العام بدلیل علی العموم والمخصص یحمل دلالۃ غیر عن العموم الی الخصوص فالمخصص وان کان یجوز ان یکون اولی لکن لا بحیث یکون احدہما قطعیا والآخر ظنیا قولہ بعدم مناداۃ لہ شیئا من الخ مرادہ ذلک کما اذا قیل اقتلوا المشرکین ثم قیل فی الشرع ان صبیان المسلمین طلقا لا یواخذون بالجنایات لانہم غیر مکلفین فی استنباط منہ قیاس دال علی انہ لا تقتل اولاد المشرکین عند ابیہم قال المصنوفی ہذہ المسئلۃ لم یدخل الخ یتجہ ان الحریۃ ضد الایجاب فظاہری باللفظ لکنہ خارج عن الایجاب الشرعی الیقینی فالخروج عنہ حکم الایجاب وغیر خارج فالاستثناء الخارج باعتبار حکم الکلام فقرۃ قال المصر والثانی ان البیع فی الآخر یخرج بشرط الخ ہذا الاشتراط فی النظیر الثانی فی محل بحث علم ہو المتبادر عند الحنفیۃ القائلین بان الکلام مع الارادۃ والاستثناء موضوع لما سوی المستثنی وضعا واحدا فلا اشتراط البیع احدہما بالبیع الآخر بل عامل قولہ صح فی العبد عندہما لانعدمت العلۃ المفسدۃ عند تفصیل الثمن فیما ہو مال متقوم ووجوب الفساد فی الآخر لا یوثر فی العبد الا باعتبار التبعیۃ او باعتبار انہما کشیٔ واحد وہنا لیس الامر کذلک قولہ وصورۃ البیع بالصحۃ الخ ظاہر ہذا الکلام یدل علی ان النظیر الاول ذکر فی المتن بصریح الاستثناء ولیس فیہ صورۃ البیع بالصحۃ ابتداء وقد حمل صاحب الکشف ہذا التنظیر ما ذکرہ الشارح مقابلین لصورۃ البیع بالصحۃ ابتداء فکان الشارح قدس سرہ نظر الی ان قولہ بصحۃ من الاصل متعلق بالاستثناء فلم یکن الکلام صریحا فی ان البیع فی الآخر بالصحۃ قولہ وفیہ نظر لان حاصل الخ فان قیل حاصل الجواب ان الجمع بینہما فی الایجاب یستلزم کون قبول العقد فی کل منہما مشروطا بقبول العقد فی الآخر فان صح الشرط صح الایجاب وان فسد فسد لان فساد الملزم یستلزم فساد الملزوم فاندفع منہ الاشتراط عند عدم صحۃ الایجاب بوجود علۃ الاشتراط اعنی الجمع بینہما فی الایجاب قلنا حاصل السوال ما ذکرہ ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالی من انہ اذا جمع بین الحر والعبد وفصل الثمن لا یستلزم ان لا یجوز العقد فی العبد لان اشتراط القبول فی العقد فی الحر ممنوع فہما لم یسلما ان مجرد الایجاب الظاہری مستلزم للاشتراط ولیس ذلک الاشتراط بہما ایضا فیجوز بہذا الجواب لا یندفع بہذا المنع قال المصر وبیان مناسبتہما التخصیص الخ لکن ینبغی ان یعلم ان وجہ الشبہ فی التخصیص ہذہ المسئلۃ لیست علی طریقۃ واحدۃ تامل قال المصر فلرعایۃ الشبہین انت خبیر بان المشہور فی رعایۃ الشبہین ان یکون الحکم مناسبا للشبہین من وجہین بان یثبت امر متوسط بینہما وبالجملۃ اذا تحقق جہۃ مفسدۃ فی مسئلۃ لا تنفی لاعتبار شبہۃ الصحۃ قطعا وان تعدد وجہۃ الصحۃ فان الفساد یترتب علی جہۃ الفساد وان کانت واحدۃ کما لا یخفی وبہذا یعلم حال قولہ ولم یتجہ ہنا شبہ الاستثناء حتی یفسد بالشروط وکذا الحال فی توجیہ الشارح قدس سرہ لوجہ الاختصاص قولہ اعنی کون محل الخیار وحاصلا الخ فیہ انہ جعل المصرا مستثنی فی نظیر الاستثناء داخلا فی الایجاب مع ذلک حکم الفساد البیع بوجہین احدہما جعل غیر المبیع شرطا لقبول البیع فی الآخر فہو جزء ہذا الشبہ بالمنع لا یلزم صحۃ البیع تامل قولہ ان فی کل من الصورتین عملا بالشبہین الخ فان قیل وجہ العمل بہما فی الصورۃ الاولی ظاہر بخلاف الصورۃ الباقیۃ ففی الفساد فیہما ترجیح علی محمد والشبہ بالاستثناء قلنا للحکم بالفساد فیہما بالنظر الی الشبہین فان الشبہ بالاستثناء وان اقتضی الفساد ولکن الشبہ بالمنع یقتضی الصحۃ فتعارضا فوقع الشک فی الجواز عدم ملک المشتری للمبیع قولہ واما ثانیا فلان الاصل الخ وممکن ان یجاب عنہ بان الاصل فی ہذا النوع من البیع اعنی البیع بشرط الخیار الفساد اذا الخیار خلاف مقتضی القیاس کما فی اشتراط الخیار فی الزیادۃ علی ثلثۃ ایام عند الامام رضی اللہ عنہ خلافا لہما فالاصل المتقدم الحالیۃ عن شرط الخیار الجواز قولہ کما فی بیع القن مع المدبر کان وجہ طریان الجہالۃ ان الایجاب تناول المدبر بالتعرف فاخراجہ

عن العين والملك يفضي الى الجهالة البطالة قوله من كل وجه متعلق بقوله انعدام بالفتح قوله فيثبت الايجاب في حق الآخر فيه انه ينافي ما سبق من ان شرط الخيار بقيه المنع فيكون من جعل الخيار رضا خلافا في الايجاب حتى يكون مبيعا ويمكن ان يقال المراد فيثبت الايجاب حكما واود عا نظرا الى انعدام الحكم ولهذا اجعل الايجاب في محل الخيار بمنزلة العدم لا معدوما اصلا تامل قوله بخلاف المدبر مع الفرق حاصل الفرق ان المقصود من انعقاد الايجاب بحسب الشرع اثبات حكمه وثمرته شرعا اي الملك فاذا انعدم الملك انعدم الايجاب اذ لا فائدة في اعتباره لكن لما كان انعدام الملك بموجب قوي اعني النص القائم انعدام الايجاب من كل وجه كما في شرط الخيار بخلاف ما اذا انعدم لغيره اعتبر الايجاب في الجملة كما في المدبر فان انعدام الحكم اي الملك فيه لضرورة صيانة حقه فيقتصر على محل الضرورة والكلام بعد محل تامل فان المعتبر قوة المانع عن الحكم والملك لا جعل المكونة تصالا وغيره كما في الخمر وانظاهر ان التدبير اقوى في منع الحكم عن شرط الخيار فان الاول غير قابل للفسخ من المتعاقدين بخلاف الاخير قوله لا يدخل تحت الحكم فلا يدخل فالايجاب ايضا لما مر في الجواب السابق مر ان انعدام الحكم يوجب انعدام الايجاب قوله يدخل في العقد والحكم جميعا الراوي بالحكم ههنا مجرد الملك من غير ثبوت ولزوم ولهذا صح اخراج المدبر عن الايجاب اذ الملحق بجواز البيع قضاء القاضي قال المصنف وجي اما عام كما في اكثر النسخ فالظاهر ان يقال وهو المخ على ما في بعض النسخ كما لا يخفى قال المصنف وهذا الان تناول المجموع كالربط والقوم وهو في معنى الجمع فيه انه ذكر المحققون ان الجمع اذا عرف باللام الاستغراقي بطل معنى الجمعية وصار استغراقه كاستغراق المفرد بمعنى كل فرد من افراد المفرد فانظاهر ان استغراق اسم الجمع ايضا على هذا الوجه او لا يدخل في هذا الامور الجموم الصيغة كما في الجمع ولو سلم فالمتبادر من العبارة ان عموم الجمع واستغراقه بمعنى شمول الجمع من حيث المجموع بناء على زعم انه المتبادر الغالب وليس كذلك نعم قد يحمل على الندرة بهذا المعنى كما يقال للرجال عندي دراهم اي للمجموع من حيث المجموع وبهذا التقرير يظهر ان الجمع المحققي اي المعلوم بالصيغة ايضا قد يتناول المجموع للافراد وقد يتناول كل فرد قوله على ما ذكره المصنف حيث قرر قوله في المتن منها الجمع اي من الفاظ العام قوله والاولى الفاظ العموم وجه الاولوية ان المفهوم من عد الاطلاق من اضافة اللفظ الى شئ دلالته عليه وافادته اياه لا كونه من جزئياته وافراده وما ذكره المصنف بمنزلة قولك الفاظ الاسم والفعل بمعنى افراده وجزئياته وهذا ذكره قدس سره في الحاشية لما يقال العام قد يطلق على المعنى الشمولي والظاهر ان المقول هذا غير مذكور في المتن تامل قوله فانه لم يتناول كل واحد الخ اقول دخول زيد في الحكم لو لم يثبت الا استقلالا انما هو على وجه الجزئية لا الاستقلال قالا استثناء نقض الجزئية وانظاهر ان هذا القدر من دخول المستثنى في حكم المستثنى منه كاف فصح ايضا ان يقال يطلق وفق هذا الجمع القوم الازيدا الا يرى ان المحققين من النحاة والاصوليين ذكروا ان معنى قولنا جاء في القوم الا زيدا انه جاء في القوم المخرج منهم زيد واما قولنا العشرة نزعوج الا واحدا فليس بصحيح لنصوصية المثال تامل قوله والثالث ان تعليق الحكم ولقائل ان يقول الحكم في قولنا كل فرد واحد شخصي من الانسان كذا مشروط بالانفراد فليس من القسمين الاولين وذلك ظاهر وكذا من الثالث اذ الظاهر من التناول على سبيل البدل ان لا يقتضي الحكم في زمان واحد على فردين وهذا الحكم في زمان الصدق بالنظر الى الافراد الكثيرة يشترط الانفراد ويمكن ان يقال المراد من التناول على البدل ان لا يراد فردان محققان معا وان صدق الحكم بالنسبة الى كل فرد على الانفراد تامل قال المصنف فاذا اطلقت على عدد معين الخ لا يخفى ان الاصوب تركه وابداله فانه اذا اطلقت على عدد معين لا يتبادر في العموم فانه يدل على افراده كما قوله غاية الامر بانه وقع على هذا العدد قال المصنف فالجمع حافي معناه الخ انت خبير بان المناسب ان يذكر هذا البحث فيما سياتي اعني مباحث الجمع المعرف باللام قوله ان الموضوع للعموم هو مجموع الخ اقول المشهور عند اهل العربية ان اللام موضوعة للاشارة والتعيين لا غير وليست صيغة الجمع فقط للعموم اصلا عند المحققين الا ان الاصوليين ذكروا ان الجمع المعرف باللام موضوع للاستغراق فلعلهم اعتبروا وضعا آخر للمجموع او للجزء الاسم المقترن باللام تامل قوله بل بصيغة تشترك الظاهر الاشتراك لان اللفظ الموضوع متحد بالذات قوله انه نوعي فكيف الخ فكان المناسب ان يقال انه نوعي مقترن بقرينة اللام فكيف الخ لانه سبق ان اللفظ قد يكون باعتبار الوضع النوعي مجازا كما في المجازات المقترنة بالقرائن الصادقة والمعينة وقد يكون حقيقة بان يكون نفس قرينة المعين الوضع كما في فهم المعنى ثم الظاهر ان المعرف

باللام من القسم الاول تامل **قولہ** علی کل جمع او کل فرد والمناسب ان یزاد او علی الجمیع لانہ المختار عند المصنف علی ما سبق ثم انہ سیاتی ان الحکم فی الجمع المعرف باللام علی کل فرد کما فی المفرد المعرف وقد ذکر قدس سرہ فی کثیر من مصنفاتہ انہ الشائع عند الاصولیین والمفسرین وارباب العربیۃ لکنہ ذہب صاحب المفتاح الی انہ بمعنی کل جماعۃ **قولہ** وانہ للافراد الحقیقۃ الخ اظہر انہ لمطلق الافراد لانہ تکلیف الکلام بما عتبار الاحکام فتامل یحمل التقضیۃ خارجیۃ سوار ہ بحقیقۃ ولا قائل للتجوز ولا ضرورۃ الیہ **قولہ** وان مدلول الاستغراق الحقیقی الخ اظہر القسم الاول لانہ المتبادر عند الاطلاق بخلاف الثانی فانہ محتاج الی القرینۃ قال المصنف اقل الجمع ثلثۃ وعند البعض الخ اعلم ان بانیۃ الجمع ہل یصح اطلاقہا علی الاثنین فیہ مذاہب احدہا لا یصح وفاقا بہا یصح حقیقۃ وثالثہا یصح مجازا ورابعہا یصح ویصح الواحد ایضا والحق ان کلام المصنف مبنی علی المذہب الثانی کما ہو المفہوم من الکشف الکبیر ایضا فان المتبادر من عبارۃ المصنف الاخوۃ فی الآیۃ مستعملۃ فی الاثنین فقط وہذا یجیب جدا ولذا اولہ الشارح قدس سرہ بان المراد انہا مستعملۃ فیما فوق الواحد حتی یکون الاثنان اقل افرادہ لکن الجواب بان اہل اللغۃ مطبقون علی اختلاف الصیغ لا یرد کلام المصنف فان الاختلاف تحقق فیما اذا کان للاثنین صیغۃ خاصۃ ولہا دلالۃ علی الجمع صیغۃ اخری الا ان الظاہر ان یکون لکل منہما صیغۃ خاصۃ والامکان الجمع متنا ولا للواحد ایضا تامل **قولہ** ازواجہا جعل اللہ لہا الانس لذاۃ اولامرتہ اذا الخطاب فی الآیۃ للنساء وکانہ قدس سرہ قصد الاقتباس **قولہ** باجماع اہل العربیۃ ذکر فی الکشاف ان الاخوۃ یفید معنی الجمعیۃ المطلقۃ وان کانت باثنین ثم قال المصنف قدس سرہ وہذا مما ذکرہ المصنف فی مواضع من ہذا الکتاب لکنہ بخلاف ما صرح بہ فی مواضع من کتبہ ان مدلول الجمع ما فوق الاثنین فوجہ التوفیق حمل ذلک علی الحقیقۃ وہذا علی التجوز وقال السید الشریف فی خطبۃ الکشاف ان اقل الجمع عند المعظم اثنان فتامل **قولہ** ولانہ یصح جاءنی زید عطف علی قولہ لان اسماء الاعداد الخ وفیہ ان الجمع یعرف کالجمع فتعاطف المفردات ینزل الجمع منزلۃ الجمع وفی صورتہ وتعاطف المفردین بمنزلۃ التثنیۃ وفی صورتہا فیجوز ان یکون صحۃ قولنا جاءنی زید وعمرو والعالمان وعدم صحۃ العالمون لرعایۃ الصورۃ قال المصنف ولا نزاع فی الارث والوصیۃ الظاہر من سوق کلامہ ان الجمع فی الارث والوصیۃ حقیقۃ فی الاثنین اتفاقا کما انتقوا فی مثل فعلناہ ہذا ایضا جدا لانہ یلزم ان یکون الجمع فی غیر الارث والوصیۃ حقیقۃ فیما فوق الاثنین وفی بابہما حقیقۃ فیما فوق الواحد ولذا اولہ الشارح قدس سرہ باحاب باحاب **قولہ** اما عن الاول فلانہ لا نزاع الخ الظاہر من اول الکلام ان الجواب باختیار ان الصیغۃ فی الارث والوصیۃ مستعملۃ علی طریق التجوز فی الاثنین وما فوقہما فیسلمان عبارۃ المصآ یتہ عنہ کما لا یخفی والمتبادر من آخر الکلام ان الجواب باختیار ان الاثنین محالم یدخل فی مدلول الکلام الا انہ ثبت بالدلیل انتہای حکم الجمع **قولہ** حکم الاخوات فی استحقاق الثلثین الخ فان قیل المفہوم من آیۃ ان للاخوات الثلثین فان قولہ تعالی فان کن نساء فوق اثنتین الخ لدفع الوہم کما سیاتی ولم نظیر آیۃ اخری لبیان ہذا الحکم قلنا نعم لکن الاجماع وقع علی ان فرض الارث مطلقا لم یرد علی الثلثین فاذا کان للاثنتین الثلثان کان ہذا التنصیف للاخوات ایضا فانہ لا یتصور ان ینقیض نصیبہما عن نصیبہما والا لزم ان یقال ممنوع قولہ نعم فان کانتا اثنتین الخ قولہ تعالی فان کن نساء فوق اثنتین الخ لبیان ان نصیب الاختین والاخوات والبنتین والبنات الثلثان لکن بالنظر الی البعض بطریق الاشارۃ والی البعض بالتصریح فلیفہم **قولہ** وانما یعلم ذلک بطریق الاشارۃ الخ لا یقال فیہ دورلان معرفۃ خط الابن بمقایسۃ خط البنتین فکیف یعلم نصیبہما من نصیب الابن لانا نقول یستفاد معرفۃ کون خط البنتین اثنتین علی التعیین من معرفۃ کون خط الذکر مثل خط الانثیین علی الاطلاق وبیان ذلک انہ لما کان للابن مع الانثیین مثل خطہما کان لہ مع الواحدۃ مثلا ضعف خطہا ضرورۃ ان خط الانثیین ضعف خط الواحدۃ لعدم التفاوت واذا کان لہا سہم فلہ سہمان وہو معنی الثلثین **قولہ** فان قلت بہب انہ یعلم ان خط البنتین الثلثان مع الابن لکن من این یعلم الخ لم یذکر فی اصل النسخ وفیہ اشکال لانہ لما مع الابن الثلثان بل الربعان فی بعض النسخ بہب انہ یعلم انہ خط البنتین مثل خط لکن من این یعلم ان خطہما ذلک بدون الابن فیہ ان الظاہر ان ذلک اشارۃ الی الخط المذکور فی السوال لا المذکور قبلہ عنی الثلثین ولا شک ان خط البنتین بدون الابن لیس مثل خط معہما ویمکن ان یقال ذکر قدس سرہ فی شرح الکشاف المراد بکون خط الابن مثل خط البنتین ان یکون کل من الخطین **قولہ** سہمین من التصحیح سواء کانا

بالنسبة الى جميع البصيح او المال نصفا كما في الابن والبنتين واحدهم او اقل كما اذا كان معهم وارث آخر فعلم انه اراد بالجمع ان حظ البنتين عند الانفراد اعني الثلثين مثل حظهما مع الابن فان كلا منهما سهمان تامل **قوله** لا يكون من شخص الا واحدا انما قيده بذلك ليقع في جنز الانفاق فان الكوفيين اكثروا التعبير عن المثنى بلفظ الجمع الضافا الى الاثنين ان يكون ذلك المضاف واحدا للاثنين لكن البصريين جوزوا ذلك سواء كان المضاف متحدا او متعددا واستدلوا بقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما **قوله** وقد يجاب بان المراد بالجمع الخ فعلى هذا اسناد صغت اي مالت الى قولهما من قبيل جدجده من قبيل الاسناد المجازي الى المصدر **قوله** والاتي نحو صغت قلوبكما الاتفاق في ذلك بالطريق الحقيقة بخلاف ما ذكره الايري انه ذكر ذلك انما اختير الجمع في ذلك لمناسبة التثنية في انه ضم مفرد الى شيء آخر ولذلك قال بعض الاصوليين ان المثنى جمع **قوله** بهذا الاضافة الخ اي على تقدير صحة كلام ابن الحاجب لا احتياج الى عدم ارادة المصاحبة فلا يرد ان فخر الاسلام ذهب على ان فعلنا مختص بالجمع حقيقة فيكون فعلتا مجازا في الثنية لغة فكان كلام المصنف ان التجوز على ان فعلنا ليس في محل النزاع فيكون كلامه موافقا لمذهب ابن الحاجب **قوله** على الاشتراك اللفظي والضمير يعود على تقدير الاشتراك المعنوي ان لا يستعمل اللفظ في ما وضع له اللفظ اصلا اعني المفهوم العام والصواب ان يعتبر الموضوع له كلا من الجزئيات باعتبار ملاحظة امر العام من غير الاشتراك اصلا كما تقدم في الرسالة العضدية **قوله** والبعد من ذلك وجه الا بعدية انه اثبات اللغة بالترجيح وانه خلاف ما صرح به ائمة اللغة فان فعلنا اخبار عن فعل المتكلم وغيره ومقتضاه انه صدر عن المتكلم وغيره ولا دلالة فيه على ان غير المتكلم متكلم بهذا الكلام اصلا قال المصنف الواحد شيطان والاثنان شيطانان والطائفة ركب المفهوم من الكشف الكبير ان في الحديث تنبيها بالطريق الاولى بالاثنين اذ ذلك حالة نتيجة فالمسافر الواحد والمسافران كالشياطين في التمرد عن العمل بمقتضى النهي فظن ان الشيطان يمكن جعل نونه زائدة فيكون فعلانا من نشط اذا ذهب فسمي به فرسا قال الايري وان من سافر بدون الجماعة فهالك هذا لا يدل على ان آخر الحديث يلائم اوله المنبئ عن الاول قال المصنف كالرجل عالم في معناه لو مثل به واشار الى تخصيص من وما لكان اعم وحسن **قوله** لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الخ وتفسيره بما فوق النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاق عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام كما ذكره في شرح الشرح او لانه ارجح الحقيقة المهجورة والاقرب قال البعض بانه لا يجوز مجازا ايضا كما سبق **قوله** فلا تخصيص اي بالمعنى المتعارف المقصود منها والا فقد يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما نحو **قوله** عند لا عن عاد فان قيل ذلك على الاطلاق مع فانه يجوز ان يشار الى كون الواحد في العظم والخطر بمنزلة الكل كما قيل رب واحد يدل الفا قلنا الكلام على تجويز التخصيص في غير الجمع الى الواحد نظرا الى ان اللفظ لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما وضع المفرد **قوله** في الصحة لغة فيه اي سيأتي ان لفظ الكل والجمع لا يقبلان التخصيص بمعنى انهما لا يفيدان خاصين صحة لغة في امثال تلك المباحث انما تعرف بالاستعمال اللهم الا ان يراد انهما لا يفيدان كذلك بحسب العرف **قوله** تنبيه على ان قصر العام فان قيل لقيت الرجال في معنى لقيت كل رجل على ما ذكره المتقون وقد جوز التخصيص بالمستقل في كل جمع فيجوز في الرجال الفي فلا حاجة الى التقييد بالمستقل قلنا مامر بحسب الصحة اللغوية والكلام ههنا في الصحة بحسب العرف وتلك في التخصيص بغير المستقل فتفطن ان الرجال على ذه بالمصنف مجموع الافراد كما سبق **قوله** يعني انه اسم الخ لا يخفى انه ان كان اسم الجنس موضوعا للماهية فالطائفة على هذا التفسير من اقسام اسم الجنس المفرد لا في حكمه نعم ان جعل موضوعا لفرد ما فيهما فرق في الجملة **قوله** المعرف باللام قد يكون الظاهر ان ما ذكره بعيد بناء على ان اللام للتعريف الخ يعني عن ذلك كان بناء التقسيم الى الاقسام الاربعة كما هو الظاهر عند القوم وما ياتي تقسيم الى القسمين كما هو التحقيق عند المحققين **قوله** حصته غير معينة الا في فرد ما لا يخفى **قوله** اما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بشرط ان لا يعتبر الوجود الخارجي كما في مثل الانسان نوع وقد يكون لا بشرط شيء كما في مثل الحيوان جنس والرجل خير من المرأة **قوله** وقد يكون بحيث يقتضي الصدق الخ يمكن ان يراد بالجنس بشرط الوجود لكن اعم من المعهد الذهني والاستغراق كما في القسم الاول **قوله** او لا وهو الاستغراق احترازا عن تزوج الخ انت خبير بانه قد يكون قرينة الاستغراق صريحة مثل الاستثناء والتاكيد بكل فليس الاستغراق للاحتراز عن المرجوح والاولى اللفظي في القسم الاستدلالي محمول على المعهد الذهني وان لم يوجد قرينة لبعضيته او الحقيقة بالاولية الاستغراق **قوله** من فروع

الحقیقۃ لا یقال قد جعل تعریف الحقیقۃ مقابلا للعہد الذہنی والاستغراق فکیف کانا من فروعہ لانا نقول المقابلۃ باعتبار المراد والقرائن والا فالمستعمل فیہ فی العہد الذہنی والاستغراق الحقیقۃ بدون اعتبار القرینۃ کما تحقق فی شرح التلخیص **قولہ** اللام لتعریف العہد والحقیقۃ قول لما کان اللام للتعریف والاشارۃ الی ما دخل علیہ فیفہم من الجنس ان کان موضوعا للفرد کما ذہب الیہ کثیر من النحاۃ فاللام لتعریف العہد الذہنی حقیقۃ لا غیر وان کان موضوعا للماہیۃ من حیث ہی فاللام لتعریف الجنس ثم ان تقدم الذکر فی العہد الخارجی من انواع القرائن فلا فرق بینہ وبین العہد الذہنی فی الاحتیاج الی القرینۃ فیجعل اللام لتعریف احدہما حقیقۃ دون الآخر تحکم محض وقد جعل السید الشریف الاسم المعرف فی العہد الخارجی موضوعا بازاء الفرد بوصیات علی طریقۃ الوضع العام والموضوع لہ خاص ووضع اللام بازاء التعریف ووضع للاسم والموضوع بازاء الافراد المعینۃ وانت خبیر بان ذلک جائز فی العہد الذہنی ایضا ان الوضع فی مثلہ من قبیل الوضع النوعی بالواسطۃ فی المجاز المحتاج الی القرینۃ فلا یکون اللفظ حقیقۃ باعتبارہ فتصف الانصاف بخبر الاوصاف **قولہ** لانہ حقیقۃ التعیین الخ فیہ ان المعرف بلام الحقیقۃ قد یکون فرد الجنس فیجوز ان یجعل اللام فی الجنس للعہد الخارجی اذا ذکر سابقا بہذا الفرد المعرف بلام الحقیقۃ الا ان یقال الکلام بالنظر الی بعض افراد العہد الخارجی اعنی الفرد المحسوس الشخص الذی یشیر الیہ ان القول بالتفاوت فی التعیین المدلول بلام العہد محل تامل **قولہ** لان الحکم علی نفس الحقیقۃ الخ الظاہر ان ذلک الدلیل یقتضی تقدیم الاستغراق علی العہد الخارجی ایضا **قولہ** موقوف علی وجود فرد الخ بناء اجاز فی العہد الخارجی لانہ ایضا موقوف علی القرینۃ اعنی تقدم الذکر **قولہ** ہو المفہوم من الاطلاق بناء فی المطلقات سلمنا والا اذا کان المقام استدلالیا فالتبادر العہد الذہنی اعلم انہ ذکر فی الکشف الکبیر ان اللام لتعریف المعہود ای الذی عرف وعہد بالذکر ایضا فہی للاشارۃ والافلتعریف الحقیقۃ مع قطع النظر عن العوارض وہی نسبۃ المعہود الحضوری بالذہن ثم الحقیقۃ لما کانت صالحۃ للوحدۃ والکثرۃ کانت اللام للاستغراق وغیرہ بحسب اقتضاء المقام سواء کان اللفظ مفردا او جمعا مثال الاول ان الانسان لفی خسر والثانی اخاف ان یاکلہ الذئب فتامل **قولہ** اعنی الایجاب ہذا فی الایجاب بمعنی لفرض القطع غیر سلیم **قولہ** ومنقوض بتعریف الماہیۃ بقی ما ذکرہ المصنف ان یکون تعریف الماہیۃ ایضا متقدما علی الاستغراق وفیہ بحث لان المراد بتیقن البعض تیقنہ فی الحکم فانہ لو کان الحکم علی الکل کان علی البعض ولو کان علی البعض فالامر ظاہر والتیقن فی الماہیۃ باعتبار الوجود فقط الجواز ان یحکم علی فرد بخصوصہ حکما لا یصح اجراؤہ فی الماہیۃ من حیث ہی ویمکن ان یجاب عنہ بان المعہود الذہنی من المتعارف داخل فی تعریف الماہیۃ علی زعم المصنف کما سیاتی او بان تعریف الماہیۃ غیر مقید بالوجود فی ضمن الفرد والعہد مع الفرد الایری انہم جعلوا احضر جنس الحمد مشیرا بالاستغراقیۃ **قولہ** تعریف العہد الذہنی المتعارف **قولہ** ولہذا ترجح ان المعہود الخ اعلم انہ ذکر قدس سرہ فی شرح المفتاح ان المعرف بلام الجنس والحقیقۃ ایضا فی المعنی کالنکرۃ والتحقیق ان اسم الجنس البسری عند اللام انکان موضوعا للماہیۃ من حیث ہی فالمعرف بلام الحقیقۃ کالنکرۃ وان کان موضوعا للفرد فالمعہود الذہنی فی حکمہا بحسب المعنی **قولہ** فلیتامل اشعر ہی الخ ہذا علی المشہور عند الجمہور والا فالمعہد الذہنی عند المصنف کالنکرۃ عند المخاطب ایضا من الوجوہ من غیر تقدم الذکر وما لہ اشار قدس سرہ فی بحث الفرد والمعرف باللام **قولہ** الاول ان الاستثنی منہ فی مثل ہذہ الصورۃ الخ فیہ انہ لا یتبادر ہذہ الصیغۃ من العبارۃ ولا یلاحظ ایضا فی صحۃ الاستثناء بہ تامل لا یستقال سیقع امر اخر الیضا وہو انہ لا شبہۃ ان الجمع المعرف باللام عام بالصیغۃ والمفہوم الحقیقی انہ یجوز ان یکون الاستثناء فیہ ایضا باعتبار المفہوم اللازم لانا نقول کون الاستثناء فیہ لا باعتبار اللازم امر سلم **قولہ** وہو جمع مضاف الی المعرفۃ کان ذلک علی وجہ التمثیل فانہ یجوز ان یقدر مثل کل عضو منہ لصحۃ الاستثناء **قولہ** الثالث ان الراد الخ لا یخفی ان ہذا الجواب لا یلائم ما اختارہ ان الراد الخ قدس سرہ فی تعریف العام من ان المعتبر فیہ الاستغراق لما یصلح للصریح الکلی بنفسہ او الکل لاجزائہ کالرجال والمسلمین تامل **قولہ** لا یقال فلا تستثنی فی مثل ما جاءنی الرجال الخ قد رد بہ قولہ فانہ

نبوی العموم اعلم انہ لایصح نیۃ فوق الواحد ما دون الکل لانہ عدد محض لیس فیہ شائبۃ الفردیۃ المعتبرۃ فی الجمع المعرف باللام کذا ذکرہ فی شرح تلخیص الجامع لکن المحقق الرضی ذکر فی بحث الاضافۃ ان اطلاق اسم الجنس علی المثنی شائع نحو قولہ تعالیٰ وجمع النساء منصوراً ای عقلاً وانکان غیر ممکن عادۃ وعرفاً فلا تنافی بین المتن والشرح فما ذکرہ المصنف تعلیل لعدم کون اللام للاستغراق فی کلام علیحدۃ وما ذکرہ الشارح قدس سرہ تعلیل لانعقاد الیمین فی الجملۃ بعد البیان والنیۃ فلیتامل قولہ فصار کانہ نوی المجاز اعلم انہ لایصدق قضاء فی نیۃ المعنی المجازی اذا کان فیہ تخفیف کما قال انت طالق ونوی الطلاق من الوثاق قولہ او لیصیر المعنی ان کل صدقۃ ہذا دلیل علی انہ لایستقیم حمل اللام علی الاستغراق فی الجمعین ای الصدقات والفقراء وکذا لایستقیم لو کان الثانی مستغرقاً او لیصیر المعنی ان جنس الصدقۃ لکل فقیر وذا غیر ممکن وکذا لایستقیم لو استغرق الاول اذ لایمکن صرف کل صدقۃ لفقیر واحد بقی الاستغراق العرفی ممکن تامل قولہ لایقابل المعنی ان جمیع الصدقات المرفیہ ان المتعارف فی اقسام الآحاد وعلی الآحاد ان یکون لکل فرد فرد مالکان یکون لکل فرد اکثر من فرد ولاشک انہ یجوز شرعاً ان یصرف الی فقیر بالاکثر من صدقۃ والیہ ہذا الانقسام یقتضی ان لایصیر فقیر آخر وما وذلک غیر ممکن قولہ فالمطلوب حاصل وہو جواز الخ لاینجی ان کون الجمع المحلی باللام مستعملاً فی المعنی الجنسی لیس بحاصل حر وہذا ہو المطلوب لما ذکرہ من جواز صرف الزکوٰۃ الی فقیر واحد کذا نقل من محقق الشریف اجاب عنہ الاستاذ رح بان المطلوب بالذات والمقصود الاصلی حکم المسئلۃ ای جواز الصرف الی فقیر واحد رداً علی المخصم الشافعی رح حیث قال بانہ لابد من صرف الزکوٰۃ الی ثلثۃ فقراء الایری ولم یحمل المعرف قولہ انما الصدقات للفقراء دلیلاً علی حمل المعرف علی الجنس لما انہ جعل قولہ تعالیٰ لایحمل لک النساء دلیلاً وبالجملۃ مقصود الفقہاء من تمہید قواعد الاصول استنباط المسائل الفقہیۃ الخ قال المصنف ولو لم یحمل علی ہذا المعنی الخ فیہ انہ یجوز ان یحمل علی جنس الجمع کما انہ یجوز ان یحمل علی جنس المفرد فان اللام والاشارۃ والتعیین مطلقاً وجنس الجمع اقرب الی الصیغۃ قولہ وللقائل ان یقول لم لایجوز ان یحمل المرفی ارادہ الثلثۃ التی ہی ادنی مراتب العشرۃ لانہا فعلی ہذا ینبغی ان لایکون اللام فی الآیات وفی الاحادیث والمسائل الخ الذی ینبغی لانا نقول انما جعل علیہ بضرورۃ ان لایجوز الحمل علی الاستغراق والعہد الخارجی والجنس وہہنا الثلثۃ حسب الجنس کذا ذکر فی شرح تلخیص الجامع وانت خبیر بان ذلک مبنی علی ان لایکون الاسم المتعدد الجنس المفرد فی معنی النکرۃ لکنہ قدس سرہ اختار فی شرح المفتاح ان المعرف باللام الجنس فی المعنی کالنکرۃ وایضاً ذکرہ وانہ اذا قالت امراۃ غائبۃ لغیرہا علی ما فی مدی من الدراہم ولاشی فیہا لم تنتہ الثلثۃ مع انہ یکون الحمل علی جنس العدد اہم قولہ لاشک ان حمل الجمع اقول سلمنا ان حمل الجمع علی استغراق افراد الجمع او علی الافراد من حیث المجموع ای جمیعہا حقیقۃ لکن لانسلم حملہ علی الاستغراق افراد المفرد کما اختارہ الشارح حقیقۃ وقد حکموا بان قولہ تعالیٰ لاتدرکہ الابصار لیس للتخصیص لامکان الحقیقۃ ای الاستغراق بمعنی الادراک کل بصر بل قولہ لزمناہ تہ دراہم لان قولہا فی مدی عام تتبایا دل الدراہم وغیرہا من الدراہم بیان لرفع الجمع ہہنا معنی الاضافۃ والاشارۃ لاختصاصہ بما یحویہ او فی مثلا یحیط معنی الجمعیۃ والا یکون بان یکون الاقصی للجمع واوفی الجمع المتفق علیہ ثلثۃ اقول ہذا خلاف کلامہم فی ہذا المقام لانہم لایجعلون ہذا العہد غیر المعہود فی العہد الخارجی ولیس المعرف بلام حقیقۃ فی العہد الذہنی اللہم الا ان یقال ہذلک عند الاصولیین کما مر فی الاستغراق ایضاً قولہ یقع علی العشرۃ عندہ الخ احتجۃ ابی یوسف رح ومحمد رح ان السبعۃ معہودۃ فی عدد الایام واثنا عشر فی عدد الشہور فان حساب الشہور والایام یدور علیہما فما ذکر معہود بحسب القرینۃ وان لم یسبق ذکرہ واجابۃ ابی حنیفۃ ان العشرۃ معہودۃ فی الجمع المعرف باللام فانہا اقصی ما ذکر بلفظ الجمع فانہ یقال ثلثۃ ایام الی عشرۃ ثم یقال احد عشر یوماً فکان تعریفا لعقد المعہود لا یقال ہذا الایتم عند التجرد عن القرائن فقد قیل فی قولہ تعالیٰ وتلک الایام نداولہا انہا ایام الدنیا لانا نقول اہیۃ اسم الجمع للعشرۃ فما دونہا الی الثلثۃ حقیقۃ فی حالتی الابہام والتعیین ویقع علی ما وراء العشرۃ فی حالۃ الابہام دون التعیین فکان الصرف الی ما جمع فی الحالین اولی وتعیین العشرۃ لما فیہا من زیادۃ معنی الجمع ہذا ملخص تقریرہم فی ہذا المقام وانت خبیر بما فیہ من التکلف والخروج عن المعہد المعہود اللہم الا علی التساوی السابق قولہ لایقال کما ان الجمع المعرف الخ الظاہر انہ اعتراض علی منع ان الآیۃ للسلب الکلی بالاثبات انہا اعترض لہذا السلب السلب الجزئی ورفع الایجاب الکلی کما ادعاہ الشارح قدس سرہ لتقریر مذہب اہل السنۃ القائلین بجواز الرویۃ فی الجملۃ وح الجواب غیر موجہ لانہ بیان بطریق السلب

الکلی یا ان یجعل فیہا التخییر فالوجہ ان یقال لیس الاعتراض علی مجرد المنع لکون الآیۃ للسلب الکلی دون السلب الجزئی بل منع انہا للسلب الکلی دون السلب الجزئی علی تقدیران یحمل الجمع علی الاستغراق وحاصل الکلام ان الجمع للاستغراق لکنہ فی الاثبات لایجاب الحکم کلیا وفی النفی العموم السلب بان یکون العموم قید النفی لقید المنفی بشہادۃ الاضافۃ المشتملۃ علی نفی الجمع المعرفۃ المفیدۃ للسلب الکلی بالاتفاق فلایرد علی المعتزلۃ القائلین بنفی الرویۃ حمل الجسم المحتمل للحقیقۃ ای الاستغراق علی المجاز ای الجنس وحم الجواب بوجہ فانہ بیان لان استفادۃ عموم النفی فی تلک الامثلۃ لیست باعتبار حمل الجموع علی الاستغراق بل علی الجنس غایتہ مناسب قولہ تعالی ولاتدرکہ الابصار الحمل علی الاستغراق کما ہو الحقیقۃ لا علی الجنس ان الاصل غیر متعذر ولا دلیل علی الرجوع عنہ **قولہ** وقد یجاب عن الآیۃ ای عن استدلال المعتزلۃ بتلک الآیۃ علی تقدیر حملہا علی عموم السلب **قولہ** علی ان الحمل علی القدر المشترک من تقدیرہ ان القائل بالاستغراق اراد بہا دون الکل فی الاستدلال الثالث المعنی الکلی المشترک بین الکل وسائر مراتب الجمع وہو خلاف الظاہر لکنہ محتمل ویمکن ان یقال المراد بہا دون الکل سائر مراتب الجمع ومحض الرد فی الجواب ان الاستدلال لایرفع الحمل علی القدر المشترک فالاجمال فیہ بل مجرد الابہام ثم الفرق بین الاجمال والابہام ان الاول لایمکن ازالتہ الا بالبیان المجمل بخلاف الابہام فان مجردون خطا یزول بالقرائن الحالیۃ والمقالیۃ **قولہ** ماذکر من الجمع الخ ویکون ان یقال ارادۃ ماوضع موضوع بالوضع العام لکل مرتبۃ علی حدۃ وبالجموع ایضا الا ان الوضع العام فی غیر شائع عند القوم **قولہ** ما فی المثال الاول الخ ان المتبادر الثانی **قولہ** تشمل علی التعلیق بالمشتق وذلک دلیل العموم کما سیاتی للعلم لان یقال التعلیق امر معنوی والمراد بالدلیل اللفظی **قولہ** بان یستحب علیہا حکم النفی الخ لقد احسن قدس سرہ فی ہذا التفسیر لان القید الواقع فی الکلام قد یکون قید النفی وقد یکون قید المنفی وقد یکون القید مذکورا فقط وہو الاکثر او نفی المقید فقط او نفی القید والمقید جمیعا وفی ذلک زیادۃ بسط یاری ناما فی حد ایضا علی المطول **قولہ** ضرورۃ الی انتفاء فرد ما الخ واقول ہذا ہو المشہور بین الجمہور لکن وجہہ خفی فان الموجبۃ والسالبۃ الجزئیتین متعاقدتان کما یقال لبعض الانسان ان کاتب لبعض الانسان لیس بکاتب مع ان ذلک البیان لیس بظاہر علی رائی من جعل لام **قولہ** الحمل موضوعا بازاء الماہیۃ دون الفرد المنتشر بل لقولی نفی الجنس ایضا لیس بنفی فی الاستغراق لانہ اذا انتفی فرد ما انتفی الجنس فی ضمن نعم المتبادر فی العرف من نفی النکرۃ الاستغراق ویمکن ان یقال حروف نبی الکلام علی نفی الجنس علی الاطلاق او فرد ما مطلقا بالتقیید فی ضمن معین وانما عدم التناقض بین الموجبۃ والسالبۃ فلما احتمال ان یعتبر النفی لا علی الاطلاق ثم الفرق بین لارجل بدون التنوین ولارجل بالتنوین یتضمن من الزائدۃ والاستغراق تامل **قولہ** فلو لم یکن صدر الکلام الخ فیہ بحث لان ہذا التقریر لایلائم لما تقرر عند الحنفیۃ رحمہم اللہ من الاستثناء من النفی لیس اثباتا للحکم فی المستثنی کما ذہب الیہ الشافعیۃ رحمہم اللہ بل حکم المستثنی سکوت عنہ فی الکلام لکن ہذا البحث مع اجوبتہ مذکور فی بحث الاستثناء من ہذا الکتاب **قولہ** لزم استثناء الشیء من نفسہ اعلم انہ جاز الاستثناء فیما اذا کان المستثنی اخص مفہوما من المستثنی منہ او الخان متساویین فی الوجود لص علیہ المصرح فی بحث الاستثناء ولاشک انہ یعتبر فی لفظ اللہ وجوب الوجود فلیتامل **قولہ** یدل من اسم لا الکونہ مبتدا فی الاصل وعبارۃ الجمہور ان مرفوع المحل ہو الاسم مع الحرف البدل فی مثل ہذا وانکا ہو المختار لکن صار فی ہذہ الکلمۃ مبرزۃ الواجب حتی لایکاد یستعمل الا الا ایاہ واشیر بقولہ ان البدل او فی تبادرہ المقصود اعنی التوحید واثبات الالوہیۃ لہ ونفیہا عما سواہ لایقال النسبۃ الی المبدل منہ بالنفی والبدل لیس کذلک فیہ فصلان یکون مقصودا بالنفی قولہ ہو مقصود بہا الانتفاء مرفوض وہو لمعنی الاثبات کما فی ما جاءنی احد الا زید فلیتدبر کذا ذکرہ فی شرح تلخیص الجامع کذا قدس سرہ امر بالتدبیر لان القول بابدال من المحل لایحتاج الی النفی اذ النسبۃ المحلیۃ ہی الابتداء لکن کلمۃ الا محتاجۃ الی اعتبار النفی واعلم انہ ذکر صاحب الکشف فی بعض رسائلہ انہ قد یزاد بعض الحروف لافادۃ الزوائد علی اصل المعنی کزیادۃ من الاستغراقیۃ للتاکید فیمکن ان یکون اصل الکلام ہہنا اللہ الا فزید کلمۃ لا والا لافادۃ اثبات الالہیۃ تعالی ونفیہا عما سواہ لکنہ قدم الخبر فاذا الا الا فی موضع الخبر والا اللہ فی موضع المبتدا ولان الاصل فی موضع المبتدا التعریف فی الخبر التنکیر فہذا القول کلام تام بنفسہ غیر محتاج الی تقدیر الخبر وفی ہذہ المسئلۃ زیادۃ بحث ذکرناہا فی تلک الرسالۃ **قولہ** لان ہذا ارد فظہار المشرکین الخ وذلک لان معظم الکفار قد اشرکوا

تسبیحی لنفی واثباتہ تعالی اشارۃ لکنہ یبقی ان ہذہ کلمۃ التوحید علی الاطلاق فلو کان احد مع الاشراک مجوزا لما کان اخر الایفید ان لایحکم باسلامہ بمجرد ہذہ الکلمۃ تامل قولہ ولان القرینۃ یمکن ان یمنع قولہ ولان التوحید فیہ ان المقصود حاصل بابلغ وجہ فانہ اذا نفی امکان الغیر یتنفی وجودہ بالطریق الاولی وہ اشیر الی وجودہ تعالی بانہ ذکر بلفظ العلم الدال علی الموجود المعین والجواب ان المقصد انہ لم یکن ح العبارۃ مفیدۃ لوجودہ تعالی فان الاستثناء ح لاثبات امکانہ تعالی فقط قولہ ولایجوز ان یکون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنی علی نفی الوجود عن الہۃ سوی اللہ لا علی نفی معایرۃ اللہ عن کل الہ ہکذا فی کثیر من النسخ لکنہ ضرب قدس سرہ الخط علی ذلک ولقد احسن فی ذلک ہذا الضرب لانہ منقوض بما ورد فی الحدیث المانعین قولہ ولانہ غیر مسلم من ان الاستثناء المفرغ لایکون فیما ذکر المستثنی منہ قال المصنف رح ہکذا النکرۃ الموصوفۃ الخ لایخفی ان النکرۃ من اقسام الخاص علی ماسبق من تحقیق تعریفہ الا ان یقال لوضعہا للعموم ایضہ عند اقتران الوصف بالاظہر ان عمومہا لیس بالوضع ولا بالاستعمال فیہ بل بحکم دلالۃ الالتزام الا تری انہ لیس عموم النکرۃ الموصوفۃ علی الاطراد وان کانت الصفۃ عامۃ لکن ظاہر الکلام یشعر بان الاقسام للعام المخصص قولہ بخلاف ما اذا حلف الخ فان قیل ہذا الوصف ایضا عام علی سبیل البدل وقد سبق ان العام متناول لما اشتمل ہذا الطریق ایضہ فہذہ النکرۃ الموصوفۃ عامۃ قلنا من قال بعموم النکرۃ لا صوفۃ قال بعمومہا علی وجہ الشمول دون البدل فالکلام فی عمومہا علی ہذا الوجہ فلا یختص بحد سرہ الصفۃ بالصفۃ الغیر المختصۃ بفرد واحد قولہ للقطع بان ہذا الحکم الخ فان قیل القطع باعتبار التعلیق بالمشتق وہو الی الدلیل الذی علی عموم النکرۃ الموصوفۃ قلنا القطع باعتبار ان الایمان ماموربہ یفضی الی النجاۃ الابدیۃ سواء وقع التعلیق او لا سواء کان التعلیق مستمرا بالفعلیۃ او لا فلا یلاحظ امر التعلیق کما لایلاحظ فی التعلیق کون الوصف خبرا ماموربہ قولہ وقد یقال فی بیان الخ انت خبیر بانہ ینبغی ان لایکون المستثنی عاما لعدم ورودہ فی موضع النفی بل فی موضع الاثبات لانتقاض النفی الابدی ان النکرۃ فی موضع الشرط المنفی للایجاب الجزئی لکونہ علی النقیض لنفی الشرط علی ماسبق قولہ ولایخفی ان ہذا البیان مجرد ان الاستثناء یوخذ حکمہ من صدر الکلام وان النکرۃ عامۃ او توجیہا فی سیاق النفی فلا یرد علیہ قدس سرہ ان الفرق ظاہرا النکرۃ دالۃ علی الوحدۃ فیقدر صدر الکلام فی قولنا الا جالس ہکذا الا اجالس رجلا واحدا ولا رجلین ولا رجالا فیکون الکلام مفید اللعموم قولہ وتحقیق ذلک ان الخ وفیہ ان الوصف ایضا یدل علی الجنس والوحدۃ کما ان النکرۃ الغیر الموصوفۃ تدل علیہما فان العالم مدلول علی اعتبار العلم مع الذات فاذا نکرا عتبر الوحدۃ علی ما ہو الظاہر وکذا النکرۃ الغیر الموصوفۃ یفید اعتبار الجنس مع الوحدۃ فان المستفاد من رجل واحد مما یتصف بالرجولیۃ فائدۃ الوصف الاشارۃ الی اجتماع الجنسین فرجل قیدا ول الواحد الجاہل بخلاف قولنا رجل عالم فیحتاج العموم الی قرینۃ اخری حالیۃ او مقالیۃ تامل قولہ وان لم یکن عاما فانہ یقال للعشرۃ انہا عام باعتبار احادہا فاذا قصر بالاستثناء علی خمسۃ یقال انہا مخصصۃ وکذلک اذا قیل جاءنی مسلمون فاکرمت المسلمین الا زیدا فالمسلمون علی تقدیر العہد الخارجی عاما والاستثناء تخصیصا قولہ لانہا موصوفۃ للفرد ہذا لایدل علی جعل النکرۃ فی الاشارۃ الحقیقۃ الان یجعل کونہا للمطلق مجازا الحقیقۃ قولہ ولایخفی ان النکرۃ الخ یمکن الدفع بان النکرۃ المصدرۃ بکل ما سیاتی تکمیلہا فی المتن فذلک بمنزلۃ الاستثناء والنکرۃ فی غیر المواضع الثلثۃ خاصۃ فی الکثرۃ عموما فلیل بل ذکر بعضہم ان النکرۃ فی مسئلۃ ثمرۃ خیر من جزاءۃ للعموم مجازا الحقیقۃ قولہ وتفاصیل ان یقول المسلم الخ وما یؤید ذلک ان صاحب الکشف قال الفرق بین المطلق والنکرۃ اصطلاح الاصول قولہ فکان المراد ان ذلک لیس بلازم الخ یقی ان یکون ادعاء ذلک فی النکرۃ مالوا فقت فی الجزئیۃ ومنعوا فیہا عبر مسموع بلا دلیل قولہ فان جعل مستفادا فالنکرۃ الخ اجیب عنہ بان العبارۃ فی مثل الاقرار للعموم علی سبیل البدل وذلک لان معناہ بالفارسیۃ ہر کسی کہ در آید ولی الخلاف النکرۃ فان معناہ فرد اقول الظاہر لاغرض فی تغییر من الالفاظ العام المعلوم صریحا کما فی النکرۃ المنفیۃ والنکرۃ الموصوفۃ مما یمکن ان یقال فی من معنی الذی بلا تعرض لمعلوم معین کما ہو الطریق لتعریف ہذا اللام لاالاشارۃ فیہ بحیث لایجوز ان یکون الطریق الموصول بالعہد الیہ قال صاحب الکشاف فی سورۃ الم نشرح ان المعرف بلام للعہد غیر مرادہ بتکریر العلم قولہ کالذی فان ای کالذی کان

ای کانوا علیہ ویجوز ان یکون الذی عبارۃ عن القوم والافراد باعتبار لفظ القوم وعلی الجملۃ محصل المعنی عفونا من جرم نبی فہل واعرضنا عنہم لعل الایام اوتہم وردت احوالہم فی المحبۃ والوداد کما حوالہم فیما مضی قولہ واما ثانیا فلان الخ لایقال لما ذکرہ الشارح قدس سرہ بقولہ واعلم ان المراد بمنع ہذا الاعتراض الثالث عن صاحب الکشف کما یدفع عن المصرح لانا نقول استدلال صاحب الکشف ظاہر فی ادعائہ الکلیۃ والدوام للاکثریۃ قولہ ولما کانا عبارۃ المتن یحتمل عکس ذلک الخ بل یحتمل کلام الکشف من ان المعادۃ فی الصورتین حکمہا حکم النکرۃ المعادۃ معرفۃ اعنی الصورۃ الاخیرۃ للنکرۃ قال المصنف والاصح ان ہذا تاکید قد اشار صاحب الکشف الی دفعہ ذلک بان الاستیناف وعدم التاکید ابلغ واولی وایضا قد اشار الی ان الآیۃ مذکورۃ مرۃ واحدۃ بالتکرار فی مصنف ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ فکانہ فہم تکرار الیسر من حمل التنکیر علی التفخیم النوعی فیکون متحققا فی الدنیا والآخرۃ واعلم ان صریح کلام الکشف وظاہر تقریر المصنف بناء علی المناقشۃ فی کلام ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ مع ثبوت الروایۃ ولا یخفی ان قول الصحابی الفقیہ حجۃ سیما مع تائید الرفع الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم قولہ او الجنس ای الذی یعرفہ کل احد لا یخفی انہ حمل الجنس علی الماہیۃ فلا دلالۃ فی الکلام علی الاتحاد اصلا یفہم من تقریر الکشاف تامل قال المصنف ونظیر المعرفۃ التی الخ ینبغی ان یعلم ان مثال عادۃ المعرفۃ نکرہ مذکورۃ فی الکشف وفی القرآن مثل رفع بعضکم فوق بعض فکانہ اراد ان حکمہا الفقہی غیر مذکور کما فی اعادۃ النکرۃ نکرۃ والمعرفۃ معرفۃ فی صورۃ الاقرار فیکون قولہ لا روایۃ بیانا لعدم الذکر فیرد علیہ ان اعادۃ النکرۃ معرفۃ ایضا کذلک علی ما فہم من التلویح مع ان ذلک المعنی غیر متبادر من العبارۃ قولہ یعنی لو اراد احکاما الخ لا یخفی ان المتبادر من تقریر المصنف والشرح ان تقیید الالف المقرب بالصک یوجب تعریفہ والشک ان ذلک ممکن مع التنکیر کما کان یقربا مائۃ مکتوب فی ہذا الصک تامل قولہ بالزیادۃ فی الشہود الخ ہذا علی الروایۃ الاخیرۃ عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ابن یشترط عدم المغایرۃ قولہ معرفۃ بحسب اللفظ کما یکون المعرف باللام للعہد الذہنی وانما ذکرا ای فی مقابلۃ النکرۃ الموصوفۃ باعتبار ان ایا قد یصیر معرفۃ بحسب اللفظ وان کانت نکرۃ معنی قطعا قولہ والاظہر ان عمومہا بحسب الوضع الخ یشکل بمثل قولنا ای عبیدی ضربتہ اللہم الا ان یقال تخلف عنہ الوضع بحسب العرف قولہ متقوما جمیعا اقول یمکن ان یقوی ان تلک المسئلۃ علی قیاس ما ذکر فیما اذا قال ایکم حملہ ہذہ الخشبۃ فہو حران المخاطب ان کان شیخا عاجزا فی دفع الخصم بحیث یصعب ضربہ لواحد واحد منہم یکون ذلک المقصود من قولہ ای عبیدی ضرب فہو حر اظہارا جلادۃ العبیۃ فاذا ضرب الجمیع معا المخاطب ینبغی ان لا یتحقق فوات المقصود قولہ واللہ اقربکما الخ الفعل الاول من القرب والثانی من القربان ویحتمل ان یکون کلاہما بمعنی واحد لکن المقصود انہ لا اقرب احدیکما الا یوما اقربکما جمیعا قولہ واجاب صاحب الکشف بان الخ عبارۃ بکلا العربی مع صنف متصل بالیوم حقیقۃ لان الفعل المحدث یتعلق بالزمان فیجوز ان یصیر الیوم عاما بہ واما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام بہ فیستحیل اتصالہ بالمضروب بے الحقیقۃ لان الوصف الواحد یستحیل ان یقوم شخصین والمتصل بالمفروب اثر الضرب لا الضرب نفسہ کانہ مزعم ان اتصال الافعال بالاشیاء بمعنی القیام بہا واما ان تعمیم الاوصاف فیہا انما یکون علی تقدیر اتصالہا بہا بمعنی القیام بہا بخلاف غیر الاشخاص کالزمان فان الفعل متصل بہ بمعنی انہ متعلق بہ تعلقا دون القیام وذلک کاف فی التعمیم ایضا وانت خبیر بما فی ہذین الزعمین من الاختلال قولہ یثبت ضرورۃ ای ضرورۃ تعدی الفعل علی ما فی الکشف قولہ فانہ صرح بہ وقصد وصفہ الخ جعل صاحب الکشف ہذا الکلام دلیلا والثلاثۃ بین لوقوع الزمان ودلیلا علی حدۃ ولا یخفی ان مجرد الدلیل الاول منقوض عن المفعول قولہ اما اولا فلان الضرب صنعۃ الخ اقول توضیح المطلق الرضی ذلک کما ذکرہ قدس سرہ فی شرح المقاصد انہ زعم بعض القدماء من المتکلمین جواز قیام العرض الواحد بما فوق الواحد نعم منہم ان القرب قائم بالمتقاربین والجوار بالمتجاورین والاخوۃ بالاخوین الی غیر ذلک من الاضافیات المتحدۃ فی الجانبین لکن المحققین ذہبوا الی انا لا نسلم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفین بل القائم بکل منہما فرد آخر غایۃ الامر تماثلہما واتحادہما بالنوع فالصواب ان یقال فی جواب الکشف ان الفعل المتعدی مثل الضرب مشتمل علی صفتین احدیہما قائم بالفاعل والاخری بالمفعول کل واحدۃ منہما متعلقۃ بالاخری ولا اخفاء فی جواز ذلک علی ما فی شرح المقاصد بل نقول فی جوابہ ان تعلق الوصف بالموصوف کاف فی التعمیم وان لم یقم بہ کما قال فی المفعول بہ قولہ واما ثانیا فلان الفعل الخ دفع لاول کلامہ من ان الفعل متصل بالزمان فیصیر عاما بہ والآخر کلامہ من التلازم بین الفعل والزمان قولہ فی الوجود فقط لکن مطلق الزمان جزء من مفہوم الفعل الاصطلاحی المشتمل علی الحدث المتصل بالزمان وکان منشاء

غلطه وذلك يمكن ان يقال انه نعم ان مطلق الفعل سواء كان لازما او متعديا مستلزم للمفعول غير بخلاف المفعول به فانه يحتاج المتعدي فقط اليه والجواب
ان وجه دلالة الفعل على الزمان عقلية وضعية بخلاف المفعول به فان دلالته عليه عقلية وضعية معا قوله واثر المفعول به الخ اي اثر الضمير الذي جعل مفعولا به هنا في
ربط الفعل بمرجعه اي قوله اي عبيدي الخ في التقسيم لكنه يلزم من الربط التقسيم لواسطة انه صار المرجع موصوفا بالفعل قوله ولو سلم فالفاعل الخ فرضوري الخ
ويمكن ان يقال انه وضاحب الكشف الضروري فضله يحتاج اليها لا الكلام بل لغرض آخر قوله ايضا خلاف الاول يقال ان يقول يمكن التخيير في
الاول ايضا بان يجعل كل واحد من العبيد مختارا بين الضرب وتركه ويمكن ان يقال لا يكون مثل هذا الكلام للتخيير في العرف قال المصنف فلا يمكن من الاول الخ
اي لا يمكن المخاطب بحسب الآلة اللفظية في العرف قوله والاعدد في المفعول فيه انه يتنقض بقولنا اي عبيدي ضربكم او ضرب احدا منكم لا يقال الكلام في
خصوص المثالين المذكورين في المتن لانا نقول مع هذا يدفع الاعتراض الاول الذي ذكر الشارح قدس سره فالاحسن ان يعلل عدم التغيير في الصورة الاولى
بانه لا يمين بحسب الفاعل في الصورة الاولى والى ذلك اشار المصنف في بيان نظير الصورة الاولى لكنه يتقضي ان يكون قولنا اي عبيدي ضربه احد من الناس
للعموم كما في قولنا اي عبيدي ضرب والمتفاد من الفرق الاول المنقول من القوم خلاف ذلك لان انا مضروب خلاف وصف وعموم لكن
صاحب الكشف ذكر في بيان الضابطة ان الفعل ان كان مسندا الى خاص لا يصلح وصفا الا في الخصوص كما في اي عبيدي ضربته وان كان مسندا الى ضمير
راجع الى اي حتى صلح وصفا فللعموم كما في اي عبيدي ضرب قوله كون اي للواحد انما يصح الخ فيه انه ذكر الرضي ويجوز اي الرجال
يقوم واي الرجال هذان ويقولان الرجال يصح تخبرها افرادا ومثنيات وجموعا قوله مرجعي من تشاء الخ حاصل الآية انجبك لك ان تؤخر من
تشاء من نسائك ان لا تقسم لها وان تضم الى فراشك من تشاء منهن وليس اذا عزلت احداهن لم يجز لك رد ما لك نفسك فذلك اي التفويض اليك
مشيتك من الله تعالى هذا الوجه دون الحكم الجزم ادنى اي اقرب ان يعود بالسرور بهن وانتفاء الحزن عنهن ورضاهن فانهن علمن انك فعلت
ذلك بامر الله تعالى وان لهن الثواب عند الرضا بذلك وان لكل واحدة الرجاء في الاتفاق بعد العزل قوله قرينة دلالة الخ اي الاضافة والربط
للامر العام الى الفاظ العموم اعني مثل كلية من وذلك لان المشيئة التي هي من الامور العامة اضيفت في قوله ان شاء من عبيدي اي لبعض معين بخلاف
من شئت من عبيدي عتقه فانه لم يضف المشيئة الى من ولا الى ضميره كما اضيف الاستغفار الى ضميرهم في قوله فاذن لمن شئت منهم واستغفر لهم
انه بقي انه اذا سلم ضعف ما اشار اليه بقوله وقد يقال ان العموم هنا الخ لا يخلو هذا الكلام ايضا عن ضعف قال المصنف المشيئة اذا
تعلقت فيه يبطل التبعيض وذلك لان نظر تلك المشيئة رفع القوم دفعة خشية عظيمة فانه ارتفاع للاتصاف للاشخاص بالرفع اصلا بل المتصف
به نفس القوم وامالنظير المثال الاول جاز في القوم فان كل فرد من القوم متصف بالمجموع فيتحقق التبعيض قوله ويكن الجواب بان فيه
ان ذلك ظاهر على تقدير ان لا يبين المخاطب المرتب ارادته ومشيته ولا يعلم ذلك بالقرائن البينة والا فلا الا يرى انه يعتبر قول المخاطب في
مشيته نفس العتق فكذا في الترتيب قوله وهنا نظر وهو ان البعضية انما تعقل عند قدس سره في مشيته لاتفاق النجاة على ذلك حيث
احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا الايعد ان يغفر جميع الذنوب
لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان للتبعيض لا يناسب
الكلية وفيه انه ذهب جماعة من المحققين كالرضي وغيره في التوفيق الى ان التبعيض المستفاد من كلمة من لا ينافي الكلية اللهم الا ان يقال
المراد بالاحد احد من النجاة كسيبويه والاخفش تامل ثم ان سيد الشريف ذكر ان هذا الاعتراض انما يرد على ما فهمه الاعلى ما اراده المصنف فانه قال
التبعيض بمعنى تعلق الحكم بما يصدق عليه البعض متعين على تقدير التبعيض والبيان ولم يرد ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متعين بل على فرض انه قال فارادة البعض
حقيقة وانه وقع في بعض النسخ فارادة البعض متعين والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض والتبيين وحكم بانه متعين وموادة كمودي
العمل بخصوصية التبعيض اقول اذا حمل الكلام على ان التبعيض على الحكم متعين فبهجرد ذلك لم يظهر انه ينبغي ان نحمل المثال الاول

العموم والثانی علی الخصوص بل ینبغی ان لایحمل شیئ منہما علی العموم لان الحکم علی البعض فقط متیقن فیجب العمل بالمتیقن وترک المشکوک اے الحکم علی الکل فایۃ الامر انہ یصح حمل من علی التبعیض مع حمل من علی العموم فی الصورۃ الاولی لکنہ لاموجب لحمل من علی التبعیض فان ہذا التبعیض لایستلزم التبعیض المتیقن فتامل فان سوء الفہم من قلۃ التامل فی المرام من الکلام قولہ علی ماسبق فی المعرف باللام ومن ہنا ینبغی ان یعلم انہ لم یذکر فیما سبق الا ان العام المفرد وما فی معناہ یجوز تخصیصہ الی الواحد واما المخصوص الذی ذکر ہیجانی من فلیس فیہ ارادۃ الواحد بل جمع مخصوص نعم مثل المعرف باللام قد یکون خاصا بلا شمول واستغراق اصلا فیما اذا لم یکن اللام للاستغراق وکذا کلمۃ من وما الموصولتین لایلزم ان تکونا عامۃ اصلا قولہ وذکر شمس الائمۃ فخر الاسلام الخ انظر ان مراد ہما باحتمال المخصوص احتمالہما بحسب الوقوع والخارج لابحسب الارادۃ لیکون المخصوص بالمعنی المتعارف للقائل للعموم المصطلح فلا ینافی ماذکر المصنف لہ لانہ لیس بعموم من الخ ہذا مبنی علی ان من صفۃ نکرۃ موصوفۃ لامعرفۃ کما صرح بہ الشارح قدس سرہ فی الفرق الآخر وحاصل الکلام ان من نکرۃ شاملۃ للجنس والوحدۃ انما یعلم بامر خارج کوقوعہ فی سیاق النفی الدال علی اعتبار جنسہا مطلقا من غیر اعتبار قید الوحدۃ وقد یخص باعتبار الوحدۃ بدون الجنس نظرا الی القرینۃ کما فی ہذا المقام فان الاول اسم المفرد السابق فالمراد بکلمۃ من ہنا فرد مقید بالوحدۃ والفردیۃ فیما اذا دخل عشر معالم تتحقق واحد دخل اولا ولما کان والا علی افرادہ فکانہ تبنادلی اللفظ واحدا واحدا فخصوصہ کان لیس معہ غیر وفیہ بحثت لان من ہنا موصوفۃ بصفۃ عامۃ والنکرۃ الموصوفۃ بالصفۃ العامۃ مستغرقۃ علی الافراد لا یری الی قولہ تعالی ولعبد مومن خیر من مشرک ولو سلم فینبغی ان یکون النفل الواحد من العشرۃ لا علی التعیین فباختیار القائل یحصل التعیین وذلک لان الکلام لتشجیع وتحسین علی الحذف فاولا مجازا عن السابق علی المتخلف سواء کان علی الجمیع اولا کما فی ہذہ الصورۃ بقی الآخر ہوانہ ذکر الفقہاء انہ لایکون نفلا اصلا لواحد ولا للعشرۃ فیما اذا دخل العشرۃ معا وذلک لانہم علی الاطلاق بل علی تقدیر ان یکون من نکرۃ غیر موصوفۃ تامل قال المصنف والنشاوی بین النفل والفرض الخ فیہ بحث اذ یجوز النفل علی الدابۃ خارج المصر متوجہا الی جہۃ کان بخلاف الفرض قولہ تحریر محل الزراع الخ اعلم انہ قد ذکر فی شرح المختصر الفعل المنتسب لاعموم لہ ولو صورا حدہا انہ لایعم اقتسامہ وجہاتہ الا اذا کان المشترک عاما فی معانیہ فاذا قال الراوی صلی النبی علیہ الصلوۃ والسلام واخر الکعبۃ لم یعم صلوۃ الفرض والنفل ولا التعیین الابدلیل ثانیہا عمومہ للامۃ ولا یدل علیہ ایضا الابدلیل ثم ذکر مسئلۃ اخری حیث قال اذا حکی الصحابۃ حالا بلفظ ظاہرہ العموم کان یقول قضی النبی علیہ السلام بالشفعۃ للجار فہل یحمل علی العموم خلافا للاکثر کان الاحتجاج بالمحکی لا الحکایۃ العموم فی الحکایۃ لا المحکی فعلی ہذا ان حمل کلام المصنف علی الزراع الاول صح تشبیہ بحوصلی ویندفع عنہ الاعتراض الثانی لکن ابی عنہ بلفظ الحکایۃ قولہ وفیہ نظر لما الاول الخ حاصل کلام المصنف ان الراوی فی الاول الغی صلی ذکر فعلا من افعال جوارحہ ولیس عموم اصلا وفی الثانی نقل حالا تضمنا للقول فالظاہر انہ نقل بمعناہ فیکون عاما وان سلم انہ بیان الحال فی قضیۃ معینۃ فالظاہر انہ فہم العموم من کلامہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو لقرینۃ ولذلک اسند القضاء علی العموم الیہ علیہ الصلوۃ والسلام فیکون حجۃ وح لاتوجہ علیہ شئ مما تخیلہ الشارح فتدبر نقل فی الحاشیۃ عن السید الشریف اقول کانہ جعل کلام المصنف اشارۃ الی ماذکرہ کثیر من الاصولیین ان فعل النبی علیہ الصلوۃ والسلام المقابل للقول لاعموم لہ بوجہ اصلا لکنہ لایخفی ان المتبادر من تقریر المصنف مجرد نقل القول او الحال المستعمل علیہ بقید العموم ولیس فی ذلک مذہب احد بل اذا استعمل کلام الراوی الناقل علی لفظ ظاہر العموم فی الحکایۃ یحتمل العموم کما سبق مع ان الظاہر ان قضی بالشفعۃ لیس نقل من حیث المعنی لان معنی تلک العبارۃ ان النبی علیہ الصلوۃ والسلام حکم وقال بثبوت الشفعۃ للجار فالظاہر ان یقال فی دفع الاشکال نحو قضی بالشفعۃ ان حکایۃ الفعل من حیث ہی لاعموم لہا لکن ہذہ الحکایۃ مشتملۃ فی عبارۃ الراوی علی لفظ ظاہر العموم فیحمل علیہ نظرا الی ان الراوی عدل فہومہ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان الشفعۃ للجار ایضا العبادۃ او فہم ذلک من کلامہ علیہ الصلوۃ والسلام ولو لقرینۃ حالیۃ او مقالیۃ قولہ ضرورۃ ان الفعل الخ یمکن ان یقال المقصود عموم الشفعۃ فی الجار لا لصاق والمشترک یجوز ان یشاء الراوی قضاءہ علیہ الصلوۃ والسلام فی کلیہما بالنسبۃ الی جارین تامل قال المصنف ہذا نظیر المستقبل النہی ہو جواب قطعا لقائل ان یقول المستقبل قولہ محمد قولہ لانہما یشتملان علی الخبر الدالۃ علی الترتیب والتقدیم عن السابق کما ان نعم مقررۃ لما سبق ویمکن ان یجاب عنہ بان الفعل المقرون

بالفارسیۃ مشتمل علی امر مستقل بدون اعتبار السوال وما یتفرع علیہ من الفاء ایضا بخلاف مجرد نعم وبلی مع حذف الجواب بعدہما فان الجواب یحصل ویفہم من لفظہما فقط فلا یستقلان فینبغی ان یجعل نحو نعم وبلی مع ذکر الجواب بعدہما من قبیل المستقل بلا تفاوت تامل قولہ فینبغی الانقسام فی الاربعۃ المذکورۃ الخ اقول فیہ بحث لانہ یجب فی اصل الجواب المطابقۃ بل یجوز الزیادۃ وفی صورۃ الاستدراک ایضا یعلم حال السبب قطعا فالمراد ہنا بالجواب المقابل للابتداء ما یشتمل بالسبب ح یمکن ان یوجد ما ہو قطع فی الابتداء دون الجواب بان یقترن الجواب بلفظ الجمیع والکل وانہ لا یفہم خاصا فیجب ان یشتمل علی السبب وغیرہ فی الجملۃ تامل قولہ لکن ان کان التقیید موجبا الخ الظاہر فی العبارۃ ان یقال انکان التقیید فی کلام موجب بل الاظہر ان یقال حمل المطلق علی المقید اعم من التقیید بایجابہ او بسببہ ولا شک ان التقیید بالایمان تقیید بسبب القید اعنی الکفر فالمصداق والمقید یوجب عدم اجزائہ فیہ اتکالا اذ المذہب عند الحنفیۃ رحمہم اللہ ان المقید لا یدل علی عدم القید بل سکت کما ان التخصیص بالوصف لا یدل علی نفی الحکم کما ہذا الوصف بخلاف مذہب الشافعیۃ رحمہم اللہ کما سیجئ وایضا یلزم الحمل اذا دخل الاطلاق والتقیید فی السبب لان النص المقید یدل علی ان غیر المقید لیس سببا والمطلق یدل علی سببیتہ والجواب انہ اراد ان المقید یبقی عدما القید علی حالہ ویظہر عدم کونہ حکما فاذا وجب ثلثۃ ایام متتابعات بالمقید فان لم یحمل المطلق علی المقید یلزم ان یجب ثلثۃ ایام غیر متتابعات لان یصدق المطلق بخلاف ما اذا دخل الاطلاق والتقیید فی السبب فانہ یکون تشتی واحد اسبابا متخالفۃ شرعا وحسا کالملک والموت وکان الشرع فی جعل المطلق والمقید حاسبیا الاشارۃ لا رجحان الحکم عند ثبوتہ بالمقید یعنی امر ان الاول ہو انہ لا یلزم الحمل علی المقید وان دخل الاطلاق والتقیید فی حکم واحد فی حادثۃ واحدۃ اذا کان الحکم علی طریق الجواز ودون الجواب الامر الثانی انہ ینبغی ان یذکر بانے والکشف قید اخر ان السبب واحد وذلک انہ یلزم الحمل ولا یثبت ضرورۃ فی الحمل علی تقدیر اختلاف السبب کما لا یخفی علی اہل الانصاف قال وقولہ تعالی لا تسالوا عن اشیاء الخ وانت خبیر بان المتبادر من الآیۃ النہی عن المسالۃ علی وجہ التعنت لا علی وجہ الاستفسار والاستیضاح ولو سلم فالنہی علی تقدیر ان لا یکون منشأ السوال والتقیید ایضا مفہوما من الکتاب مع ان الظاہر ان قولہ ان تبد لکم الخ فنقۃ مقیدۃ لاشیاء فالمعنی علی النہی عن المسالۃ تکالیف شاقۃ صعبۃ علیکم ان افتاکم بہا لا یقال کیف یعلم السائل ان تلک الاشیاء المسئول عنہا شاقۃ صعبۃ لانا نقول یعلم ذلک من السوق والسباق کما ذکر ائمۃ العربیۃ فی الملوح للذی یجعل المخاطب بمنزلۃ المتردد فیوکد الکلام بالنسبۃ الیہ قولہ الوصف فی المطلق سکوت عنہ ای من حیث التعیین کما سیاتی فلا یرد علیہ انا لا نسلم ان المطلق سکت عن الوصف بل دالۃ علی ثبوت الحکم فیہ قولہ ولا یخفی ضعفہ لم یظہر وجہ لضعفہ مختص بہذا التوجیہ سواء انہ لم یتعرض ہذا القائل للتقیید بل استمسک بمجرد السوال الا ان صاحب الکشف ذکر فی آخر الکلام وفی الرجوع الی المقید لیعرف حکم المطلق اخلام علی ہذا المنہی عنہ لما فیہ من ترک الابہام فیما ابہم اللہ تعالی کما ان فی السوال قولہ وقد یجاب بان الاجماع الخ ویمکن ان یقال النظم من التقریران منشأ قول عمر رضی اللہ عنہ والاجماع مجرد الابہام والاطلاق لا دلیل آخر لاح لا یقال مذہب الخصم حمل المطلق علی المقید بوجہ الاطراد فعدم الحمل فی صورۃ ما یقدح فی مذہبہ لانا نقول مذہبہ انہ یحمل علیہ ان لم یکن دلیل یمنع عن الحمل قال المصنف لانہ اذا کان فی آخر الکلام مغیر الخ الظاہر ان مذہب الشافعی رضی اللہ عنہ لا یتوقف علی ان یعتبر فی الکلام حکما ان علی وجہ المعارضۃ بان لا یکون صدر الکلام موقوفا علی الآخر المغیر کما اختارہ المصنف بل ہی کلامہ علی مجرد ان التخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم ما عداہ لکنا لا نقول التقیید لا یقال فالتخصیص باسم العلم ایضا ینبغی ان یدل علی نفی الحکم ما عداہ لانا نقول الفرق انہ یذکر فی الصورۃ الاولی فی الکلام ما لو التفت الیہ لحصل الفائدۃ بخلاف الصورۃ الثانیۃ فانہ لو ترک العلم وذکر مجرد المسند لاختل الکلام قولہ المعدی ہو وجوب القید لا اجزاء المفید لا صوب ان یقال لا عدم اجزاء غیر المقید فانہ المعدی عند القائلین لا اجزاء المقید قولہ ولا یلزم ان النص المطلق فیہ ان النص المطلق یدل علی جواز عدم التقیید وذلک مستلزم لعدم وجوب القید ومن شرط القیاس عدم النص علی ثبوت المعدی وانتفاؤہ ویمکن ان یجاب عنہ بان المراد بالخصم ان لا یکون نص صریح فی حکم المقیس ونقیضہ الا یری انہ ذکر الامام الغزالی قدس سرہ فی المستصفی فان قیل لم تقسمتم کفارۃ

الاظهار على كفارة القتل في الرقبة والظهار ايضا منصوص عليه واسم الرقبة يشتمل الكافرة فلنا اسم الرقبة ليس نصا في اجزاء الكافرة لكنه ظاهر فيه بقي هون الظاهر انه لا يندفع الاشكال اصلا فان المناسب ان لا يعلل القياس حكما شرعيا ثابتا بنص سواء كان النص صريحا فيه مسوقا لاجله او لا لان القياس يفيد ظنا دون النص مطلقا تامل قوله وبهذا يندفع ما يقال الظاهر ان هذا اشارة الى ان المعدى وجوب القيد لكنه يرد ان هذا القائل بنى كلامه على تقدير ان يكون المعدى عدم اجزاء غير المقيد وان لم يكن حكما شرعيا والمعدى نفس القيد فقال على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم الخ كما يفصح عن ذلك عبارة القائل في الكشف الكبير فلا يرد عليه شئ بجردا نه لو لم يكن هذا التقدير بل كان المعدى وجوب القيد يلزم عدم اجزاء غير المقيد فالوجه ان يصرف العبارة عن الظاهر ويقال ان هذا اشارة الى مجموع الكلام السابق المشتمل على ان شرط القياس ان لا يكون الحكم القياسي دليل تقدمه منصوصا عليه فلا يصح ما ادعاه صاحب الكشف من انه لا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد قوله على انا نقول المذهب الخ وقد لزم على تقدير هذا التقدير وجود النص المقيد تقديرا في المقيس الثابت بالنص المطلق الوارد فيجب الحمل اذا الاطلاق والتقييد في الحكم فاذا حمل يلزم ان لا يصح ان يقال باجزاء الكافرة نظرا الى النص المطلق لا يقال لعل هذا القائل منع وجوب الحمل لانا نقول يدفعه انفاقا نعم يمكن ان يقال مثلا هذا الاجماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواء هاهنا الدرجة وما يوجد ههنا اذا القيد الثابت بالرأي دون النص قوله ولا يصح ان يكون من باب الخ وذلك لان الجواب الثاني الذي اشار اليه المعارض بقوله ولا يمكن ان يجعل القيد الخ على طريق النزل واعتراض الخصم عن اثبات ان العدم حكم شرعي فاعتبار كونه حكما شرعيا في كلام الحنفية لرد هذا الجواب لا يناسب ان يجعل من باب المجازات مع انه ذكر في سوق الرد ان العدم ليس بحكم شرعي قوله سوء الاشكال ليس جعل الخ اعلم انه نقل في المحصول عن قبل الحنفية اعتراضا على من قال بتقييد المطلق بالمقيد نظرا الى القياس حاصله ان التقييد به يستلزم ابطال الاطلاق النص به مثلا الرقبة متناولة للكافرة في كفارة اليمين فلو قيدت بالايمان نظرا الى انها قيدت به كفارة القتل يلزم ذلك لابطال ثم اجاب عن الاعتراض بان هذا ابطال لازم في كلا حكمي اعتبرتم عن السلمات مع العيب فقد قيدتم المطلق بالقياس وابطلتم حكمه وان لم يكن من قبيل تقييد المطلق بالمقيد فما كان جوابكم فهو جوابنا فمقصود الامام المعارضة مع المعترض بخلاصة الاعتراض وملخصه وكان الصواب توهم ما توهم نظرا الى ان الامام اورد هذه المسئلة في بحث حمل المطلق على المقيد بناء على ان الاعتراض من قبيل ذلك الحمل قال المصنف ايضا على تقدير الوقوع الخ اي لو تنزلنا وسلمنا وضعه للمجموع والا فالكلام في جميع المشترك بين معنيه والمشترك اما وضع لمعان باوضاع متعددة فيقبح الترديد بين وضع المشترك لكل معنى ووضعه للمجموع مع انه يرد على تقدير التنزل وتسليم الوقوع انه يلزم جمع المشترك بين المعنيين ايضا قوله ولا يخفى ان محل الخلاف الخ انت خبير بانه لا يظهر الفرق بين قولنا اقرأت هندا وبين افعل في امتناع الجمع وامكانه غاية ما يجوز ان يكون اقراء واحدة ظاهرة وجماعة معاني فقط واحد كامتناع الامر والتهديد في صيغة افعل ويمكن الاجتماع في وقتين تامل قال المصنف ومن عرف سبب وقوع الخ لا يخفى ان المتبادر من العبارة ان مناط الاستدلال على الامتناع بنا مجرد الاسباب لا كون الوضع تخصيص امرا آخر والتخصيص يقتضي انفراد المعنى مع انه صرح فيما سبق بالاستدلال عليه بهذا الطريق اعني كون الوضع تخصيص فالمناسب ان يجعل هذا الكلام اشارة الى الاستدلال بوجه آخر بقي ان جواز الجمع بين معنى المشترك لا ينافي الابتلاء والابهام وتعدد الوضع نعم وجوبه ينافي في الجملة قوله منشأ وبالاشتراك الخ قول منشأ بالجعل الحقيقي اضافيا والا فيجوز ان يقال الوضع جعل اللفظ مقصودا على المعنى لكنه بالنظر الى هذا التعيين والاصطلاح فلا ينافي ارادة معنى آخر بحسب وضع واصطلاح آخر فكل وضع قصر اللفظ على المعنى الموضوع له بحيث لا يجاوز الى معنى آخر ففي كل وضع قصر اللفظ على المعنى الموضوع له بحيث لا يتجاوز الى معنى آخر مراد بحسب هذا التعيين والاصطلاح وينبغي ان يعلم انه يجب اعتبار القصر الاضافي فيما اذا حمل التخصيص في معنى الوضع على قصر المعنى على اللفظ والا فيشكل الامر المتبادر قوله باحصول التخصيص فيه انه لا يظهر هذا المعنى من ضمير الفصل فان المخصص به اعني المسند حاصل للمخصص اعني المسند اليه بالعكس وغاية التوجيه ان يجعل اللام في قوله للمخصص به للتقوية لاصلة الحصول قوله لم يجز ان يكون لزوم الجمع الخ فيه ان عين ما نفى عن المعارضة ذاد هناك طريقة الاطلاق من علاقة البعضية

هذا الكلية ويحتمل ان يقال بانه حمل كلام المصنف على ان المراد مجموع المصنفين بطريق ان كلا منهما مناط مراد بالاستقلال المجموع فالتجوز باعتبار الاجتماع بين المصنفين بخلاف هذا التوجيه فان المناط الحكم المجموع المركب من المصنفين يقتضي انه لا يصح على ما هو الاوجه فلا وجه لذكره بعده نعم قوله على انه حرك يعود الاعتراض الخ لا يكلوا عن الاشارة الى ذلك وقد صرح قدس سره في المسودة بان هذا التوجيه لا يتم على ما هو الاوجه قال المعه الصلوة من الله الرحمة الصد الرحمة فعلما متعدد والصلوة فعل ملائم ولا يحسن تفسير اللازم بالمتعدي كذا في المغني وذلك لان الظاهر ان يعني التعدية واللزوم على المعنى دون اللفظ فعلى هذا لا يلائمه قال المصنف الحقيقي فهو للدعاء الخ لا يخفى انه لا محصل لحمل الصلوة على الدعاء هنا بدون التاويل الى الارادة فيحتاج الى التجوز ثانيا قال المصنف لاختلاف الموصوف اقول الارق بين الملائكة والمؤمنين في ان المعنى بالنسبة اليهما من مفهوم احد هو الاستغفار ومتعلق الدعاء بل الدعاء يقتضي متعلقا فالاستغفار الايري ان صاحب الكشاف فسر قوله تعالى صلوا عليه بقولنا دعوا الله بان يصلي عليه وبالجملة لما عثر على الفرق بينهما في معنى الصلوة قوله فيه بحث لانه ان اريد الخ يمكن ان يجاب عنه بان المراد كمال الانقياد فيما قصد بالمتعاد وذلك من العشر باعتبار الامر والنهي والاطاعة للامر المتعلق بما ومن غيره بمجرد التكوين والتسخير تامل قوله لا يصح في غير المكلفين لا يقال يمكن التكليف في الجمادات والبهيمات نظرا الى شمول قدرته تعالى لانا نقول المراد عدم الصحة نظرا الى العادة كما في سائر الضروريات العادية كما يقع الجزم بان الجبل لم يتقلب ذهبا ونقيض ذلك مجرد تجويز عقلي قوله والاظهر في الجواب الخ فيه انه ذكر في معنى اللام يجب ان يكون المقدر على طبق الملفوظ لفظا ومعنى الايري انه لا مساغ في العربية لان يقال ضرب زيدا عمرا ويكون ضرب الملفوظ بمعناه الحقيقي وضرب المقدر بمعنى قتل ومما يويد ذلك انهم اختلفوا في عامل المعطوف فذهب بعضهم الى ان العامل عامل المعطوف عليه بطريق النيابة وذهب جماعة الى تقدير مثله فالمناسب ان يكون المقدر بمعنى الملفوظ اتفاقا كما لا يخفى والجواب ان كلام القوم على عطف الجملة بتقدير المسند نظرا الى المقام لكن اختار لفظ التجدد في ادا هذا المعنى دون لفظ آخر لمناسبة الجملة المعطوف عليها والا فيقدر بصيغة الجملة كثير من الناس وظني في الفرق بين عطف الجملة بتقدير المسند وبين عطف المفرد بتقدير المسند انه ان اعتبر المتبادر من اللفظ اعني ان المتبادر من عطف المفرد عطفه بحرف العطف بدون تقدير المسند والمتبادر من عطف الجملة عطفها بتقدير المسند فلا نسلم ان المتبادر من عطف المفرد مجردا عن اعتبار نحوي ودون معنوي كما ذكر بعض المحققين في تقدير العوامل اذا كان الخبر ظرفا قوله لا يخفى انه حقيقة السجود الخ فيه اشكال لانه لا حاجة للمصلي في ادعاء انه حقيقة فيه لانه يمكن ان يجاب عن آية ان الله وملئكته يصلون على النبي ان الصلوة مجاز عن الدعاء ويكون ان يجاب عنه بانه لا وجه للتجوز هنا لان الراس الحقيقي مفقود في الجمادات لفقدان الجبهة فيجب ان يراد بالراس ما يشاهد وان كان مجازا لان صحته لان يراد بها وضع الجبهة فعلى ما يشاهد الراس ملائم بالجبهة اصلا سواء كان الراس كلا مشتملا على الجبهة او جزءا آخر لانه ليس في ذلك من العلاقات عندهم قوله فاثبات حقيقة الراس الخ لا يقال كيف يرد حقيقة الراس بل ما يشابه اعني الخ الظرفية جبهة اعلم وذلك ثابت في جميع السماويات ووضعه على الارض في حين الامتناع عادة كوضع الراس الحقيقي لانا نقول قد عرفت ان الاجنبة لمثل هذا التجوز نعم ان ظاهر عبارة المصنف ان المراد بالراس حقيقة الراس وايضا لا يصح في كثير من المذكورات كاعداد الزمان وجهات السمسم قوله لا يناسب ان يقال الخ وجعل مثل هذا الخفي بمنزلة الظاهر للبحث على النظر مما لا يورث حسنا في استفهام الانكار والتوبيخ قوله بل باعتبار ان ليس لها وجوه الخ الاظهر ان يقال بل باعتبار ان ليس لها رءوس فان هذا الكلام من المصرح على تقدير جملة السجدة على وضع الراس بدون الجبهة محالا لا يخفى ويمكن ان يقال انه قدس سره صحح كلام القائلين بالاستحالة فيما اذا اريد بالسجود حقيقته على وجه يظهر به تصحيحه اذا اريد بالمعنى المجازي لسهوله قوله لا يمتنع صدورها عن الجمادات الى آخره فان حقيقة التسبيح الالفاظ والحروف المرتبة الخصوصة سواء كانت صادرة عن لسان الانسان او غيره وذلك مما يجوز صدوره عن الجمادات في القدرة الالهية وان قيد التسبيح بكونه صادرا من لسان الانسان فنحن نمنع جواز ذلك عن الجمادات وينبغي ان يعلم ان حاصل هذا الاعتراض من الشارح قدس سره هنا ان القوم استحالوا السجدة في الجمادات وجوزوا التسبيح منها بناء على ان السجدة عندهم وضع الجبهة او وضع الراس ولا جبهة ولا راس للجمادات ووضع شيء على الارض بدون هذا الشيء من المحالات العادية بخلاف التسبيح فانه لا مانع فيه عن تاثير القدرة واما اذا حمل السجدة على وضع امر آخر في الجمادات فليس مما يستحيله القوم بل امر مسلم عندهم ايضا ولا يضر الشارح قدس سره ذلك لانه بصدد بيان الفرق الذي ادعاه القوم

بين سجود و تسبيح في الاستحالة قوله لا يفقهون هذه الدلالة اي الدلالة على الالوهية مع الوحدانية وان فهموا الدلالة على الالوهية في الجملة لما قال سددتم ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قوله بل الانسب لا يقال عدم سماع التسبيح الحقيقي لا يختص المشركين بل قيناه ولى المسلمين فلا يناسب ان الى المشركين على وجه التوبيخ لانا نقول هذا لا يقدح في كلام الشارح قدس سره لان مقصوده ان لا يفقهون لا يناسب التسبيح الحقيقي وانما المناسب لا يسمعون فحينئذ استدلال المصنف بلفظ لا يفقهون على ان المراد التسبيح الحقيقي مع ان عدم السماع على وجه الاستمرار والعموم يختص بالمشركين قال المصنف وان استعمل في غيره وفي عبارته خلل من وجوه اشار اليه الشارح قدس سره في تقرير مع امر آخر هو انه بقي عن التقسيم خارجا المشترك الموضوع لمعانيه معا بالمناسبة المستعمل في المعنى الاول قال المصنف والا العلاقة فمرتجل الخ قال العلامة البهري روح المرتجل ما وضع ابتداء من غير سبق وضع وهو المفهوم من عبارة المفصل في النحو قوله يجوز ان يكون مجازا فلا وجه لان يذكر في مقابلة المجاز على وجه القطع بل المناسب التفصيل كما في المنقول قوله من الشارع ينبغي ان يجعل الشارع اعم من اهل الشرع ايضا قوله عرفي عام لم يظهر الى الآن معنى محصل للعرف العام فانه لا يمكن ان يجعل عبارة عن عرف جميع الناس وهو ظاهر وكذا حمله على عرف عوام الناس وكانهم اراد وا بعرف اكثر طوائف العلماء لكنه يتعسر الفرق بين هذا اللفظ العرفي واللفظ اللغوي المشهور تامل قوله فان اتفق في الحقيقة الخ لا يقال لا فائدة في اجتماع الاوضاع لانا نقول يحتمل ان لا يطلع اصحاب الاوضاع المتاخرة على الوضع السابق لكن وقوع مثل هذا الموضوع محل تردد واليه اشار قدس سره بايراد لفظ ان الاتفق قوله من جهة واحدة ايضا الخ هذا بحسب الظاهر حيث بر الاى المعنى واحدا ولذا اعترض على تعريف المجاز بانا لا تناول لفظ الدابة بالنسبة الى ذوات الاربع لكن المعنى مختلف في الحقيقة واليه اشار قدس سره في جواب الاعتراض قوله وحمله على خطاه وذلك لان هذا الاطلاق شائع فيما بين العلماء والعلاقة ظاهرة جدا وكلام من لا يعرف ذلك ساقط عن درجة الاعتبار نظهر ان تجويز الخطا في هذا المقام من خطاء العوام قوله اختراز عن استفاضتها جمعا ومنعا بقي واحد في النسخ والظاهر انه لا قصور في شئ من التعريفين نظرا الى الجمع وان لم يقيد الوضع باصطلاح التخاطب فان التعريف الحقيقة والمجاز سواء صادقان على مثل لفظ الصلوة تامل بقي امر آخر هو انه لا تناقض بتعريف المجاز من حيث المنع ايضا فان التقييد بقيد علاقة في تعريفه يفهم ذلك فان الصلوة المستعملة في الاركان ان استعملت لعلاقة فمجاز والا فحقيقة لانه لا يصدق انها استعملت فيها العلاقة والجواب ان وجود العلاقة بمنزلة الاستعمال لعلاقة وفي قوته على ما مر في المنقول قوله من حيث انه غير موضوع له الظاهر ان هذا القيد في تعريف المجاز فان علة الاستعمال غير العلاقة والمناسبة معها لا يصح ح جعل المرتجل من قسم المستعمل في غير الموضوع له مقابلا للقسم الآخر اعني المجاز قوله وان الاستعمال في غير الموضوع له اخ جواب اخر على ما فهم لو فيه من تعريف الكناية وما يتعلق به قال المصنف ما غلب في معنى مجازي المتبادر منه انه اذا وضع لمعنى مناسب للمعنى اللغوي بالغلبة الاستعمال فيه لا يكون منقولا وقد صرح في شروح المختصر على خلافه مع انه لا فساد فيه ولا غبار عليه قال المصنف بجعل الاول بمعنى انه الاستعمال فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع قال المصنف مجازي الثاني من حيث اللغة هذا ظاهر في ان المعنى المنقول عنه يجب ان يكون لغويا او شرعيا او اصطلاحيا او عرفيا ولا ضرورة في ذلك قال المصنف من حيث العرف صارت كانها موضوعة له بقيد ان لا يخفى ان المتبادر من العبارة ان المعنى الاول المرعي لترجيح الاسم داخل في المعنى العرفي حتى يكون المعنى العرفي عبارة عما يدب مع خصوصية الفرس لكن المحققين صرحوا بان المعنى المرعي لترجيح الاسم وبيان الاولوية ليس مما دخل قوله مبني على تغاير الاسماء الحقيقية فيان الحقيقة اعم من المنقول والمرتجل ولا يظهر التقابل بين الاعم والاخص بوجه ولو اريد بالحقيقة تقسيمها المقابل لهما كان التغاير بالذات قوله كالمنقول اللغوي عن معنى عرفي الخ وانت خبير بان اتمام الدعوى انما لم يوجد منقول لغوي عن العرفي اصلا موقوف على الاستقراء التام بل ما يستعبد فان تعريب لغة العجم واقع وكذا توافق اللغتين فلا مانع من ان ينقل لفظ في العرب عن معنى عرفي تامل قوله الذي الرابع هذا على الاطلاق غير حسن فانه متداول للغنم والبقر ولا يقال في العرف الدابة عليهما بل على الفرس فقط كما ذكره الامام الرازي في تفسيره او على الفرس والبغل كما يشعر به عبارة المفتاح او على الفرس والبغل والحمار كما هو المشهور قوله وايضا يلزم صحة الاطلاق الخ فيه انه قد لا يجوز التجوز بالنظر الى بعض المعاني مع وجود العلاقة كما لا يقال النحلة الطويلة للانسان الطويل قال المصنف كل واحد من الحقيقة والمجاز اكثان في الفضيلة لا يخفى ان المتبادر من

العبارة ان الحقيقة والمجازية والصريحة والكنائية باعتبار ظهور الحرة والحقيقة اذا هجرت صارت مجازا وهي باعتبار المعنى المهجور فيه كناية وليست باعتبار حقيقة تامل قوله اي بالنظر الى كونه لفظ استعمل الخ فيه انه ذكر في شرح الاسلام الضريح ما ظهر المراد منه ظهورا بينا فقال صاحب الكشف وقيل لابد فيه من قيد بلا استعمال او مالعرف ونحو هما يتميز به عن المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكر ليس الا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان الانكشاف التام التنصيص والتفسير كما بالاستعمال فالنص والمفسر اعني ما اقسام الصريح ثم قال هذا اذا لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا الا ان سوق التقسيم هنا يوجب اشتراط الاستعمال لا تحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما بالنسبة اذا لا استعمال متامل قوله بواسطة غرابة اللفظ فيه انه ذكر قدس سره في بحث المجمل ان الاجمال قد يكون لغرابة اللفظ متامل قوله او عن القرينة لا يخفى ان الكناية لعدم القرينة واضح ايضا كما ان الصريح قبلها خفي قوله من مشكل في الكشف والمشكل المفسر والمحكم والمتشابه المجمل ما عن غرابة اللفظ والدوران مدار المراد لان كلام القائل في الكشف التحقيق ظاهر فيما قلناه قوله ولا يخفى فيه من التكلف لعدم دلالة اللفظ على ما هو محكم المعنى واضح ويجب ان يقصد فيه الوضوح والانكشاف وما هو خفي ينبغي ان لا يقصد فيه الاستتار قوله اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له الخ فيه بحث لان المستعمل فيه يجب ان يكون مقصودا اصليا كما صرح به في المفتاح واجيب عنه بان صاحب المفتاح ذكر في موضع آخر ان الكناية مستعملة في الملزوم والازم معا فالكناية مستعملة في المجموع او كل واحد منهما لكن هذا خلاف الغرض الاصلي ولا استحالة لكون احد جزئي الاصلي وسيلة الى الآخر قوله والمراد بالخفاء فيه فيما ليس غرضا اصليا قطعيا فانه لا يرجع اليه النفي والاثبات والتصديق والتكذيب اصلا بل الى اللازم على الانفراد ولذا لا يشترط امكان الموضوع له فالفرق بين الكناية والمجاز بذلك خفي لان الانتقال الذهن الى اللازم الا بعد ملاحظة الملزوم الموضوع له وتصوره وملاحظة العلاقة واللزوم بينهما قوله الكناية مستعملة في المعنى الثاني الخ فيه ايضا بحث لانه لا يجب ان يكون في المجاز قرينة لفظية ولا قرينة معنوية مفيدة لاستحالة الموضوع له بل قرينة والمعنى ان المعنى المجازي مراد وغرض اصلي ولا شك ان مثل تلك القرينة واجبة في الكناية اليضا فتجويز الارادة ولو بالتبع في الكناية دون المجاز تحكم قوله لقرينة جعلها لا يقال الخصم يستدل بتلك المقابلة على المغايرة لانا نقول الجواب منع وحصلانه يمكن ان يجعل دليل الخصم موافقا منا سبا لعدم المغايرة فلا يلزم مدعى الخصم قال المصوما في المجلة فان نسبة الى المتبادر عن العبارة ان المجاز في الجملة ينحصر في العقلي والمفهوم من كتب المعاني والبيان ان الاستعارة التمثيلية في الجملة بقي امر آخر وهو انه صرح في تفسيره للمجاز العقلي المجاز بالنسبة الى المفعول قوله اذ لا مانع من ان المفهوم من شرح التخليص ان الموت قائم بالفاعل الخ لم الان يراد بالقيام هو الوقوع والصدور ويراد به قيام الموجودات الخارجية وقد جعل الموت عدم الحيوة قوله والسامع فيه ان قول الدهري لا يطابق عقل السامع بحسب النظر فكانه اراد عقل السامع بحسب فهمه من ظاهر الكلام قوله وضبط ابن الحاجب بقي المشاكلة وبقي ذكر الشيء بلفظ غير ملوقوعه في صحبته تحقيقا او تقديرا ويمكن ان يجعل المجاورة متفاوتة لها تامل قوله والوصف ان الصفة المشترك فيها اعم من المحسوس والمعقول وح يندرج فيها الشكل والذ الكتفي المص بالوصفية قوله اعلم ان المعتبر في المجاز الخ ذكر قدس سره في شرح الكشاف في قوله تعالى حدى للمتقين المتقي المجاز باعتبار المآل والمشارفة حال اعتبار الحكم لا حال الحكم فعصرت الخمر مجاز ان صار خمرا عند الاعصار فقال السيد الشريف هذا اضطرار فيقال ان قولك عصرت هذا العنب في السنة الماضية مشيرا الى خل بين يديك لا مجاز فيه مع انه لم يكن خلا زمان العصر وقولك سأشرب هذا الخل مشيرا الى عصير عندك مجاز وان كان خلا حال الشرب فالواجب ان يرجع الى وضع الكلام فانه كثيرا ما يعتبر زمان النسبة دون ما يعتبر زمان اثباتها كما في هذين المثالين اقول كان السر في ذلك انه اذا اطلق معنى مصدري في صيغة فعل وغيرها على شيء بدون اسم الاشارة فوضع الكلام على ان يلاحظ هذا الشيء على ما هو عليه في زمان التعليق ويعبر عنه بما يستحق ان يعبر عنه وان لم يقع هذا التعليق واما اذا علق حكم على اسم الاشارة الموصوف بصفة فالمعتبر في هذه الصفة زمان الاشارة فان وضع الكلام على تعليق الحكم بذات المشار اليه الموصوف على اعتبار الوصف زمان الاشارة فان قولك قتلت هذا القتيل امس بمنزلة قولك قتلت هذا الذات الذي صدق عليه المقتول في الماضي لان يصير في الحال حيا عند الحس مشاهدا بان وقع مقتولا فليس اعتبار المقتولية في زمان القتل ففي الحقيقة تعليقان تعليق الحكم اعني القتل بذات المشار اليه وتعليق الاشارة الحسية للمقتولية تامل حق

الاتیان بها اذا ظهر العسر اندفع الاعتراض ایضا بالتمام والا فالفرق بین ما اذا قیل قتلت قتیلا او قتیل فکتبته هذا القتیل فی وضع الکلام قوله وفی الفعل جزء مع ان المجاز لفظ الفعل المرکب من المادة والهیئة فلا ینبغی ان یقال الحدیث تام معنی المادة قوله علی التشبیه غیر المحاصل الخ بل هذا علی طریق اللف والنشر غیر المرتب قوله الا ان حصول المعنی الحقیقی الخ اجیب بان ما ذکره المصنف مخصوص بالافعال والاسماء المغیر العبارة ولیس ینبغی لانه اذا قیل یعادل عدل بمعنی یعادل فهو مجاز مع حصول مستمر وایضا اذا قیل علم الله تعالی فی الماضی والحال والاستقبال فهو مجاز نظرا الی ان علمه فی الازمنة الثلثة غیر متعاوت کما بین البتة وایضا یجوز اطلاق المشتقات علی خصوص افراده مع ان ذلک الاطلاق مجاز نعم یمکن ان یحمل نظر الی سوق کلام ما ذکره المصنف المجاز باعتبار الکون الاول وفیما یستلزم حصول المعنی الحقیقی حال الاعتبار کون اللفظ حقیقة قوله [illegible] ان الحصول بالفعل الخ اجیب بانه داخل عند المصنف فی المجاز بالقوة ویمکن ان یقال فذلک مخالفة للمقوم بلا احتیاج مع انه یلزم ان لا یحرم فی نحو [illegible] ثم اشتد یکون مجازا قبله وبالقوة الابعد الاطلاع علی الارادة او عدمها وکان المصنف اراد ان الاطلاق [illegible] الفعل فمجاز بالفعل والا کان علی حقیقة مستعد فمجاز بالقوة فانه یمکن اعتبار التجوز المآلی والتجوز بالقوة والاستعداد فی مادة واحدة قوله بل المنکر الخ مبنی علی ان العمی عدم البصر عما من شانه البصر فالاعمی فاقد الاعمی یشمل الاستعداد او لان یکون بصیرا قوله للاتفاق علی التضاد الخ قال السید الشریف یلزم من ذلک ان لا یکون السببیة الیوم معتبرة اتفاقا علی تضاد الملزمین الاب علی الابن مع تحقق السببیة فیهما قوله بتنزیل التقابل الخ اقول فیه بحث اما اولا فلانه یکون استعارة اسم الضد المتعدد الاخر للمتباینة الواقعة بالتنزیل کاستعارة المعدوم للموجود العدیم النفع واستعارة المیت للحی بالاصالة لا بالاستعارة نفس العدم الموجود وامانیا فلان القوم عدوا التقابل علاقة الانتقال فان المجاورة من انواعها بالشبهة وقد جعلوا ایاها متناولة للتضاد ورتبة فی الخیال فی العقل وفی الوهم الضدان مما اجتمعا فی احد قوله ومتناکلة کما فی اطلاق السخنة قول ذکر قدس سره فی شرح المفتاح انه لا محیص عن جعل نفس المشابکة علاقة مستقلة فی المجاز سوی العلاقات المعدودة وایضا جعل العلاقة فی اطلاق السببیة علی جزء السببیة للسببیة فان جزء السببیة مسببیة عنها ففی المقام نظرین وجهین بقی امر آخر هو انه لا یقصد بلفظ السببیة السخنة المقابلة فلا یکون مما استعملت هی فیما یلیها المراد جزء السببیة فقط او ایهاما وتلمیحا غایة الامر ان تلک الفعل سخنة فالمجاز لیس من باب المقابلة قال المصنف عینا الغیث ای البنت لا یخفی ان هذا یحتمل ان یکون اطلاق المسبب علی السبب فان البنت غالبی الغیث وکانه نظر الی ان الفعلی ای الرجاء لا یصلح ان یکون البنت بحمة غایته ان یجاوز الانسان فان الرزق یصلح لعلیة قوله او تشکل لما فیه ان هذا داخل فی الوصفیة علی ما صرح به فی شرح التلخیص وکانه قدس سره نظر الی عبارة ابن الحاجب حیث جعل التشکل مقابلا للوصف قوله وهذا لا یاتی فی کون الجامع جزء من الطرفین الخ انت خبیر بان هذا الجواب یخالف الجواب عن السوال السابق علی ذلک تامل قوله فالجواب ان المراد بالاسد الخ تدبر اعلم ان هذا الجواب انما یتم بالنظر الی المتن وسائر الاقسام المذکورة هنا کما لا یخفی لکن سیاتی فی استعارة الالفاظ الفقهیة ان الاستعارة اطلاق اللفظ علی المباین للارادة فالمستعار فی روایت اسد اشیر الی الرجل الشجاع المشبه بالاسد فی الشجاعة الا ان الانتقال من لفظ الاسد الی مفهوم الشجاع انما یتم منه الی المستعار له بواسطة القرینة فانه قدس سره نظر فی کل موضع الی ما یستفاد من عبارة المصنف فلا یرد علیه شیء قوله فالملزوم اصل ومتبوع لا یخفی ان المتبادر منه ما سبق قبل ذلک ان مجرد الانتقال فی الجملة ولو بالقرینة کان فی التجوز فیلزم ان یکون التجوز عن الکل بکل علی الاطراد والجواب انه لا شبهة فی المجاز من العلاقة المعتبرة نوعا فالمراد ان الملزوم اصل من جهة الاستعداد والانتقال المبنی علی العلاقة المعتبرة عند القوم بحسب اللغة او العرف فقوله والعلة اصل بیان الاسباب استعداد والانتقال قوله وانما قال کالعلة الخ فیه ان المعلول الموجب ایضا لا یطلق علی العلة الموجبة کذا الاطلاق علی الکل البعض افراد الجزء فلما التقیید بالجزء کذلک یقید المعلول قوله بل ان یکون اللازم بحیث یحصل فورا فی کلامه ان الملزوم اذا صار ملزوما عنه منتقلا منه بواسطته ان فهم مقدم علی فهم اللازم زمانا او ذاتا کما فی فهم الکل والجزء لکن ان قید احسن والاظهر فی الجواب عندی اذا فهم الکل اجمالا کان فهم الجزء فی ضمنه واذا فهم تفصیلا کان فهم الجزء علی التفصیل مقدما واما اذا فهم الکل مجملا کما اذا کان اسم الکل مجازا عن الجزء فضهم الجزء تفصیلا متاخرا عنه والکلام فی ذلک الفهم فلا اشکال قوله علماء البیان یجعلون الخ ومما یوید ذلک ان اهل العربیة ذکروا ان المجاز للامة اللغویة والجز فقال المحققون

في شرح الكشاف وصفا وانها لازمة للحقيقة والجزاي غير مفارقة لها بمعنى انها لا توجد ولا تعقل فلان لزم بينة اذا لم يفارقه ولم يوجد في غيره ومنه قولهم
ام المتصلة لازمة بمعنى الاستفهام قوله وانما يطلقون اللازم الخ اي لا يكون مقتضى الماهية اعم من ان يكون الاقتضاء لذات الماهية او لا لان علة اللزوم
لا يلزم ان يكون ذات الملزوم على ما ذهب اليه المحققون قال المص واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج آه في كونه كذلك على الاطلاق
بحث وخفاء فان التمليك بالمال داخل في مفهوم البيع والاجارة قال المص فان الهبة وضعت لملك الرقبة انت خبير بان ذلك للعلاقة
بين الغرض من الهبة وبين غرض النكاح لما بين نفس المعنى الحقيقي للفظ الهبة والمعنى المجازي لها وقد صرح الشارح قدس سره بعيد ذلك بانه قد
يقام الغرض مقام المعنى لكن الكلام في جواز ذلك بحسب العربية فتامل قوله ان يطلب الزوج منها الهبة لاصوب النكاح على ما في الكشف الكبير كما
لا يخفى قوله واما الهبة فلحاجة اليها لان الخ فان قيل الهبة مجاز عن النكاح والمجاز لا بد له من قصد المعنى المجازي لانه اللفظ المستعمل فيه
والاستعمال لا يكون بدون القصد قلنا المقصود ان هذا اللفظ يجعل في الشرع عبارة عن النشار النكاح وان لم يقصد تصحيحا الكلام المسلم واحتراز
عن اعتبار الاخوي كلامه الاجري انه يجعل الطلاق عند النزل واقعا ايضا يتفق الكلام في انه يجوز اعتبار الحقيقة اللغوية في الهبة ايضا لانها التبرع بما ينتفع الموهوب
له مال ولا كاعتبار حقيقة العتاق قوله والمهر الاصوب تركه الاجري انه ذكر المص في الرد على الشافعي لو كان وضعه لتلك المصالح وهو مشترك بينهما
لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج قال المص بقوله تعالى خالصة لك يمكن ان يقال الخالصة صفة مصدر محذوف اي هبت هبة خالصة
نفسها تبرعا خالصا لك دون المؤمنين لا تبرعا مقيدا بالتخلص في زمان كما في النكاح المتعقد فلا يتم استدلال الشافعي رض قال المص وغير هذين اللفظين
انت خبير بان لفظ المجاز لا يجب ان يدل على جميع اوصاف المعنى المجازي المستفادة في ضمن موضوع بازائه بل على الصفة التي هي العلاقة ولو كانت الدلالة
بمعونة القرينة مثلا لفظ الغيث المجاز عن النبات دال على المسببية دون سائر الاوصاف وكذا لفظ الاسد على الشجاعة المستعار له قال المص الخلوص في الحكم
الا وصاف لا تخفى ان الاولى للعبارة على ذلك فان الهبة قد يكون العوض ايضا قال المص والاظهر ان يحتمل ان يكون الحرا فائدة في التخصيص بتلك الازواج الاربع على
انحصار ازواجه عليه الصلوة والسلام فيها قال المص لو كان وضعه لتلك المصالح الخفية لجوزان يكون بعض المصالح المشروع لها خاصة بعد الزوجين كما لا كفاية
المهر ولزوم المهر فمذا البعض داخل في قول الخصم الى غير ذلك مما يطول تعداده قوله بل الجواب انه لا يجب في الاعلام الخ الصواب تركه وحذفه لانه في الحقيقة
توضيح وتفصيل لما اشار اليه بقوله واقتال ان يقول خلو الخ والمتبادر من العبارة انه دفع له الا يقال يحتمل ان يجعل هذا بيان المراد المص من عدم وجوب
رعاية اللغوي في العلم فلم يصير دفعا للمشار اليه بقوله ولقائل الخ فان هذا السوال لا يتم على تقدير الرعاية لهذا المعنى لانا نقول هذا المعنى لبعيد عن العبارة
والبعد لا وجه لنفي المص اعتبار اللغوي في العلم بهذا المعنى في هذا المقام فانه غير متوجه اصلا قال المص انما يصح اطلاق اسم السبب على السبب الخ فيه انه
يجوز في القواعد العربية ان يطلق المسبب على السبب مطلقا بلا اعتبار هذا الشرط وقد اشترط صاحب الكشف ان يكون السبب مختصا بالسبب
وهذا ايضا ليس بشرط في اللغة ولا وجه للفرق بين الاصول واللغة في ذلك لان تلك المباحث من مبادي الاصول قال المص هذا بناء على ان الطلاق الصفاتي
اقول لا وجه لتاويل الفعل بالمشتق فان لكل منهما مدلولا على حدة الاجري انه اذا لم يشخص دار اصلا بل سيري اجزائها متفرقة لم يصح له ان يقول
انا ري لها لكنا يصح له ان يقول سا ري دار ابل الظاهر ما ذكره صاحب الكشف من ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك لصفة الاجتماع الاجري انه يقال
في العرف ما ملكت مائتي درهم سوى انه ملكها دراهم متفرقة لكن لا يجتمع في ملكه عبيدا فما فرق قوله ان ملكت عبدا نهرا فهو حر لا يتعلق العبد على تقدير ان يشتري بعضه
اولا قبل البعض ثم يشتري البعض الآخر فما فاقال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا يتعلق لان الاجتماع في كونه مشتري له تحقق بعد زوال ملك البعض
الاجري انه لو حلف على شراء عبد فاشتراه بوكالة الغير يحنث ويويد ذلك ذكرنا في الفرق بين العبد المنكر والعرف ثم اعلم ان هذا الاختلاف في حقيقة الصفات
المشتقة مستمر باعتبار الزمان في مفهومها ايضا كالافعال ولم اقل النحاة بذلك قال لا يصح اطلاق المسبب عليه فان قيل الاولى الا يذكر ذلك قال المقصد اعني صحة اطلاق الطلاق المعلق
لا يتوقف على ذلك بل على صحة اطلاق المسبب على السبب قلنا الاصل الذي ذكره القوم مجموعه يصح اطلاق السبب على المحض على المسبب ودون العكس فتنقل قدس سره

الاصل تمام قولہ فد یقام الغرض من المعنی الحقیقی مقامہ فیہ ان ازالۃ الملک سبب لثبات القوۃ کما سیجی فلیس غرضا من الثانی بل لازم الاعم وکیف کان فلیس الغرض ہیہنا حمولا علی ظاہرہ بل المراد بہ المقصود من استعمال الاصل افادۃ سواء کان مقدما او موخرا والاشک ان المقصد من الاعتاق ہو موضوع لاثبات القوۃ لا ازالۃ اقتضاء تقف الاثبات علی سببیۃ ہو لازالۃ تبقی الاشکال بحالہ یجوز ان یکون الغرض ہو الازالۃ ویتم جواب المصنف بان اطلاق المزیل والقید والعتاق لثبات القوۃ فاذ یقال ح انہ قد یقام الغرض مقام الحقیقی فی التجوز والغرض ہہنا الازالۃ کما ذکرہ قولہ الواجب عایۃ عند استعارۃ الالفاظ الخ یعنی ان ہذہ الالفاظ ظہر ان استعارۃ المستعار لہ یجب ان یکون مناسبا للمعنی المنقول الیہ المستعار منہ وذلک لانہ کان مناسبا للمعنی المنقول عنہ لکن جہۃ المناسبۃ یجوز ان یکون مختلفۃ وکان ذلک الواجب فی اصطلاح الاصولیین ودون العربیۃ تامل قال المصنف ای بمعنی ان الشارع وضع الاعتاق فیہ سنم علی ما فہم من الکافی وغیرہ من کتب الاصول والفروع حال المصنف افاد ما اثبت قوۃ ولقائل ان یقول لم یصدر من المالک الا قولہ اعتقتک فجعل شرع اثبات القوۃ ثابتا بہذا القول کازالۃ الملک لا یتصور ثبوت الازالۃ منہ بوجہ آخر فالقول بان الازالۃ ضمنیۃ منہ دون الاثبات محکم ویمکن ان یقال القوۃ فی مقابلۃ الزوال الذی ہو عجز حکمی ثبت فی المملوک حقا للہ تعالی ودون العباد وجزاء لاستنکافہ عن عبادتہ فہذا یظہر ان یقال باثبات المالک لتلک القوۃ او علی تقدیم قولہ واذا تقیم الاعتاق الخ انت خبیر بان ذلک غیر ظاہر علی قول ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ کما یفہم من الکتب المشہورۃ ثم ذلک ہو السابق من لفظ الاعتاق بحسب قولہ علی ما سیجی ان الاعتاق الخ قیل فیہ سوء الترتیب فان قولہ اولا اذا لا یفہم من العتاق الخ یقتضی المنع للنقل قولہ فکون اللفظ الخ علی تقدیر التسلیم للنقل فالمنع بعد قولہ علی ان لازم الخ غیر موجہ والجواب ان ہذا الکلام وقع علی ترتیب الجوابین یعنی لانم المجازیۃ فی الاسناد اذ لا یفہم من الاعتاق الا ما یصیر اسنادہ حقیقۃ الی ذی الملک بحسب العرف الاول ولانم ان فہم المجاز الغوی فانہ منقول شرعا الی الازالۃ وان کان مجازا للغۃ علی ان لازم ان فہم تجوز اللغۃ فانہ لم یقع نقل فلم الجواب وفی ہذا الکلام فی قوۃ وجہین لجوابین لا وفہم واحد ویمکن ان یجاب عنہ بوجہ آخر بان اول الکلام لافادۃ مجرد ان معنی الاعتاق لیس اثبات القوۃ بل المصحح لاسنادہ الی المالک سواء کان علی وجہ النقل ولا فلا یکون مع النقل محل قال المصنف فان الاستعارۃ لا تجری علی الخبر اعلم ان السابق بحسب الحقیقۃ الی ذہن المالک المتبوع ہو الازالۃ الملک والمتبادر من ہذا الکلام مع ما سبق ان الاستعارۃ مستعملۃ فی اللازم لکنہا مطلقۃ واقعۃ علی المبین الذی یقوی علی ان یکون ہو المراد ولیس کذلک والتحقیق ان الاستعارۃ مستعملۃ فی المبین لکن بواسطۃ القرائن المانعۃ والمعینۃ نظرا الی الملازمۃ من جہۃ الاثر قولہ وعلی ما ذکرہ المصنف الخ وفیہ بحث لانہ ان اراد بالشراء الملک الحاصل بالبیع لا یتعلق علی مذہب المجیب الیطول وان اراد بہ الملک المطلق یتعلق علی مذہب المصنف ایضا لا یقال علی التقدیر الثانی لا یصح التجوز علی ما ہو المعلوم لان المطلق لیس سببا بخصوصہ لانا نقول المطلق سبب بخصوصہ لکن فی ضمن الافراد فانک اذا رایت زیدا او قلت رایت رجلا ولم تزد یصدق الکلام بلا تجوز فوصف الی ص وصف للعام بلا مساغۃ قولہ واجیب بمنع الملازمۃ وانت خبیر بانہ اذا لم یجز الاستعمال الم یقبل الشیء منہ مع تحقق العلاقۃ وعدم ظہور مانع فیہ فہو معرض بمدعی الخصم یعنی یشترط السماع فی آحاد المجاز ولما مر عارضہ بجواز الاستعمال فی محل المنع علی ما قال اللہ الابہری قولہ لعل الجامع لیس مجرد الخ فیلزم ان لا یجوز استعمال الحقیقۃ فی شبہہ مثلہا تامل قولہ المصحح الخ فلق عن الحقیقۃ الانصاف ان

المجاز مخالف عن الحقيقة باعتبار انه اذا اطلق اللفظ فهما ولا المعنى الحقيقي قطعا ثم حمل عليه باعتبار قرينة معاندة عن ارادة المعنى الحقيقي فانه اذا وجد المانع والقرينة حمل على معنى مجازي يعتبر علاقته مع المعنى الحقيقي فالخليفة باعتبار الخليفة في الحكم لكن اشترط الامكان في المعنى الحقيقي وسكت عنه ويجب قاعدة العربية تامل قال المصنف والوجه الاول صحيح في المعنى لا ينبغي ان يحدث هذا الوجه ينبغي ان يكون الخليفة عند ابي حنيفة رحمه الله في الحكم الفرضي ثبوت الحرية بعد اني فرع ثبوتها بعد ا حرا تامل قال المصنف وهذا هو المراد بالخليفة في حق الحكم وفيه بحث لان دليله بعد تسليمه مقدمة لا تقتضي الا فرع المعنى المجازي عن الحقيقي فيكون الثاني اصلا للاول فيجب ان يكون الاصل محققا لكن ابن ذلك مما هو المدعى اعني كون ثبوت المعنى الحقيقي اصلا لثبوت المعنى المجازي الا ترى ان الحرية في قولنا هذا ابني محققة جائزة الثبوت في المجلة ايضا لكنها ممتنع الثبوت الموضوع والدليل لا يقتضي وجوب ان يكون الحرية محققة الثبوت للموضوع بل امكانها في نفسها فينبغي ان يقع العتق اقول لنا هذا ابني كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله قوله وفي استدلاله ان الحقيقة لم تعرف خبيرا بان استدلاله على هذا الطريق المشهور لا يفيد ان يكتفي بامكان اللفظ دون الحكم فان المتبادر منه ان الحقيقة بحسب الحكم ايضا اصل لكن اعتبر اصالتها بحسب اللفظ لكونها من اوصاف اللفظ تامل قال المصنف لا يجب الكفارة لان الاصل هو البراءة غير ممكن اقول هذا على رأي ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وان ابا يوسف رحمه الله على ما فصل في الكتب المعتبرة وانما شرط العتاق اليمين وبقاء التصور والامكان عندهما خلافا له والعجب انه كيف يخفى ذلك على المصنف الشارح المحقق مع سعة قوله واما اذا كان تبعا فاقول الكلام على شرب الماء في الكوز اما بعيد باليوم مثلا او معلق وعلى التقديرين الا ان لا يكون فيه ماء او كان فارق وفي الصورة الثلث الاول لا يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله وعند محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله وفي الصورة الاخيرة يحنث في الحال اتفاقا وذلك لان اليمين عقد شرعي لا بد ان يرد على محل عنده خبر في المستقبل سواء كان الوجود فيه عليه او لا وعند هما محله خبر فيه وجود الصدق الا انهما فرقا بين المطلق والموقت فيما اذا كان ماء فارق باعتبار الحنث في المطلق وعدمه في الموقت وذلك لان الرجوع في المطلق كما اذا وقع فاذا فات البر فوات ما عقد عليه اليمين حنث كما اذا مات الحالف والماء باق في الوقت البر في آخر الوقت وعند ذلك لم يبق محله البر فحصل اليمين بلا بد استفادة من الكتب المعتبرة فايراد السوال والجواب بما لا غير وجه تامل قوله فلا ينبغي ان يرد ذلك لان انعقاد اليمين عند البقاء يجب ان يكون على كل مكان عند حدوث الانعقاد فلا يصح ان يكون انبناء ان انعقاد على الامكان الظاهر بقاؤه على الامكان البعيد الذاتي قوله لم يحنثه اليمين الخ جواب سوال تقديره ان اعادة الماء ممكن غير ممكنة ظاهرا فاذا تغير امر المعتاد على استحالة اعادة المعدوم لكن خلق فرد آخر للماء ممكن ظاهرا فلم لا يستحيل المعتاد اصلا وحاصل الجواب ان ذلك وان كان ممكنا ظاهرا لكن الحالف على الماء الموجود في الكوز وقت اليمين كما هو مفهوم من العبارة وانت خبير بان الاظهر في الجواب ما مر ان ابتداء الانعقاد على الامكان الظاهري وشيء من الاعادة والخلق ليس بلظ [illegible] ان ما ذكر فيه انه يلزم ان لا يقع الحنث اصلا قبل خلق الحيوة كما هو مقتضى التعليق اللهم الا ان يقال هذا الكلام للحالف على وقوع الشرط الذي هو فعل العبد قوله لانه لا شرط الحالف في الازم لم يتحقق لان ولد المدبر يجوز ان يكون رقيقا او يكون حرا الاصل فيلزم الولد العتق من حين الملك مع بقاء الشرط الذي هو العبد المعين المشار اليه الذي هو مشهور بذلك الوصف فلا يصح الاستعارة ويمكن ان يقال المشبه به المستعار منه الولد المتولد من جارية الغير المشار اليه الموصوف بذلك والمشبه العبد المعين المشار اليه بهذا لجعل العبد المشبه محمولا على هذا خبر عنه لقيام الظن ان الظن المستعار منه مطلق الولد الخاص بل قوله على ما ذكر الكلام راجع الى النبوة وذلك اشارة الى العتق وستاخر جزئي وخبر ذلك محذوف اي حاصل قوله فالمعنى المذكور لهذا دليل على الجزء اي ان جعل الشارح لا يصح لان المعنى اخبار عن العتق السابق حين الملك قوله فيه نظر لانه لا فرق بين احتمال النبوة المستفقة واحتمال النبوة للشفقة لاحتمال الاخوة لذلك لاقسام قوله فان قيل صحت ثبوت الحرية الخ اعلم ان محصل هذا السوال مع جوابه مذكور في المتن في بحث قولنا المجاز يحتاج الى زيادة بسط سيجيء وذكر انشاء الله العزيز قوله لان المصالحة استحضار المنادى بصورة الاسم لا قصد المعنى قول فيبحث لانا لا نسلم ان اللفظ المستعمل من قصد لمعنى حقيقيا كان او مجازيا وكانه اراد ان المقصود في النداء التنبيه فحسب لكن الذات المعلم اجمالا بالقصد الى ثبوت معنى اللفظ المنادى لهذه الذات فلفظ المنادى يستعمل في الذات لاثبات معناه لها اعلم ان قلل صاحب الكشف والمفتاح ان النداء استحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كخو يا طويل وهو طويل وان لم يكن ثابتا فان كان مما يصح ثبوته في نحو المنادى ثبت اقتضاء نحو يا قصر

والا فلا استحضار المنادى بصورة الاسم نحو يا ابنى للاكبر سنا مثلا بقى انه هو يقع مثل هذا النداء كلام البلغاء تامل قوله فيقوم عينه مقام معناه حتى لم يتشكل بما اذا كان الحر علما للمملوك وناداه بيا حر فانه لا مخرج ويمكن ان يقال هذا اللفظ يقوم مقام معناه والا اذا كان صارف عنه بان يكون علما للمملوك فيكون حتى لم يجد الاستحضار تامل قوله سيل الى المذهب المرجوح الخ الانصاف ان هذا الكلام من المصنف مائل الى المذهب المرجوح لكنه يدفعه قوله بنار ثم يستعار لفظ الاسد وما سبق منه من ان الاستحقاق استعمال اللفظ فى الازم المبانى فلا ينبغى ان يتعرض عليه قوله واما عدم حريا بان الاستعارة الخ اقول لا خفاء ان ادخال المشبه فى الجنس المتوهم للمشبه به لا فى جنسه الحقيقى فعلى هذا يمكن ان يتوهم العلم استغراقى علم الجنس فيتقدر ادخال المشبه فى الجنس الوهمى غاية الامر ان اسم الجنس له جنس حقيقى وجنس متوهم بخلاف العلم بل نقول لا حاجة الى اعتبار هذا التوهم بل يكفى ان يدعى ان المشبه عين فرد حقيقى للمشبه به واعلم ان المشبه به يجب ان يكون مشتهرا وجه الشبه عند المخاطبين لا مطلقا فلا يلزم الندرة فى الاستعارة الا علام بنار على انها قليلة الشهرة وصاف تامل قوله يمكن ان يجعل معارضة فيبقى السوال اما معارضة او منع لم يستدد على كليهما لا يكون المعارضة موجهة اللهم الا ان يجعل السوال استدلال على حدة على مذهب الامامين رحمهما الله قال المصنف وانما لم اذكر هذا الاعتراضات انتهت جمير بان ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله من ان هذا ابنى يوجب العتق على هذا التقدير فى الحقيقة فاسد لانه مبنى على الفاسد ولم يرتض المصنف اعتراضه بناء على ان هذا المذهب يمكن تصحيحه على وجه الالزام وايضا لا يتم ما ذهب اليه من ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط مطلقا فانه لا يتم الا فى المشتقات دون الجوامد تامل قوله انما يتوجهان الى الخبر الطلبى ان الخبر الاول محمول على المسند والثانى على الجملة الخبرية لكن الانسب ان يرتضى الموضعين المسندين حيث الانساب الى الموضوع قوله بخلاف نحو رايت اسدا فانه وان اشتمل الخ فان قيل سلمنا ان اثبات الاسدية لزيد فى هذا المثال ليس بمقصد اصلى لكن المتكلم لقصد نفسه اثبات الرؤية المقيدة بالتعليق والوقوع على اسد موصوف بالرمى فان قيد المسند بمناط الافادة والتصديق والتكذيب فى ذلك ايضا محال قلنا المستحيل الرمى الى الاسد وذلك ضمنا لا صريحا والمقصد اصالة اثبات الرؤية المتعلقة بالاسد الموصوف به فى الواقع وذلك الاثبات ليس بمستحيل فانه بمنزلة ان يفرض الاسد الرمى ثم حكم بانه رئى تامل قوله او لتقدير انه يتبنى ان يجعل متبنا ولا يلزم ان يكون متبنا بالفعل فى قولهم وما يستوى البحران وغيره مما ليس المشبه به مقدر استعرانى نظم الكلام قوله خرج من باب الاستعارة فيه انه يجب ان يكون اسم المشبه به على سبيل التحقيقى فى باب التشبيه فلا يصح ان يقال الحجر والجواب انه بيان للشكل المضاف الى المشبه به تقديرا ويجعل ان يجعل بيانا له على سبيل المبالغة والا دعا يبقى امرا آخر وهو انه يلزم ان يكون لفظ الخيط قبل البيان مستعملا فى المعنى المجازى وهذا اللفظ ابعد بعده مستعملا فى حقيقته واشار قدس سره فى شرح الكشاف الى انه لا استبعاد فى ذلك لانه نظير النسخ فليتامل قوله يجب ان يحمل على حذف اللام الاظهر ان يكون على طريقة الاسناد المجازى المفيدة للمبالغة فى المحل ويويد ما سبق من ان المحال يحمل على المجاز لا غراض قوله ثم لا يخفى ان اللام انت خبير بانه يلزم على هذا ان لا يتحقق لقولنا هذا ابنى لان التشبيه لا يفيد التحقق ويمكن ان يقال بالفرق بين صريح التشبيه تقديرا لارادة كما لا يخفى قال المصنف لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه آه هذا استعوض بالمشترك لانه ضرورى ذا الاصل عدم الاشتراك لا خلا بالفهم يصار اليه توسعة فى دار المعانى اذ ليس لكل معنى لفظ خاص به وقد اعتبر فيه العموم اجماعا قال اللهم وسيوفى كلام الله كثير الا يخفى ان هذه الضرورة لا يستلزم العجز المعانى للاولوية فان ذلك لا يوجب قصورا فى ذاته الاقدس بل ذلك بواسطة ان المقدور غير قابل لصورة اخرى اذ المعنى المجازى الذى ليس بحقيقة لا يتصور اداءه الا بالمجاز الاخيرى انه اذا قيل جعل زيدا المساكين متخرا كانا بانانة السكون لا يريد شيئا نعم الاولى ان لا يطلق الضرورة والعجز عليه نعم قوله عموم اللفظ انما هو لما يتحقق به فيمنع فان مثل من عام نفسه الا ان يخصص بمثل المعروف للام ونحوه فان جريان العموم فى مجازه كان لورد كلام الشافعى قوله والا لكان كل حقيقة عاما فيه انه يجوز ان يكون سم حقيقة نافع على العموم قوله فان قيل قد سبق ان العموم انما يقال فى السوال والجواب محل تامل اما الاول فلانه قد ذكر قدس سره فى بحث تخصيص العام ان الاسود من حيث قصد به الشجعان يستعمل فى غير ما وضع له من حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فعلى المجاز وليس تجويز نظرا الى العموم واما الثانى فلان الوضع المعتبر فى العام وضع حقيقى سواء كان نوعيا او لا وقد ادخل قدس سره النكرة المنفية فى تعريف العام على زعم انه حقيقة فى العموم قوله ولانى استناع استعماله الخ قد ذكر قدس سره فى شرح الشرح اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به فى اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم حالا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وفى جوازه مجازا ان وجدت علاقة بمصححة فعلى هذا ظهر وجه قوله فعلى تقدير صحته هذا الاستعمال وظهر ايضا ان صورة الالتفات المقابلة

مصورة النزاع كيست باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ بطريق ذا كان المناط والمقصود المركب من المعنى الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما جزء مسمّاه فلا نزاع في ان هذا الاستعمال صحيح حقيقة وانه مجاز على تقدير العلاقة بقي التردد في ان الارادة في صورة النزاع متعددة او لا والظاهر الاول لان المناط كل منهما على حدة **قوله** فاستعماله في المعنيين فيه انه ذكر قدس سره وفي شرح التنقيح تصحيح هذا المجاز وبيان العلاقة فيه تشكل وحديث استعمال الجزء في الكل كاذب **قوله** والتحقيق انه فرع آه وانما سماه فرعا لان المشهور عموم المشترك لا الحقيقة والمجاز **قوله** كما يمتنع استعمال الثواب لواحد اذ في ان واحد على وجه الملك والعارية سواء كانت بالنسبة الى شخصين او شخص واحد لكان المناسبة بين المقصد وهذه الشيئة بعلية اعرض واضرب وقال علية كما يمتنع الكتابة الخ هذا هو المفهوم من الكشف والانسب بجواب الشارح قدس سره عن هذا الوجه ان يقال الاضراب الترقي باعتبار ان الاستحالة في الاول اشد نظرا الى اجتماع الملك والعارية والاستحالة في الثاني عقلية نظرا الى حلول جسمين في مكان واحد **قوله** لان الامتناع فيه ان المبنى والمبنى عليه متحدان الا ان يقال المبنى الحكم بالامتناع والمبنى عليه نفس الامتناع ويجعل الاول مطلق الامتناع والثاني الاستحالة شرعا وعقلا **قوله** على انا لا نسلم الخ ضمنه ان الاستحالة باعتبار اجتماع الموضوع له وغيره في استعمال واحد فان الاول بمنزلة الملك والثاني بمنزلة العارية قال المص فلا يستحق معتق العتق مع وجود المعتق بفتح التاء على ما هو الظاهر من تقرير التوضيح والكشف ايضا وقد قرئ بالكسر وينبغي ان يعلم انه اذا كانت الوصية للموالي مطلقة غير مقيدة بقرينة تخصيص المراد فالوصية باطلة لكون المولى مشتركا بين المولى الاعلى والاسفل وان ولد المعتق بمنزلة في كونه حقيقة اللفظ مقدم على معتق المعتق على ما قالوا لكن الكلام في كونه حقيقة محل مناقشة كما ان ولد الولد ليس بحقيقة الولد بقي امر آخر وهو انه لا يصح على الاطلاق ان يفرع على الاصل المذكور انه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق فانه يجوز استحقاقه بطريق عموم المجاز نعم لا يجوز ارادة كل من المعتق ومعتق المعتق على انه مناط لا يجوز عموم المجاز او لم يكن قرينة على ذلك فظهر ان المناسب ان يؤخر السؤال والجواب المذكوران الى التلويح تعلقان بعموم المجاز في الملامسة الخمر مع ان الجواب لا يصح كلام المص بالكلية قال المص والمس باليد الخ اعلم ان الملامسة المس باليد عند الجمهور ومطلق المس عند صاحب ستور اللغة والشافعي رضي الله عنه حملة على المعنى الثاني اما على وجه المجاز او على ادعاء كونه بعض حقيقته تقرير المص رحمه الله والشارح رحمه الله ايضا لا يخلو عن قصور **قوله** بدليل آخر على ما نقله الامام يحيى سنة انه قال عليه الصلوة والسلام يجب عليك بالصعيد فانه يكفيك **قوله** لانا نقول لانسلم ان مثل ذلك الخ ينبغي ان يعلم ان هذا الجواب لا تتم على مذهب الحنفية اذ القائلين بانه اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث لكنه ذلك يصح على مختار الآمدي على ما سيجيء بتفصيل ان شاء الله تعالى **قوله** لما لا يجوز ان يراد بالملامسة الخ يدفعه ما نقل الحنفية عنه عليه الصلوة والسلام من انه لم يتوضأ من المس وصلى **قوله** ولا قرينة فان قيل يدل الايتم في الملامسة فاذا يراد بها المجاز ي الجماع فتحقق القرينة الصارفة عن الحقيقة قلنا تم تحقق القرائنة المصاحبة عن ارادة الحقيقة منفردة ودون الاجتماع حتى يجوز عموم المجاز **قوله** حيث يطلق الابناء عرفا لكن الاطلاق العرفي ليس بحيث يصير اللفظ حقيقة عرفية فيه لينافي اعتبار عموم المجاز وينبغي ان يعلم انه اذا استوى الحقيقة والمجاز بحيث العرف فالحقيقة اولى اتفاقا وان بجرت الحقيقة اصلا فالمجاز اولى اتفاقا وان غلب المجاز في الجملة فالحقيقة اولى عنده والمجاز عندهما كما سياتي تقال المص بالحنث حانثا او متنعلا الام عرض عن المضاف اليه اي بحنث الداخل حال كونه حانثا ويجوز ان يكون ناصبه بين بحذف مضاف اي حنث حانث او متنعل قال المص رحمه الله لان معناه الحقيقي مهجور ان حمل على ظاهره بالتقبيل عندهم من غير الحقيقة المهجورة خارجة عن عموم المجاز قطعا فالمراد كون بعض الافراد مهجورا الى ان الحقيقة المستعملة في الجملة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان يراد بوضع القدم عنده الفرد الغير المهجور منه ويمكن ان يقال كلام ابي حنيفة رحمه الله فيما اذا كانت الحقيقة هي ضمن جميع الافراد مستعملا مستمرة في الجملة فانه اذا لم يتعارف في ضمن فرد كانها غير مستعارة فحمل وضع القدم على الدخول صحيح على مذهبه ايضا كما يصح على تحويلها **قوله** وغطيتم الخ المس على حقيقته كان النوم ليس بداخل في حقيقة وضع القدم ولا منشأ لهجرانها كان المهجور مجرد وضع القدم مع خروج باقي الجسد **قوله** اراد انه من افراد المضاف وينبغي ان يعلم ان وضع القدم ليس فرد الدخول اصلا لكن الدخول حاصلا يتضمن يشتمل على موضع فهذا للاعتبار صح الدخول من عموم المجاز

کما مر ح بذلک فی شرح تلخیص الجامع الا ان المتعارف من عموم المجاز شمول اللفظ للحقیقۃ وغیرہا ولا یخلو قولہ ای بعنی انہ اذا دخل الخ عن اشارۃ الی ذلک قولہ قد صرح فی البسوط الخ ہذا سوال علی ما فہمہ سابقا ان معناہ الحقیقی اعم من الدخول حالیا وان معناہ الحقیقی مہجور قولہ کان المراد انما الجعل کلاما علی ان الدخول ماشیا من افراد الحقیقۃ لا فہمہ کل محل کلام المصنف علی ذلک لان ارادۃ ما لیس حقیقۃ لغۃ وعرفا لا یجوز فضلا عن کونہ قولہ ہی غیر مہجورۃ ان کان ہذا مسلما عند الحنفیۃ رحمہم اللہ ینبغی ان یحمل الوضع علی مجرد الدخول ماشیا لانہ رجح حقیقۃ غیر مہجورۃ قولہ مشعران وضع القدم الخ لکن لیس ذلک مرادہم بل المقصد مجرد ان الوضع تعارف فی الدخول وان لم یصر حقیقۃ فی ذلک قولہ لا تساوی ولا یجوز ان انما محل تردد لانہ قد ینبا ر دار شوکۃ نعم القسم مع ضمانۃ الدار الی زید قرینۃ علی المراد یجوز ان الدار لبعض ساکنہا قال المصنف رحمہ اللہ وکثیرا ما یراد بہ الوقت فیطلق ان المراد بالوقت ہنا بحیث یکون الیوم من افرادہ وہو الانسب بقولہ لان النہار اولی لاستعارۃ یا یجوز ان یراد فیہا اذا شاء الفعل بالیوم مطلق الوقت ولا شک انہ اذا اراد بہ مطلق الوقت والآن غیر ممتد لا یصح تقدیر الفعل الممتد لکن آخر کلامہ دال علی ان المراد بالوقت الآن تامل قال المصنف فاحتجنا الی ضابطۃ آہ لا یخفی انہ لا یصح علی تقدیر ان الیوم مجاز فی الوقت کما ذہب الیہ فان الحقیقۃ لا یحتاج الی القرینۃ فلا حاجۃ فی جعل الیوم علی النہار الی القرینۃ وضابطۃ المصنف الا ان یقال ان ضابطۃ ممنوعۃ المواضع التی یحمل فیہا لفظ الیوم فیہا علی النہار او الوقت تامل قال المصنف فاذا تعلق بفعل ممتد اعلم انہ یجوز ان یکون فعل ممتد الکن بحیث ان یقع الیوم دبعہ الا ان ابتداءہ واقل جزء یقع فیہ لا یصح حمل الیوم علی حقیقۃ الا ان المصنف ذکر فی شرح الوقایۃ ما یدل علی ان ذلک لیس بممتد فی مصطلحہم بقی امر آخر ہو ان الممتد یجوز ان یکون بحیث یقع فی یوم ونصف یوم آخر وثمہ لا یصح حمل الیوم علی حقیقۃ الا ضمانۃ فانہ لم یکن معیا ا ید ویمکن ان یقال ان الفعل الا یقتضی بحسب مفہومہ الامتداد مطلقا بحیث یصح ان یقع فی الیوم وما خصوص الامتداد بالوجہین المذکورین فلیس من خصائص المفہوم بل من الخارج والقرائن صح او انسب الفعل الممتد الی الیوم یحمل علی حقیقۃ فایۃ الامر ان یکون الکلام کاذبا تامل قولہ وہو الآن المراد بہ الزمان الذی لا یقبل بحسب العرف زمانا طویلا الا مصطلح الحکماء والمتکلمین کالضرب والجلوس والرکوب الظاہر ان الاول من قولہ الفعل والاخیرین من قولہ الوضع ولیس شیء منہما عرضا موجودا یتجدد الامثال عند المتکلمین فاوجہ ان یجعل الضرب من الحرکۃ والجلوس بمعنی السکون والرکوب من الحرکۃ العرضیۃ بقی ان الضرب یشتمل علی رفع الید الماضی الذی حرکۃ الضرب عبارۃ عنہ فیکون بمنزلۃ المشتمل السکون فی الحرکۃ فلا یکون موجودۃ یتجدد الامثال قولہ فان المحقق فی المرۃ الثانیۃ لا یکون مثلہما الخ لان کل جزء منہ غیر الاول بحسب العرف والا یعتبر ارتفاع الضرب بقطع ان الضرب یکون بالید والسوط ویحسب واحد یصح جعل الکلام مستدا خیر ظاہر قولہ وما ذکرہ المصنف من التعلیل الخ قولہ لان الفعل او انسب الی قولہ لان النہار ولی لکنہ مع ملاحظۃ ان الظرف لیس متعلقا بالمضاف الیہ تقدیر فی قولہ تحصیل التقیید بالیوم الخ یعنی یستعمل الیوم فی مطلق الوقت لکن یقع فی الحاج علی الیوم موسطۃ الاضافۃ بقی ان مطلق الوقت علی ما سبق لا یتناول الیوم بل جزء منہ قال المصنف رحمہ اللہ فی لا یاکلہ من ہذہ الحنطۃ انما وضع المسئلۃ فی الحنطۃ المعینۃ لان العقد اذا وقع علی حنطۃ منکرۃ فالجواب عند الامام ایضا کقولہما فی صورۃ العقد علی الحنطۃ المعرفۃ قال المصنف ویراد باطنہا عادۃ فقائل ان یقول یجوز ان یجعل مرجع تعیینیۃ ارادۃ الاجزاء الباطنۃ حقیقۃ لا مجازا والجواب انہ ذکر فی شرح تلخیص الجامع ان المفہوم من کلمۃ التبعیض ہو الجزء المقدار الذی یکون کالکل فی الاسم والحد قولہ جنس دون جنس الدقیق لا دخل لہ فی المدعی بل المناسب لہ ان یقال جنس دون جنس المتحد منہما والحق ان یعلل ویقال سویق لیس کثیر الاستعمال بخلاف سائر المتحد منہا فیجب ان یکون افراد عموم المجاز متعارفۃ بحسب الاستعمال علی ما نقلہ بعضہم عن ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ قال المصنف اذا کان نذرا وسیمینا یکون آہ الجمع ثم علی تقدیر ارادۃ الکل من الواو المعین معا اما اذا اراد بہ الیمین فقط فلا وکان السائل توہم الجمع بامتناع تحقق النذر والیمین معا بحسب الحکم وتعلم ان الیمین یتحقق تاکید بفصلہ او ترک بمایراعی حرمتہ کذکر اسم اللہ تعالی فاطلقت اطلاقا شایعا لحقیقۃ او مجازا علی تعلیق طلاق او عتاق او غیرہما بما یراعی حرمتہ بفعل او ترک تحقیقا او تقدیرا فالیمین نوعان القسم باسم اللہ تعالی وصفتہ التعلیق والنذر حقیقۃ الزام امر وایجابہ علی نفسہ من غیر ایجاب غیرہ لکنہ یستلزم تحریم المباح وقد یطلق

عليه فاليمين يجوز ان تستعمل بنظر الى ان التحريم علامة لقصد الى منع نفسه عن ان يكذب لئلا يحرم والانسان يجتنب عن فعل الحرام كما ان اليمين علامة لقصد الى المنع والزجر عن الحنث **قوله** العلمية والعمل من الرجب بظن ان العلمية عينية فاطلاق رجب على الاشعار كاطلاق ساسة على الافراد قيل مجازا وقيل حقيقة ويجوز ان يكون الرجب باعتبار اللفظ والمعنى جميعا فان توقيفه باعتبار العلمية لا باعتبار اللام وبمثل في لئلا مصرح الرضي في سحر معد والاصل السجود ويجوز ان يقال رجب في الاصل صفة مشبهة من رجبه بالكسر اي عظمته فنقلته الى العلمية فزيدت اللام كما في الاعلام المنقولة عن الصفة او المصدر ولا يكون بلئك اللام لازمة فيجوز حذفها لكن لا يخفى ان تعليل الشارح للعدل بان المراد رجب بعينه لا يصح على الوجهين وكان مجيء الاسلام جوزان يدخل اللام في علم الجنس للاشارة الى فرد ما كما في اللام وبعدل الى النكرة وهذا غير مستقيم مع ان المضمن الحرفي يوجب البناء كما مر والمشهور بنائه **قوله** والمسألة على ستة اوجه اقول بل سبعة فانه يجوز ان ينفي كليهما قال المصنف فالحاصل ان هذا البيس جميع احوال محصل الحال ان الصيغة حقيقة للمجرد فيها اصالة فانها مستعملة في المجرد عنه ودون اللازم غاية الامر انه ايضا حاصل بالايجاب والاستلزام وفيه بحث لان الكلام فيما اذا نوى اليمين فالمعنى مقصود فيكون مجازا ويمكن ان يقال المقصد ان اليمين مراد بالقصد الاصلي لكن لا بطريق الاستعمال كما قيل في الكناية من انها مستعملة في الملزوم الا ان المقصد الاصلي اثبات اللازم وعلى هذا لا يكون مقصود القوم من امتناع الجمع بين الحقيقي والمجازي في الارادة امتناع ارادتهما بحسب الاستعمال فلهما اندفع اعتراض الشارح تدس سره على اصل المصنف تامل **قوله** يعني اصل الاشكال على مسلك الخ وذلك لان جواب القوم على تقرير المصنف في ان اللفظ حقيقة لا مجازا وسيجيء هذا الجواب على مكس ذلك فلا يمكن ان يجعل هذا الجواب دافعا للاشكال على الجواب السابق بانه قيل الاشكال من السوال كما توهم قال المصنف لان هذا حكم ثابت بيننا وبين الله تعالى فيه بحث لان من اقر بلسانه ولم يعتقد فانه كافر عند الله تعالى ايضا وان كان قلبه مطمئنا بالايمان صرح بذلك في المحيط البطايحوز ان يقع الفرد بالتصديق على زيد مثلا في مثل ذلك يلزم ان يثبت التذبيح وهو الصفة في صورة المفرد ايضا **قوله** فلا يتمشى الجميع في شيء الخ وذلك لان المقصد في الانشاء ثبوت المعنى به وفي الخبر الدلالة على مضمونه فكما ان يحصل المقصد في الاول بوجود اللفظ فكذا ينبغي ان يحصل في الثاني ايضا بوجود الصيغة على انه اشتهر بين القوم امتناع الجمع بالفصل بين الخبر والانشاء فلا يرد ان كلام المصنف في الانشاءات الشرعية التي ثبتت بها تعلق **قوله** في محل آخر وهو النذر **قوله** كالحقيقة المهجورة في عدم الارادة والاعراض فلا يلزم ان يكون اليمين حقيقة للصيغة على هذا الجواب لكنه يشكل بما اذا لم ينو واحدا بل المقول يلزم ان لا يثبت النذر فيما اذا نوى اليمين بهذا الدليل **قوله** ومن بديع الكلام الخ وانت خبير بان كلمة لعل في مثل هذا المقام لا يفهم منه احد معنى القسم وليس في الكلام ما يصلح جوابا له وان مجرد على قد يستعمل في النذر وان ليس المعنى لا ثبت ووجب الله علي كذا من فوائده قدس سره في شرح التلخيص ايضا ليس هذا الكلام دافعا للاشكال فيما اذا نوى اليمين فقط قال المصنف او معنى من المتكلم اقول او معنى من المخاطب كما يقال الالاهة المعبثة انت آمرة للسلطان بالعصيان **قوله** موهما عن كلمته واحدة لا يقال ذلك ايضا غير مستحسن من الحكيم تعالى لانا نقول المقصد من ذلك لا فادة ظهور فضل الانسان الممكن من اتباعه من اتباع الحق باختيار الشق الثاني على الاول بقي انه لا يظهر وجه تعلق بل استطعت بقوله استفزز فادبيه آما المعنى قدرت على اغوار من قدرت عليه والجواب ان المراد قدرت على اغوار من قدرت على اضلال فتدبر ثمة يشكل فيه ما مر الاعمال بجانب الحق تعالى كما في خلص العباد وعلى ما اشار اليه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان **قوله** للتوبيخ والانكار باعتبار ما في الاول والشاني فلا وجه اما باعتبار ما في الاول فلان الانسان مستحسن عقلا يقبل الا ان يقال ذلك باعتبار التقييد بالمشيئة يعني ان ذلك الانكار انما هو على ما استعمله فيه الامر او ما يفهم منه كما قالوا في مثل المتعوض **قوله** باعتبار ما دلوية بعض افراده ومفهومه سيجيء ان يكون ذلك جاريا في جميع المفهومات المشككة تامل **قوله** او زيادة الخ في نفس المفهوم فان العيب مفهوم بوجه ما لغة زيادة الغذاء على مفهوم التفكه قال المصنف تعالى بالفيات اقول لا حاجة الى التجوز على المذهبين اصلا فانه يجوز ان يقدر على مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه الحال الظرف صحيحة او موجودة و يراد بالوجود الوجود الشرعي وعلى مذهب ابي حنيفة رحمه الله يجوز ان يقدر على مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه الحال الظرف صحيحة او موجودة و يراد بالوجود الوجود الشرعي وعلى مذهب ابي حنيفة رحمه الله يجوز ان يقدر على مذهب ابي حنيفة رحمه

ان یتیزوجہا الصحیحۃ الی ما ہاجر الیہ یلائم مذہب ابی حنیفہ رحمہ اللہ وکذا یلائم حمل الیمینۃ علی معناہا اللغوی اعنی ابتغاء القلب بخوما یراہ موافقا للغرض من جلب نفع او دفع ضر لاحلما علی معناہا الشرعی کما ذکرہ الشارح قدس سرہ ویمنعنی ان یعلم ان الاعمال مخصوصۃ بافعال الجوارح واللسان علی ما فی شرح البخاری للکرمانی فخرج نحو القلب فلا یلزم التسلسل فی الیمینۃ ولو عمت لکان الجنۃ خارجۃ عنہ ما یحکم العقل قال المضارع رحمہ اللہ ورفع عن امتی الخطاء والنسیان اقول آخر الحدیث وما استکرہوا علیہ وذکر فی الہدایۃ وغیرہا وان اکرہ بقتل علی قتل غیرہ لم یسعہ ان یقدم علیہ فان قتلہ کان اثما فالرفع فی الاکراہ لیس بالنظر الی الاثم فالمناسب ان لا یکون فی الخطاء والنسیان ایضا بالنظر الیہ کما لا یخفی علی احد الا ان یوفق ویقال ان المرفوع فی الاکراہ ہو الاثم علی ما ہو المفہوم من الہدایۃ منہ ۱۲ فضل النظار قال المصنف والاول بنار علی صدق عزیمۃ الخ لا یخفی ان ہذا الکلام بلائم تعمیم الحکم الاخروی بحیث یتناول الماثم ایضا کما یاتی ودرس آخر الحدیث ویویدہ ان الریائی یصلوۃ یوجب الاثم لکن آخر الکلام وتفسیر الشارح قدس سرہ للنیۃ یشیر بان المراد مجرد الثواب بقی ایضا ان الحرام مطلقا یحتاج الی القصد والنیۃ فی الاثم تامل قال المصنف واما عند ہ فان المجاز لا عموم لہ لا یخفی ان عدم عموم المجاز علی وجہ الاختصاص بالشافعی رحمہ اللہ فیما اذا لم یمکن المعانی المجازیۃ متنوعۃ والا فابو حنیفۃ رحمہ اللہ ایضا قائل بعدم عموم المجاز لانواع سمایاتی فہذا التعلیل لا یلائم تجعل الممکنین نوعین مختلفین لیلزم عموم المشترک او المجاز لیس عمومہما ہہنا لانہ بین مختلفین بالذات لان الاشتراک ہہنا بالوضع النوعی المجازی بل اللازم ہہنا امر ہو عموم المشترک کما ہو المذہب عندنا وہو عموم المجاز عند الخصم قولہ اما ہو فلا انا لا نسلم الخ فان قیل اراد ان الثواب منوطۃ بالنیۃ متعلق بہا فاقام علی ما فی شرح النوقایۃ فالاولی ان یراد بالاعمال ما یتعلق بہا وہو الثواب ولم یرد ان الثواب مراد بہا حتی یتبع قلنا ینتفی فی قول المصنف ہہنا فاذا ثبت احدہما ہو الثواب انتفا العالم یثبت الآخر بقی انہ یلزم ان یکون المنع جدلیا اذا ثبات الثواب فی الاعمال ہذا الحدیث فقط والجواب ان ذلک باخر الحدیث اعنی انما لکل امرء ما نوی نعم الاظہر ان یقرر المنع بانہ لیس الثواب مقصودا صالۃ فلا یکون مستفادا فیہ اذ لفی الصحۃ لیستلزم نفی الثواب قولہ من قبیل المذوف والمجاز فیہ ان کلام مبنی علی انہ اراد بالاعمال الثواب فقط او اراد بہ الصحۃ ایضا یلزم عموم المشترک او المجاز وذلک لیس بجید مع بان یقال قید الصحۃ اولا وجہ اضافتہا الی الاعمال المراد بہا الثواب تامل قولہ واما ثانیا فلان عدم تقار الاعمال الخ والجواب ان المراد حکما علی عمومہ عندنا خلافا للمذہب الشافعی اذ یصح ان یقال کل ثواب بالنیۃ دون ان یقال کل صحۃ بہا ویمکن ان یقال الاطلاق الاصل علی الصحۃ والثواب باطلاق السبب علی المسبب وذلک اطلاق انما یصح علی ما ذہب الیہ المصنف وکان السبب سببا بخصوصہ لا بخصوصہ فالمراد بالاعمال العبادات وبالصحۃ صحتہا عندہ فیصح کالصحۃ للعبادۃ بالنیۃ قولہ واما ان بعدا فلان معنی الثواب الخ فیہ ان صحۃ الشیء انما یعرف بحکم الذی وضع لہ واثرہ کما سبجئ فی بحث الاہلیۃ وقال المصنف فی بحث الاحکام الصحۃ کون الشیء بحیث یوجب تفریغ الذمۃ فالمعتبر فی مفہومہا اعتبار اولیا المقصد الدنیوی وان کان یلزمہا الثواب وبالجملۃ الثواب لازم للصحۃ وانتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم والجواب انا لا نم ان الثواب لازم دائمی للصحۃ فان الریاء فی الصلوۃ یبطل الثواب بالفساد فیہا علی ما فی الکشف وغیرہ فالصحۃ تنفک عن الثواب ولذا قال الشارح قدس سرہ فی شرح الشرح ثمرۃ الصحۃ موافقۃ الشارع او استقاط القضاء لا حصولہ الثواب لیعترض بانہ قد لا یترتب قال المصنف ونحو لا یضع قدمہ الا ظن ان القرینۃ ہہنا قرینۃ لانہ الحال لان یمین فی سلم لمنع نفسہ عن الدخول فی دار فلان لمصلحۃ قال المصنف وکالاسماء المنقولۃ لا یخفی ان المنقول لا یکون مجازا فی المعنی المنقول الیہ ما لم یکن موضوعا فی اصطلاح التخاطب للمنقول عنہ فعلی ہذا لا یظہر جعل المنقول الی المنقول الیہ قرینۃ علی التجوز عنہ فان اعتبار ہذا الاصطلاح یقتضی ان یجعل حقیقۃ مستعملۃ فی المنقول عنہ تامل قولہ تعلق الاغتراف عندہما الاغتراف والشرب بالید علی ما فی الصحاح وغیرہ والغرف اخذ الماء بالکف علی ما فی طلبۃ الطلبۃ وذکر فی شرح النظومۃ لو شرب بالاناء او اغترف بخیشہ عندہما خلافا لاغتراف محمول علی ما یقابل الکرع قال المصنف فیہ تامل لان ورود الانکار لا یخفی ان الدلیل لا یقتضی الا اخراج الانکار بغیر حق فان الشرع عدل علی ان المسلم لا یماک الانکار فیما اذا ظہر الحق قولہ او الجمل فی الجزر کذا فی بعض النسخ المعتبرۃ وکان وجہہ ان مطلق الجواب ان کان واغلبا فی الحضوۃ فلا طلاقہا علیہ من قبیل اطلاق الکل علی الجزء والاقرن من قبیل

اطلاق

اطلاق للمفيد وفي بعض النسخ المعتبرة كما في الكشف الكبير كلمة او الجزئي في الكل وجعلها ذكره صاحب الكشف ان الانكار الذي تضمنه هذه الخصومة بعض الجواب قيد خاصة في عموم الانكار والاقرار لا يخفى ان الاظهر او الجزئي على الكلي قوله في مجلس القاضي لو اقر في غير مجلس القاضي صح اقراره عندا بي يوسف خلافا لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله هو صفاني ان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا ومهما ان التوكيل يتناول جوابا بسيما خصومة حقيقة مجازا والاقرار في مجلس القاضي خصومة مجازا بخلاف الاقرار في غير هذا المجلس قوله لان التوكيل انما يصح شرعا بما لا يأثم به وقد ذهب ابو حنيفة الى انه لو وكل المسلم الذمي ببيع الخمر جاز خال المصنف اما ان يكون بعض الافراد اولى الخ فيه بحث اما اولا فلان التبادر علامة الحقيقة وقد ذكر السيد في بحث المجاز العقلي من حاشية المطول ان مثل اجود حقيقة في الفرد المتبادر وكلاما خارجي على ما هو الظاهر فالظاهر حقيقة سلمنا في الفرد المتبادر وصفه واما ثانيا فلانه لا يظهر ان يقال مثل هذا اللفظ موضوع على الاطلاق مجازا على الفرد الاولى سيما على مذهب ابي حنيفة رحمه الله فانه ذهب الى ان الحقيقة المستعملة في الجملة اولى بالارادة من المجاز المتعارف فهو غير لان العلة لا ترجح بالزيادة الخ يمكن ان نناقش ويقال بان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله لما سامان ان مجرد الاستعمال علة اعتبار المجاز بل العلة مجموع الحقيقة علامية ترجح العلة بالزيادة من جنسها قوله هذا الاختلاف مبني على اختلافهم الخ قد ناقش فيه بان زيادة فائدة المجاز بعمومه وشمول مستقل على رجحان بسبب كانت الحكم او في الكل تأمل قوله والاصغر المجموله الخ نقله الجنابذي شارح المنار عن المحيط ان كانت لا اصغر مجموله النسب فوق مجموله اذ لم يستقم معناه على هذا الظهر فائدة التقييد والا يخفى انه ان هذه الرواية اظهر من رواية المبسوط قال المصباح يكون دعوة الخ الدعوة بالكسر في النسب بالضم في الطعام على قول اكثر العرب قوله وكان الاسبق الخ يعني يجوز اثبات العتق مجازا بقوله هذا ابني لاكبر مثلا يجب ان يقال بالفرق بينه وبين قوله هذه بنتي في عدم اثبات الحرمة به ولم يتعلق غرضي الصدر بذكر العتق فاستيقنا لانه الخ بحر كلام المصباح الى ان النسب يحتمل التكاذب والرجوع فقال المصباح في مناقشة بخلاف العتق فانه يحتمل التكاذب في الرجوع قال المصباح استهلاد من الغير الى آخره لذا له على ذلك ان النسب لا يمكن اثباته من شخصين لكان اثم حسنا لان تمام المدعى يتوقف عليه انتهى قال المصباح وهو اما المجاز وهو التحريم فان الخ هذا على تقديرين لا يجوز ان يراد بالغيث النبات الذي لم يثبت هذا الغيث على ما سبق من اشتراط الاختصاص بين السبب والسبب بقي انه ذكر في كتب الفروع انه لو قال رجل انت علي مثل امي وقال اردت الطلاق هو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة وكذا لو قال انت علي حرام صحيحة ان يراد بقوله هذه بنتي الحرمة المطلقة الواقعة في ضمن الحرمة المقتضية صحة انكاح وايضا جاز استعارة العتاق للطلاق على ما سبق مع انهما مختلفان فكان كلاهما نوع امر هل الطلاق الرفع والعتاق اثبات القوة قال قوله المخالفة فيهما معنى واحد الفرق بين الاستعارة والتحريم بهذا الوجه غير ظاهر قال المصنف لم تثبت النسب لانه لا يمكن بثبوت التحريم الخ الاقول فيه انهم ذكروا انه قد يكون المعنى الملكي عنه محالا كما في قوله الرحمن على العرش استوى والمعنى المكان المعنى الحقيقي ليس بشرط عند الامام رحمه الله قوله فلم يصلح حقا من حقوق الملك اي لم يصلح هذا التحريم لحق الملك اي ملك الزوجية يعني لم يصلح الاثبات للزوج خانه لا يلزم على اثبات هذا التحريم فلا يثبت لهذا الكلام من الزوج ويحتمل ان يراد ان التحريم اذا ثبت بهذا الكلام هو المنافي لملك النكاح فلا يصلح هذا الكلام لحق الملك اي التحريم القاطع للنكاح وقد وجد في بعض النسخ المصححة فلم يصح حقا وح قوله حقا حال او مفعول له قوله قال المصنف ولورود هذا الوجه هو انه الخ ينبغي ان يعلم ان المقصد ايراد هذا الترديد ابتداء لا ان كلام فخر الاسلام ليكون ترديدا فيه على زعم المصنف فان فخر الاسلام نفى سابق ثبوت الحقيقة اي النسب فعلى هذا الورود يلزم من الترديد بمجرد النسب على التعيين نفي الحقيقة واما اذا ورد ابتداء فحاصله ان موجب الكلام لا بد منه فاما ثبات التحريم لانه في ضمن الحقيقة بطريق الالتزام او بطريق المجاز وكلاهما طلاق قال قال هذا اختيار المصنف والاكثرون الخ يمكن ان يقال لان اللغة لان المعنى المجازي تمام المراد بالوضع النوعي المجازي ولازم المراد باعتبار الوضع الحقيقي فالدلالة باعتبار وضع اللغة وباعتبار وضع التزام قوله اورد البيان في نوع الاستعارة الخ الاظهر ان يقال الاستعارة مستثناة للمجاز المرسل ايضا على ما هو مصطلح الاصول كما مر ح. في الكشف قوله من سبل تم لشتاء برد من اوصيف الخ قيل معنى المثل ان الشتاء لم يبلغ في برودته من الصيف في حرارته بحيث يصلح ان المجاز بلغ في عدوته من الحقيقة في ركاكته فيلزمه معنى المثل على فرض البرودة في الصيف ايضا فالمعنى هنا ان المجاز اغلب من الحقيقة المفروض فيما

المعنوية ايضا قوله من المقابلة والمطابقة لايخفى انهما من المحسنات المعنوية دون اللفظية وبالجملة اصناف البديع منها واما المحسنات المعنوية بتخصيصه ايا بالذكر فلعله غير مرضي به للمعم الان يقال قوله كالتجنيس مخ يفيد ان البديع يختص باللفظ قال المعم اوسناه لايخفى ان الموصوف بالتعظيم مثلا المعنى الاصلي للمجاز لكن الموصوف بزيادة البيان المعنى الذي للفظ بالنظر اليه مجاز الان يقال ويقع مشار الزيادة ايضا كون المعنى الاصلي مقررا ومبينا على وجود اللازم فقال المعم اي مخ اختصاص صناعة المنظوم ان صناعة عطف على لفظ فيلزم ان يكون الدعي المعنوي لفظنا المعم الان يجعل قوله فالتفظ اختصاص لفظه بيانا لاصل المعنى الاتقدير الاعراب فيكون من باب قوله فمن هنا شرع الخ قال المعم او تتلطف الكلام بالرفع عطف الخ انت خبير بان التعاند من الصلابة اذ ليس له معنويا ولا لفظيا بل الكل منها فيه ثقل لكن الفرق بين التلطف والمبالغة وبين زيادة البيان غير فارق بترتيل قوله المعم واليضا ماذكرنا ان ذكر الملزوم مخ وانت خبير بان الدليل الاول لايقتضي الاقوة في العلم بالملازم لاانظهور والوضوح والدليل الثاني لايوجب ماذكرته من الحقيقة قوله المعم فاصل المراد الخ هذا محل مناقشة اللهم الان يقال يحمل في العرف المقيد بحمل المراد والمقيد بقيدات وكلمات قال المعم لكن لايدل على تمام المراد الخ فيه انه نيابي ماذكره بقوله فشبهه به ويستعار له عقيب ذلك من جواز التشبيه مخ بهذا المقام بل لقول يجوز ان يعرف المقدار المخصوص بقيد مخصص بلا مشبه به استعارة قال المعم ويستعار له فيه انه ذكر في شرح التلخيص انه يجب ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى واشد اللهم الان يكتفي بالاعرفية على مايفهم من شرح المفتاح الشريف على ان فيه تحريا رهوانه الخ نعم ان مختار السكاكي اثباتي كما يدل عليه قول المتصنعة بالمعنى الاخص ولاندعي ان لفظ المستعار له حقيقة فيه ولفظ المستعار له مجاز بل لقول التعبير عن الرجل الشجاع بالاسد اول على شجاعته من لفظ الشجاع ولااستبعاد في ان يتوهم بادي الراي ان يكون الدال على معناه الحقيقي من جميع التوابع واللوازم ولايخفى ان يراد المعنى في معرض المحسوس توضيح له كذا نقل عن السيد الشريف ولايخفى ان لاحق الكلام المعم وان كان مشوا بهذا التوجيه لكن سابق كلامه وسياقه يدل على ماتحمل عليه الشارح قدس سره قال المعم وان اريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا الخ لايخفى ان العلة الغائية لايلزم ان يتحقق بعد الفعل ليعلل فالتشبيه ثم الاستعارة الاتفضيان وقوع الموت قطعا بل يجوز انه تامل قوله والصفات المشتقة الاولى ترك الصفات فان استعارة المشتقات مطلقا تبعية على مامر في عبارة المعم قوله المعم ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لانه لاراي له في تقرير المرام هذا الكلام حيث لانه اذا كان العلاقة اللزوم يجب ان يكون المجاز مرسلا لااستعارة على ماتقرر في فن البيان واليضا المتبادر من العبارة ان اللام مستعارة ومستعملة في مطلق التعليل الذي هو متعلق معنى اللام والمستفاد من كلام القوم ان اللام مستعملة في خصوصية التعقيب اي التعقيب الموت للولادة كما يشعر بذلك آخر التقرير ايضا على مالايخفى واليضا المقصود انما هو تشبيه بين التعقيب الموت وبين تعقيب العلة التعليلي المعلول على ماتحرره المعم بعد لزيادة التدقيق وعلى هذا التقرير لايظهر انحاذه بذا التشبيه اصلا والجواب ان مبنى الكلام هنا على اعتباره المعم في بحث العلاقات ان الاستعارة هي اللفظ الذي اريد به الوصف البين التحقق كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع وحاصله ان شبه زيد بالاسد في الشجاعة فاستعمله الاسد في جنس الشجاع الذي له كمال شجاعة الاسد سوا كان في جثة الحيوان المفترس اوغيره فاطلق على الفرد الانساني لهذا الجنس اعني زيدا شبه باعتبار انه فرد له فالمستعار فيه المعنى اللازم المشترك لكنه واقع على زيد في الواقع لامخصوصه بل لكونه فردا منه فهم هذا الاغنيا على خلاف تحقيق القوم فالاسد مستعمل في مطلق التعقيب لعلاقة اللزوم لكن بعد اعتبار التشبيه بين التعقيب الخاص والتعليل وجعل مطلق التعقيب تمثيلا للتعقيب الخاص وحاصل كلامه استعمل اللام بمعنى الاطلاق والوقوع في الخاص على قياس الاسد المعم حمله الله انبالي لمخالفة القوم فلكن اختار وتبعت قوله ومتاخرة عنها بحسب الوجود اي متاخرة عن العلة الغائية من حيث الفعل على مايفهم من سياق الكلام فيلزم تاخرا عن الفعل المعلل كما هو المقصود قوله فاللام انما يدل الخ ولقائل ان يقول كلامه مبني على ان اللام للعلية مطلقا على ماهو المفهوم من كتب النحو ايضا فاستعماله تمثيلا باعتبار ان العلة الغائية عن بعض افراد الحقيقة وذلك غير معهود فلا يصح توجيه الشرح والتوجيه المتن الا يقال التحقيق ان الحرف موضوعة باذا راد الخصوصيات لكن بالوضع العام فكل علية مما وضع لها اللام لانا نقول يجب في استعارة الحروف ان يقتضيها التشبيه انظر الى المعنى الذي عبر به عن معناها وجعله مرآة للاخلة

معنا فاستعملا اذا قیل فی لحظ فیہ یجب فی استعارتہا ملاحظتہ مطلق النظر فیہ لا خصوصیۃ الاجسام للاعراض قولہ لانہم ذلک فی العلۃ الغائیۃ وکان وجہ المنع ان غایۃ الحرکۃ الغائیۃ اعتبار کونہا بحسب الوجود الخارجی متوقفۃ علی ایجاد الفاعل الفعل المعلل بہا فانہ اذا لاحظ الفاعل ہذا الاعتبار اقدم علی الایجاد ولا شک ان ملاحظۃ ہذا الاعتبار یقتضی اعتبار الترتیب الخارجی قولہ لیس بصفۃ بل بالیس باسم کان وآلۃ ایضا کما ہو المسطور فی کتب البیان قال المصطفی المطلق العطف الخ الاطلاق والجمع فان العطف قد یکون للاضراب واحد الامرین والواو لا یحتملہما قولہ قد جرت العادۃ بالبحث عن معانی بعض الحروف الخ ہذا اشعار الی ما ذکرہ صاحب التحقیق من ان ہذا البحث من قسم اللغو لان من الفقہ الصرف الا انہ لما تعلق بہ بعض احکام الشرع قولہ او ردوہا تتمیما للفائدۃ ولا یخفی انہ لیس من النحو الباحث عن احوال الکلمۃ من حیث الاعراب والبناء ولکن ان یجعل من مسائل الاصول کیف والامر دائر بین العام والخاص کان یقال المراد ان الفاء فی الکتاب فی ترتب الحکم الشرعی لان الفاء فی اللغۃ لترتیب الخ لیتفرع علیہ الاستغراق مطلق بسبب الحکم الشرعی فان اللام فی اللغۃ للاستغراق ومدلولہ اللغوی قولہ او تشبیہا الظرف بالحروف الخ کان المراد بالظروف الظروف المہملۃ وقد ذکر فی المتن وبخدشۃ لیس البناء ربما فیہا فان المعرب عندنا وہی منہ لکن عدم الاستقلال تناول التتبع تامل قولہ والامن حروف البانی الہمزۃ المفتوحۃ فی صیغۃ المضارع الکلمۃ کلمۃ علی حدۃ من حروف المعانی علی ما ہو المفہوم من تقریر الشیخ الرضی لکنہا من حروف المضارعۃ کما ہو المستفاد من حاشیۃ السید الشریف قولہ او فی حکم الخ اظہر ان یقال فی عطف المفردات والجملۃ التی لہا محل من الاعراب للافادۃ والجملۃ فی حکم المعطوف علیہ من الفاعلیۃ والمفعولیۃ او غیرہما قولہ جمع علیہ وذکر فی معنی للبیان ان ذلک مردود فلانہ قال بمادۃ الواو وللترتیب بمادۃ الفاء وبمادۃ ثم للتراخی وبمادۃ بل للاضراب والقرار وبمادۃ لام للتعلیل وبمادۃ حتی للغایۃ وبمادۃ او للشک والابہام وبمادۃ اما للتفصیل وبمادۃ اما للشک والابہام وبمادۃ لا للنفی وبمادۃ ہل للاستفہام وبمادۃ بل للاضراب والاستدراک وبمادۃ لکن للاستدراک وبمادۃ ان للشرط وبمادۃ اذا للمفاجاۃ وبمادۃ لو للشرط فی الماضی وبمادۃ لولا لامتناع الشیء لوجود غیرہ وبمادۃ لوما لتحضیض الفعل وبمادۃ کی للتعلیل وبمادۃ کیف للاستفہام عن الحال وبمادۃ کم للاستفہام عن العدد وبمادۃ من للابتداء وبمادۃ ہا للتنبیہ وبمادۃ ہلا للتحضیض وبمادۃ ہلم للدعاء

الشہادۃ اصلا بخلاف آیۃ الوضوء فان الفصل عن المسح سیان فی غرض الطہارۃ فلا یجب الترتیب فیہما قال المصنف ان کونہما من الشعائر لا یجعلہ کان حکمہم بالترتیب نظر الی ان الصفا والمروۃ فی معنی سعی الصفا والمروۃ من شعائر اللہ فاعتبر الترتیب بین السعیین لانی کونہما من شعائر اللہ قولہ قال الصحابۃ بہما یرد بالاتفاق ہذا یشعر بان الواو لیست للترتیب الافلا وجہ للسوال لانا نقول کونہما للترتیب لانیافی ان یجئ لغیرہ ایضا فی الجملۃ فالسوال باعتبار ذلک قولہ جملۃ کاملۃ مستقلۃ عطف علیہا بالفصل بہا التعلیق فیہ انہ یلزم انہ اذا قیل علی مائۃ ودرہم درہم ودرہم ان یثبت فی ذمتہ لزید مائۃ ودرہم کلہا فان ما قبل الاخر وکلام مستقل ویمکن ان یقال قولہ ودرہم بسبب العرف مفید کون المال مشترکا بینہ وبین زید فیکون ہذا الکلام بمنزلۃ ما اخبر اشترط فی بعض المخبر اخرا فلا یکون کلاما مستقلا قولہ بخلاف ما اذا ذکر الشرط آہ قد ردنا وفی الکافی وانما التفرق فی زمان التعلیق وہو الاوجب التفرق فی الوقوع وفیہ ان ذلک لا یلائم اول الاستدلال علی مذہب ابی حنیفہ رحمہ اللہ ویمکن ان یقال لا ترتیب فی التعلیق معنی علی تقدیر التسلیم ارجل الترتیب فی مجرد التکلم بحسب ضیق العبارۃ والا فالمقصد ربط الاخر بالاول کما بلا واسطۃ قولہ وعند ہما یقع الکل دفعۃ آہ اعلم ان الترتیب بین التعلیقات واقع بحسب التکلم قطعا غایۃ الامر ان الامام رحمہ اللہ اعتبر الترتیب فیہا بحسب المعنی فیہا فیلزم الترتیب فی الوقوع فنظر الامام کما مر ان اللہ تعالی ان الترتیب فی مجرد التکلم لضیق العبارۃ بلا ترتیب بحسب المعنی فی التعلیق وربطہ الجزاء بالشرط فلا یلزم الترتیب فی الوقوع بکذا یستفاد من کثیر من کتب الاصول فعلی ہذا ینبغی ان یحمل تقریر الشرح ایضا فالمراد بقولہ وانما التفرق فی ازمنۃ التعلیق ای انما اذا کان الترتیب فی ازمنۃ التکلم بالتعلیقات قولہ حتی لا یلحقہ الاجازۃ لانہ وانشأ العقد فی مدۃ الحال لا یصح نکاح الامۃ لانہا لیست بمحل حالۃ العصمۃ الی الحرۃ فلم یکن لاجازۃ لان العقد لم یتم لیتوقف علی الاجازۃ وانما یتم وینعقد بالاجازۃ فکان لہ حکم الانشاء وکل معنی یمنع صحۃ العقد اذا قارنہ فاذا اعترض علی العقد الموقوف ابطلہ ویمنع لحوق الاجازۃ کذا فی الجامع الکبیر للقال لم یلزم الجمع اذا الزوج لم یتمثل نکاح الحرۃ انما یقول النکاح الموقوف فی حق الحرۃ بمنزلۃ الصحیح المنعقد فی ہذہ الامور الآیۃ انہ قال فی الجامع لقاضیخان اذا جمع تزوج حرۃ وامۃ بغیر اذن الحرۃ لا یصح نکاح الامۃ قولہ لتوقف فلانہ لا ضایق فی التوقف انت خبیر بان الدلیل المنقول عن الجامع الکبیر علی بطلان نکاح الامۃ فی وحدۃ المولی یشہد بطلان نکاحہا فی تعدد المولی ایضا انما قولہ ای نکاح ہذا ونکاح ہذا دفع اشارۃ الی ان تغییر رحمہ اللہ لیس علی ما ینبغی وکان المصنف اراد ان یشیر الی ان المستدل بطلان ای ضمیر الاثنین یتناول کلواحد منہما لا ان یکون من قبیل توزع الخارج منہما الموجود للرجحان قولہ لان فی الاشارۃ ینبغی ان یقید الاشارات بالشرعیۃ قولہ ان وقعت فی موضع خبر المبتدا والخ قال المحقق الرضی کل ما یجب ثبوتہ للمعطوف علیہ بالنظر الی ما قبلہ لا بالنظر الی نفسہ یجب ثبوتہ للمعطوف کما ذا لزم من المضی فی المعطوف علیہ بالنظر الی ما قبلہ لکونہ جملۃ حالیۃ مصدرۃ بالماضی قولہ اما الزیادۃ علی ذلک الخ ثم القید اذا کان سقد اما علی المعطوف علیہ فلا نظر الی نفسہ فی المعطوف بنظر انہ لیس بمقید لکنہ اسابق الی الفہم فی الخطابات کذا فی المطول وقال السید فی حاشیتہ وقد یخالف النظم کما فی قولہ تعالی فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین فان الارجل مستقبل فوجب ان یعطف علی المقید مع القید فعلی ہذا اعتبار القید الاولی فی الثانیۃ وبالعکس بناء علی القرائن محمول علی اعتبارہا سواء دخل فی المعطوف علیہ او المعطوف فان القید الخارج المتقدم یعتبر مطلقا فی الخطابات الاربعۃ کما فی حاشیۃ المطول فی بحث الفصل ان القید اذا دخل جزء من المعطوف علیہ بان یلاحظ التقیید اولا ثم یعطف علیہ ثانیا لا یلزم دخول الاشتراک لانہ جزء من جزء المعطوف علیہ لا حکم من احکامہ قولہ یعرف بالتامل قیل المراد بتقدیر المثل تقدیرہ بحسب المعنی لا بحسب اللفظ فان لکل من المعطوفین فی جاء زید وعمر مجیئا علی حدہ بخلاف المثال الاول فان تحقق الدخول مرۃ واحدۃ کان المعطوف فیہ فصیح علام المصنف انت خبیر بانہ بعید عن العبارۃ قولہ والخفی علیک ان تقدیر المثل الخ اعلم انہم جعلوا المشترک شمولیا وضعا والحد شامل للنسب الخاصۃ الی کل فاعل علی طریق الوضع للوضع لہ الخاص فعلی ہذا لا یجوز ان عطف عمرو علی زید بدون تقدیر المثل فانہ یلزم ان یراد بلفظ فی استعمال واحد معنیان تاما فان قال المصنف رحمہ اللہ یتضمنہ او جعلوا الاشتراک الخ وشتہم ان الواو للعطف فی اللغۃ وہو الاشتراک ومطلقہ یقتضی التشریک ولہذا اذا کان المعطوف متعریا عن القید فانہ یشمل کلا الاول فی خبرہ وحکمہ فیجاب بالقول بالاشتراک فی الحکم اذا کانا کلامین تامین وقد مانحن ان عطف الجملۃ علی الجملۃ یوجب الاشتراک فی کل کلام ان لم یستقل بنفسہ حکم فلا یصار الی اثبات الاشتراک الا عند الضرورۃ وہی فی الجملۃ انما تصحۃ فانہا اذا احتاجت الی الخبر اوجب عطفہا علی الکاملۃ الاشتراک

فی غیر ضرورۃ الافادۃ کما فی الکشف الکبیر قال المصنف وہذا فاسد عندنا لان الشرکۃ الخ اقول الحاجۃ الی ہذا التطویل فی ابطال کلام المصنف انما یتأتی ان یقال ان لفظ لا یقتضی الا المشارکۃ فی الاعراب وفی الحکم السابق علی المعطوف علیہ سواء کان مقیدا من قیود ہ او فی جمیع الاحکام حتی یلزم وحدۃ المخالف غیر ہا من الاحکام قال المصنف لان بدۃ الجملۃ فی قوۃ الخ انت خبیر بان نظم الکلام لیس علی ما ینبغی کما یفہم من تقریر التوضیح قولہ وقد یقال انہ لو لم یکن الخ ینبغی ان یعلم ان ذلک التقریر ہو المناسب لکلام المصنف فی فصل الاہلیۃ وہو ایضا علی ما فہم من النہایۃ شرح الہدایۃ قولہ لما فہما من معنی المؤنۃ اعلم ان المؤنۃ عبارۃ عما ہو سبب لایجاب الشیٔ والامر الذی وجوبہ بسبب الغیر کالنفقۃ والعشر والخراج سببا لبقاء الارض فی ایدی المالکین لما ان مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج المقاتلۃ فانتفاعہم بہ یکون لانفسہم او یعود الی الفقراء ویعود ان المصرفۃ الاسلام وہذا فی الاموال التی تقبل الملک اما بخلاف الضعاب ثم الفرق بینہما ان العشر مؤنۃ فیہا معنی العبادۃ لانہ مصروف الی الفقراء کالزکوۃ ولہذا لا یبتدأ علی الکافر فلانہ لیس من اہل العبادۃ والخراج مؤنۃ فیہا معنی العقوبۃ لان سببہ الاشتغال بالزراعۃ مع الاعراض عن الاسلام ولہذا لا یبتدأ علی المسلم لان الاسلام سبب العزۃ فکانہ لا یسقط بعد الوجوب بالاسلام والصدقۃ الفطر فعبادۃ فیہا معنی المؤنۃ ولہذا لا یتأدی الا بالنیۃ کما فی العبادات ویضاف الی یسمی صدقۃ الفطر ویجب علی المسلم بسبب رأسہ کالنفقۃ قولہ بناء لا یوجب فی الصبی ولا یصح ذلک لانہ ابتلاء بادا روایۃ لان ثبوت الولایۃ علیہ بطریق الجبر لا بطریق الاختیار فلا یصلح علۃ لان المقصود من الزکوۃ التی من العبادات اسمالیۃ الاداء لا نفس المال لان المال وسیلۃ الیہا فاذا لم یکن الاداء والاداء بالاختیار ولم یحصل المقصود اما اذا کان فقیرا فی الاصل کالعشر والخراج لزم الصبی لان المال فیہ تقصد والاداء فیکون اداء لو فی ذلک کل وجہ وسیاتی تفصیل ذلک لک ان شاء اللہ العزیز قال المصنف وغیرہ ہذا باقی فی آخر فصل الاستثناء اعلم انہ ذکر ہنا انہ اذا تعقب الاستثناء والجملۃ المعطوفۃ کتابۃ القذف ینصرف الی الکل عند الشافعی وعندنا الی الاقرب فقط وتصادیہ وہذا بعید لم یسطر فی کتب الشافعیۃ ایضا فلم نر فیہا لاختلاف بحصل قولہ او ذلک معطوف فالاولی ما قبلہ منقطعا لکن اجعل منقطعا ما فرجع الاستثناء الیہ اظہر کما ذہب الیہ الحنفیۃ وجوعہ الی قولہ والاقتصار الہ شہادۃ کذب مشافہۃ سیجیء والیہ ایضا اشار المصنف فیما سیاتی قولہ اما ولا فانا لم نعطف الخبر الخ الجواب انہ لا یسلم انہ یجوز عطف احدہما علی الآخر فالکلام فی الاولویۃ سیجیء فعلم یکن بعد القول سیما فیما لیس فیہ عمل من الاعراب کما فی ہذا المقام تامل قولہ واما ثانیا فلان قولہ الخ تعاکس ان یقول لم یحصل المصرف افراد الکفاف ولیا الاولی ما ذکرہ وبہ یکون ان کان جواب عنہ بان النظم ان جعلہ ذلک لآیۃ ما تقدم الی الآیۃ والا فالی الآیۃ الاخیرۃ والا فالی الاقرار الیسیر انہ لیس فیہا صریحا الامر والنہی او لیس ذلک شرطا فی الاقرار ہی ما یشتمل ان یکون صادقا فانہ یحتمل ان یکون صادقا فاجہا رسببا لرد شہادۃ الی ذلک شارحہ صاحب الکشف وفی الجواب بمثل ہذا السوال انتہی عن الکلام السابق قولہ او مرجع ہذا ذلک قدس سرہ فی آخر بحث الاستثناء من شرح التلخیص ویمکن ان یقال ظاہر کلام المصنف دال علی انہ جعل الواو للعطف والیضا الواو فی مثل ہذہ الجملۃ الاستیناف فیہ نحو یستعار مع انہ الاعلق بالقلب ان لا تقع لان الجواب لا یعطف علی السوال واما جعلہ الواو حالیۃ فبعید جدا بحسب المعنی قولہ علی ما ہو المختار یجب العربیۃ فی امثال ذلک المرضع ولزم افضل سیمو یہ قرارہ النصب فی قولہ تعز والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما لکن المختار بحسب الروایۃ عن القراء ہو الرفع قولہ کما ہو رای الاکثر وان کان المختار عندہ قدس سرہ جواز ذلک بلا تاویل تامل قال المصنف للتعقیب علی حسب ما یلیق فی العادۃ تعقیبا لاعلی سبیل الضایقۃ قرب بشیئین بعید اشائی تعقیب الاول فی العادۃ وان کان بینہما زمان کثیرۃ قال المصنف رحمہ اللہ فلما یدخل فی الجزاء فیہ اشکال لان المراد بالتعقیب بحسب الزمان علی ما فہم من کثیر من کتب الاصول والعربیۃ ولا یلزم فی الجزاء ان یکون بعقیب الشرط زمانا بل لو سلم ان المراد بالتعقیب متناول للتعقیب بحسب المرتبۃ لا یلزم ذلک فی الجزاء اذ الجزاء قد یکون علۃ للشرط وقد یکون کلاہما معلولین لعلۃ

واحدۃ اللہم الا ان یقال الاصل فی الجزاء التعقیب علی ما مر من الکشف حیث قال من حق الجزاء ان یتعقب نزول وجود الشرط بلا فصل وقضی ان کلمۃ الشرط وضعت لما
الافادۃ ان الاول لا ینفک عن الثانی سواء کانا حادثین فی زمان معا او تقدم احدھما الآخر وقد یکون الاول علۃ او الآخر علۃ او قد یکونا معلولین لعلۃ فالتعقیب قد یکون
علی وجہ اللزوم وکان ذلک ھو المعنی ھو المراد وصاحب الکتاب حیث قال والافادۃ انما ھو ترتیب من غیر علۃ استعلو بالسببیۃ بینھما لم یجز ان یشترط لم یکن معربطا
بذاتہ یعنی قد تحصل الاول بالوجود الا ترتیب بلا صلۃ لا یلزم التعقیب بلا صلۃ تامل قال المصنف وقد یدخل فی المعلول ینبغی ان یکون انما فی المعلول لتبعیۃ الی العلۃ او تمامۃ
مجازا لان التعقیب یحصل علی الزمان کما سبق ولا یتصور ذلک فی المعلول بالنظر الی العلۃ التامۃ بل التعقیب بالرتبۃ قولہ ای بالحقیقۃ جواب شرط محذوف صرح
بذلک المحقق الرضی وذکر صاحب کشف الکشاف الکلام اذا اشتمل علی مرتبین احدھما علی الآخر مرتب العلیۃ کان فی معنی الشرط والجزاء ولا شک ان معنی الشرط
المفھوم من مثل ھذا الکلام فلذا جعل فی تاویل الشرط والجزاء قولہ مستلزم فی ذلک نظرا یعنی لم تحقق من انما فاعل ابتداء بالذات وبالمباشرۃ الافعل واحد
والا فعلی الواقع امران لانہ لو لم یکن کذلک لم یتصور العلیۃ وبیانہ ذلک انہ صدر من الفاعل الساقی بالمباشرۃ وبالذات وضع الماء علی الکمت او الصب فی
الحلق فاتصف بصفۃ الاستواء واذا ترتب علی ذلک السقی صفۃ الری اتصف بصفۃ الارواء الصفۃ الاولی علۃ للاخری ویقال بحسب حقیقۃ ھذہ
الافعال انہ مرد باعتبار انہ مسبب للارواء ونظیر ذلک ما ذکر الشیخ الاشعری فی حصول المتبعیۃ عقیب النظر قال صاحب المواقف حصول المتبعیۃ عندہ بالعادۃ
اذ لا علاقۃ بین الحوادث الا باجراء العادۃ بخلق بعضھا عقیب بعض کالاحراق عقیب ملاستہ النار والری عقیب شرب الماء وقد تعالت قدس سرہ فی شرح العقائد
وکان المراد بکون الایمان اختیاریا انہ یحصل بمباشرۃ الاسباب وانظر اختیارا والمصنف نظر فی انہ اذا وجد من انما فاعل فعل الاستقرار ترتب علیہ الارواء بلا شبہۃ
وزعم انھما بالذات واحد تامل قال المصنف رحمہ اللہ لعل من یجری ولدہ والدہ اعلم انہ ذھب الظاھریۃ الی ان الاب لا یعتق علی ولدہ وذھب الشافعیۃ الی انہ یعتق
علی الاشتری وقال الجمھور انہ یعتق بحکم الشرع لا لملک لہ من غیر انشاء عتق فالفاء للسببیۃ فقط بناء الاشتراء بحکم الشرع انشاء العتق ایضا قولہ فلا فرق
والاعتاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذھب بعض المحدثین الی ان الحدیث من باب التعلیق بالمحال للمبالغۃ فی عدم جزاء الولد لحقوق الولد
وذلک لان اعتاق الولد محال لان الابوۃ تقتضی المالکیۃ لقولہ عم انت ومالک لابیک والاعتاق لا یتصور بدون الملک والاولی ان یقال ان الابوۃ
تقتضی المالکیۃ بعد الحاجۃ وتنافی استمرار المالکیۃ لا الملوکیۃ فی الجملۃ بحیث تقضی الی العتق فی الحال من غیر افتقار بالمولد کما لا یخفی قولہ لیجرد التعقیب فی اخیر
فی الرتبۃ لم یحمل للاستقبال اخذا کما یجب لزمان فان ذلک جائز فی جمیع حروف الوطف والمعنی الخاص بالفاء ھو الدلالۃ علی ان ذکر المفسر والمطول بعد المفسر
والمعلل ھو المناسب قولہ فلا بد بالمجرد انما خیر فیہ ان الاشتراء یقتضی ان لا یکون المبیع ملکا للمشتری حین الاشتراء والاعتاق یستلزم ملوکیۃ لہ بحیث یخرج عن
عن الاشتراء بالزمان مع ان المعتبر انما خیر یجب الوقوع وھذا المقدار من التاخیر مما لا یعتد بہ فی العرف فلا یکون الفاء ھنا الا التی فی المعلولیۃ والرتبۃ
قولہ لتکلف اللھم لتحقیق التعقیب بان ما بعد الفاء اقوی لا یخفی انہ لا یستفاد من العبارۃ فی الامثال التی فیھا الفاء التعلیل الا علیۃ بعد الفاء فالحق ان یقال
الفاء ھنا مستعملۃ فی العلیۃ الحقیقۃ علی ان یکون مشترکا فیھا کما فی التعقیب ومجازا لوجہ ما قولہ کالاخبار بالبیان الفوت الاولی ترک لفظ الاخبار لیتوجہ
علیہ الرد ورد بقولہ وانت خبیر اقولہ لیس الاخبار علۃ المناسب لسائر الامثلۃ ان یقال الامر بالبشارۃ لکن ان یقال الاخبار یحتمل تعدیا ولازما قولہ البشر فی الامثال
من اللازم والمراد بالاخبار فی عبارۃ الشرح ھنا التعدی ای جعل شخص ذا بشارۃ ولا شک ان من امر شخصا آخر بالبشارۃ جعلہ فی الحال ذا بشارۃ
فالاخبار المتعدی فی قوۃ الامر بالبشارۃ بذا غایۃ الکلام فی توجیہ الکلام قولہ وانت خبیر بان آہ حاصلہ ان ما بعد الفاء علۃ للسابق لا التعقیب
فلا یظھر توجیہ الفاء بان یجعل السابق علۃ غائیۃ للاخبار بما بعدہ بالنفسہ قولہ وانما ھو علۃ غائیۃ الخ اقول لیس الامر بالبشارۃ مثلا علۃ غائیۃ للاخبار
بل نفس البشارۃ علۃ غایۃ لہ کما لا یخفی فلا وجہ لاعتبار الاخر فی تلک الامثلۃ بالتفصیل فی المقام ان یقال ان یعتبر السابق علی الفاء علۃ غائیۃ لما یجی بعدہ
وذلک الاعتبار لا یصح الا فی المثال الاول فان الاخبار یجوز ان یکون علۃ غائیۃ للاتیان بخلاف سائر الامثلۃ فان قولہ انت آمن مثلا لیس علۃ للامر
بل الاخبار بذلک علۃ لہ واذا اعتبر الاخبار وجعلہ السابق علۃ لہ فلا وجہ لان یعتبر فیہ الامر فان الامر بالاقبال الی السابقۃ علی الفاء لیس علۃ مثلا لما

بعدہ کما لا یخفی علی المتامل والشرح ایضا فی مقام لا یخلو عن قصور فی تحقیق المرام قولہ وبہذا العلۃ الخ ہذا صحیح فی العلۃ الغائیۃ واما العلۃ الفاعلیۃ فان الفعل عند وجود العلۃ الغائیۃ علۃ لذاتہ لا لعلیۃ فالواقع بعد الفار ہو الفعل کالاخبار مثلا لا العلۃ والواقع بعد الفار ہو الفعل کالاخبار مثلا لا العلۃ الفاعلیۃ او متی ہی الخبر بکذا ذکر وسیاتی تشریف قولہ والاقرب ما ذکرہ آنفا ان خاء التعلیل لا یختص بما لہ دوام کما یقال لا تفعل فان الشمس طلعت فان الامر او حدوث الطلوع لا ظہورہ بحیث یظن لہ الدوام وایضا لیس الایتان مما لہ دوام بل الغرض استدامہ ولیس الفار ایضا علۃ علیہ وایضا لا یتاتی ان یقتبس المعلل التقار فی الاحکام المحدوث لا الاستمرار فان المعلل لا یتراخی مع بقاء الاحکام تامل قال المصنف وہو یرجع الی التکلم عندہ اقول یرجع ایضا الی التکلم علی ما ذہب الیہ الامام رحمہ اللہ لا یعرف من استعمالاتہم وایضا استدل الحنفیۃ علی الشافعیۃ المجوزین لتقدیم الکفارۃ علی الحنث بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام من حلف علی یمین فرای غیرہا منہا خیرا منہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ وذلک لان ثم للترتیب والتراخی فیکون التکفیر بعد الایتان والحنث والشک انہ اذا جعل ثم للتراخی حکما والانقطاع عما قبلہ لا یلزم الاتاخر عن المحلوف بہ التعلیق کما فی مسئلۃ تعلیق الطلاق المذکورۃ ہہنا وینبغی ان یعلم ان التراخی فی الحکم ایضا معتبر عند الامام علی ما فی الکشف الکبیر وغیرہ لکن الحکم عندہ فی مسئلۃ الطلاق التعلیق عند ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ الجزائیۃ والترتیب علی الشرط فاختلف الحکم بحسب اذان فی المذہبین تامل قولہ ثم الاتصال صورۃ کان ای الاتصال بحسب اللفظ کان فی صحۃ ولا حاجۃ فیہ الی الاتصال اللفظ کان فی صحۃ المعطوف لا حاجۃ فیہ الی اتصال المعنی ای عدم الانقطاع عن السابق وینبغی اعتبار معنی المعنی فی الواو لے ان یقال المشارکۃ فیما تیمم بہ الاول یصیر کلاما مفیدا بخلاف التعلیق فانہ لا حاجۃ الی اعتبارہ فتامل المراد بالمشارکۃ اشتراکہما فی الاتیان بالتیمم والا فالمشارکۃ فی نفس التیمم لیست بمقصودۃ بل المقصود ہو الاتیان بالتیمم قولہ بل فی الانشاءات بحسب العرف للغوی لیس لتدارک الکذب بل تدارک ان الاول اسیء من الطلب غیر ولیس بمقصود بل المقصود ہو الطلب الثانی قولہ وبالجملۃ مرجوع الی کلام اللہ تعالی ای لیس بل فی کلامہ تعالی الرجوع کما ہو رای المحققین او لا بطال کما ہو رای البعض بل لا احد فی کلامہ تعالی ہو واقع فیہ علی سبیل الکنایۃ قولہ یرد علیہ فی انفراد ہذا اذا کان ابعد بل اکثر مما قبلہا او اقل کما لا یخفی قولہ بخلاف ما اذا اختلف جنس المال الخ لا یکون حینئذ کالمعدوم بل الاولی ان یقال لا یعد ما قبلہ الان بالنسبۃ الیہ کالمعدوم قولہ بل ہو داخل فی کلام الثانی لا یقال لم لا یجعل بل للابطال الاول کما یقال بہا بل بل بشاۃ لانا نقول تعلق باقرارہ حق الغیر لا یملک ابطالہ واما ابطال الاقرار فی مثل لہ علی الف بل الفان فغیر ذاہ فی علی اقرارہ الاول فی حق الغیر فذلک الابطال مسموع ہذا قولہ من غیر تقدیر عاملہ الخ الاجماع علی ذلک محل بحث لان بعض النحاۃ ذہبوا الی ان عامل ذا المعطوف مقدر من جنس العامل فی المعطوف علیہ نعم علی ہذا الذہب یکمل انہ یلزم ان یکون من عطف الجملۃ لان من عطف المفرد اللہم الا ان یقال الوقف تقدیر اعتبارا للاعراب لا لحاجۃ الیہ بحسب المعنی کما ذکرہ ان تقدیر العامل نحو ہی لا حاجۃ الیہ فی المعنی لکن یحتمل ہذا التقدیر ان صاحب ہذا المذہب یقول ان عامل ہذا المذہب یستدل علیہ بان العرض الواحد لا یقوم بمحلین فتامل قولہ فاقام مزیدہ وعمر ویحتاج الی تقدیر المثل قولہ یجب ان یکون ما قبلہا الخ وذلک لانہ اذا لم یحتمل النفی المفرد من حیث انہ مفرد بل انضم شیء فاذا تقصد الغایۃ ہو بیان یکون ما قبل لکن ینفیایر تفع النفی بل یکون یحتمل الفعل للنفی بالانسحاب الی ابعد قولہ او وہنا الی بعد انقضاء ما قید بذلک لانہا غیر مقدورۃ التسلیم وان کانت ممکنۃ فی نفس الامر وبما یصدق الشہود ولا یصح بہتہ ما لیس بمقدور التسلیم ولا یبعد کما فی بیع العبد الآبق من غیر المتصرف لہ قولہ الدار زید لکن البشارۃ الغیبۃ عن مجلس القاضی حتی یکون للقاضی تصدیق المقر قولہ فالحاصل ان المقارنۃ الخ ہذا حاصل قولہ لما وصل الاستدراک بالنفی الخ قولہ فکانہ آخر وسکت فیہ انہ ینبغی ان لا یلزم علیہ القیمۃ بمقتضی علیہ تامل قولہ ولا زم الشیء متاخر عنہ وعما سبقہ فان قیل المظنون ان المیتۃ بالزمان مع الشک ان تاخر الازم عن الملزوم بالذات فلا یحسب اخر للازم کما یکون مع الملزوم بالزمان قلنا المراد بالازم ہہنا ما یقصد بالتبع ویلزم اعتبر النفی والاثبات بمنزلۃ کلمۃ واحدۃ فاعتبارہ وجہہا سابقا بالذات قال المصنف لما قال الاجنبی النکاح الفضی النکاح الاول وذلک لانہ صرح فی تلک المسئلۃ یرد النکاح بقولہ لا اجیز النکاح فلا یکفیہ صرف الی الجملۃ وفی مسئلۃ الاقرار مصحح لہ یصح بہ واصل الاقرار ہو الالف بل قال لا واحد یصلح رد الجملۃ تردد الاصل الاقرار اقول فیہ بحث لانہ یجوز ان یجعل اللام فی النکاح للعہد ای للنکاح المقید بالمدۃ یحتمل النفی علی ففی المقید لا علی اصل النکاح مطلقا قولہ لانہ فی اصل النکاح فلا یبطلہ الخ

لا یقال المعطوف یتغیر ویتبدل بالابدال لانا نقول ذلک غیر مسلم فی النکاح فانہ قد یقع صحیحا مع نفی المہر اصلا وح ثبت مہر المثل قولہ المصداق الاحد الشیئین لا یقال قد یکون الاحد الاشیاء لانا نقول ہی فی الحقیقۃ لترد د بین المعلوم والمجہول علیہ ولا شک ان المعطوف علیہ اسابق الکلام او ما یلیہ المعطوف فلیس لاحد الاشیاء بل الاحد الشیئین فی الحقیقۃ مع ان ذلک لا فضل الصور قولہ والتحقیق انہ لا نزاع الخ وفیہ ان التبادر علامۃ الحقیقۃ الا تری ان یقال لک ہذا فرس فلیس لک ان تقول لا ادری ہل ہو فرس او حمار فلیس ہذا من الوضع فی شیء قولہ او التشکیک ای الانشاء لا یحتمل التبادر مع قرینۃ التشکیک او ہو من التشکیک فی المفہوم قولہ لم یوضع للتشکیک لا یقال یمکن ان یکون الکلام مفیدا للتشکیک لانا نقول لا یمکن ان یقصد بالکلام ویستفاد منہ المعلم المخاطب بالتشکیک او فہم تشکہ نفسہ فتم یحصل منہ تشکہ والفرق ظاہر والوضع ما یقتضی الثانی دون الاول خاتم قولہ او التشکیک ای الانشاء لا یحتمل التبادر مع قرینۃ التشکیک او ہو من التشکیک فی المفہو

ان عموم او في النفي انما يكون اذا دخله النفي على او يكون النكرة في سياق النفي الا اذا دخلت او على النفي وكان النفي في سياق الابهام فان مثله انما هو لاحد النفيين وهو لا يوجب عموم النفي حتى توجعله او كقولي في قوله ولا تطع منهم آثما او كفورا في تقدير ولا تطع كفورا لم يفد العموم ولم يدل الا على وجوب احد النفيين قوله وقول الشاعر بحسن بما عندنا الخ البيت يحتمل عطف المفرد عطف الجملة ايضا على كل تقدير المقتضي تغاير ان المقدر تقديرا لملفوظ قوله فقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم الخ واجيب بان المعطوف ما وقع بعد هذه الوجه هو المجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو وذلك لا يحكم على شيء منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث المجموع وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان الواو ان في قوله تم هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال اما الواو الدالة على ضم هذه الصفة الى الدلالة على انه الجامع بين الصفتين الاولين ومجموع الصفتين الاخيرتين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري مع ان يصير هذا الواو هذا في معنى هذا ان ولا شك ان هذا ان يقتضي خيرا مطلقا في التثنية وشرا مطلقا في الجمع كما ذهب اليه الشارح اقول هذا مسلم على تقديران يكون الكلام من قبيل عطف المفرد واما اذا كان من عطف الجملة فلا فانه اذا عطف الجملة الثانية بالواو على الجملة الثانية ولا شك عطف المجموع بالواو على الاولى ثم المرام من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ولا شك ان الشارع يكفيه احتمال واحد لا يقال اعتبار المقدر على طبق الملفوظ دليل على حمل الكلام من عطف المفرد لانا نقول قد سبق انه قد يعتبر في الجملة المحذوفة مثل ما اعتبر في الجملة المذكورة المعطوف عليه قوله واذا التقدير ثمة هو المختار الخ فيه بحث لان سوق الكلام في الوجه المختار على ان يقدر احدهما حرفا والعطف بكلمة الواو الى هذا اشار قدس سره بقوله ولو سلم لفاوض بالقرب لكنه يكون المناقشة في المعارضة بالقرب اذ التقدير في المختار احدهما وكانه قدس سره نظر الى ان المقدر اي احدهما ما خوذ من القرب البعد بخلاف المقدر في الغير المختار قوله وعلى الوجه الثاني الخ لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد اثبت المجيء لزيد فقولك وعمرو ليس الا اثبات مجيء لعمرو مثل مجيء زيد على حاله فلا يغير واما قوله فانه اذا الخ فاعلم خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغييرات والالتزام ان يكون مطلق مغير الزيد بذلك اذا قلت زيد فلك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واما ضممت اليه مطلقا ليس لك ذلك كذا كل ثان لاولى هكذا نقل عن سيد الشارحين اقول قد سبق في بحث الواو انه اذا قال شخص اعتق ابي في مرض الموت هذا وهذا يبدأ بالاول ثم بغيره ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا اعتق من كل ثلثه بمنزلة الاقرار بمتقدم سمعا لان الكلام متوقف على آخره اذا كان اخره مغيرا لمنزله اشرطا والا استثناء وهناك كذلك لان قوله اعتق ابي هذا يوجب اعتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث مقسوما بينهما ولا يتحقق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا للاول الكلام ثم ان عدم اعتبار التغيير الذي اوعاه السيد باعتبار اللفظ مسلم لكنه غير مضر لان الدعي التغيير بحسب الاحكام المعنوية فافهم قوله وبهذه تبين هذا كلام ابي علي لكن صاحب الكشاف ذكر في سورة الاخلاص احد في الاصل سفي وحد راموا الواحد ثم وضع في النفي العام ستوائه فيه المذكر والمؤنث والواحد والواحدة وقال المحقق الرضي الاولى ان يقال احد بمعنى ما جاءني احد بمعنى ما جاءني واحد نكيف ما فوقه قوله وهو في معنى العموم لا يخفى انه لا يلزم فيه استغراق لا يصلح الا يرى الى قولهم تعالى لا فرق بين احد من رسله قوله لا يستعمل في الايجاب اصلا ذكر في شرح التلخيص انه لا يستعمل في الايجاب الا مع تضمن كل قوله وهو مضاف فلا يكون نكرة لا يخفى ان معنى ان في كل تركيب حد مضاف الى المعطوفين سواء كانا نكرتين او الاحد المضاف الى الضمير المعرفة لكنهم عبروا عن معناه مطلقا باحد بها تامل قوله وفي احد من الابهام ما ليس في واحد الخ كانه اراد بحسب الاستعمال في غاية الابهام حيث لم تعرف بالاضافة الى المعرفة بخلاف واحد فانه ليس كذلك سواء اضيف الى المعرفة مع الابهام او لم يضف اصلا قوله لانه لا يصح في الايجاب يؤيده ما في الصحاح من انه تقول احدى الدارين ولا تقول فيهما احد لكنه يشكل بقوله تعالى هو الله احد وقد صرح المحقق الرضي باستعماله قليلا في الايجاب وقد قال صاحب الصحاح ايضا ان احد نكرة بدل من الحد وبالجملة انما يستقيم ما ذكره الشارح قدس سره في احد بالمعنى الثاني واما بالمعنى الاول منكر فممنوع وكانه قدس سره اراد بعدم صحة الاستعمال على الثلثة قوله كما ذكر جار الله يرد على توجيهه الآتية ان النكرة في سياق النفي فيعم فيلزم ان يكون نفع الايمان لجرد خير ولو وجد او ليس كذلك عند المعتزلة فان جميع الاعمال الصالحة داخلة في الايمان عندهم ثم انه لا يخفى ان استدلال المعتزلة لا يخ عن قوة فاجاب اهل السنة تارة بان

المراد بالخیر الاخلاص وبالایمان ظاہرہ من القول والعمل وفیہ بعد وتارۃ بان الآیۃ من باب التغلیب ای لایتفع نفسا ایمانہا ولا کسبہا فی الایمان فموافق الاحادیث والایات الشاہدۃ بان مجرد الایمان نافع وبالجملۃ عقد الآیۃ حیث ورد بتعجیز الذین ہم خلفوا ما وعدوا من السوفسطائیۃ عند نزول الکتاب حیث کذبوا بہ وصدقوا عنہ وفیہ انہ ذکر فی خلاصۃ التقوی وغیرہ من کتب الحنفیۃ ان توبۃ الیاس مقبولۃ وان لم یکن ایمان الیاس مقبولا لکن ذکر فی جامع المضمرات خلاف ذلک والاظہر ان جواب عن الاستدلال بان المراد بالنفع کمالہ ای الوصول الی درفع الدرجات والخلاص من الدرکات بالکلیۃ قولہ وتعیین کل منہما باعتبار رجحانہا قاطع الخ فیہ ان فی لک لیس ملازم لتحقیقہ او من حیث ہی فانہ لایجری فی صورۃ الاباحۃ کما سبق وغایۃ التوجیہ ان یقال المراد ان تعیین کل منہما بانفراد والاختیار قاطع للانفراد والآخر بالاختیار یرد ہذا جار فی الاباحۃ ایضا فانہ اذا عین احدہما باختیار انفراد ہ لم یعین للآخر مجال الانفراد فلا یاتی فی ذلک لانہ اذا اتی بہما فی صورۃ الاباحۃ کان الاتیان بکلیہما اتیانا بالمامور بہ تامل قولہ ای لیس لک من الامر فی عذابہم او استصالہم شیء فیہ بحث لان الامر لیس بید النبی صلعم ومن عنده وبعد التوبۃ والتعذیب ایضا فلا معنی لانتہاء رعایۃ الامر الآخر الی آخر الآیۃ من قولہ تعالی ولہ ما فی السموات وما فی الارض وکانہ اشار الی رفع ذلک صاحب الکشاف حیث قال علی معنی لیس لک من امرہم شیء لان یتوب علیہم فتقرح عجائبہم او یعذبہم فتشفی منہم ولکن یبقی مع ذلک خفایا فی الانفعالات لان کون النبی علیہ الصلوۃ والسلام قبل التوبۃ وانتعذیب من الامر شیء کالغیظ الذی یغیظ الفراح والتشفی تامل قولہ ولا حاجۃ الی ما ذہب الیہ صاحب الکشاف واعلم انہ رجح قدس سرہ فی شرح الکشاف ہذا التوجیہ وقال عموما وفی سیاق النفی ما فیہ نوع خفاء حتی فوہبوا فی نحو لا تطلع الی ثمارہ بالبات وقد امکن ہنا وجہ شائع لا اشتباہ وفیہ فحمل الکلام علیہ علی ان مساق قولہ تعالی وان علقتموہن من قبل ان تمسوہن وقد فرضتم لہن فریضۃ فنصف ما فرضتم لہن بان یکون بعد الحکم بانہ لا مہر اذ کان المطلق لم یسم لا ان یوجد ثم والی ان یوجد تسمیۃ المہر ای فاذا کان لک حین وجدت التسمیۃ فالواجب نصف المسمی بخلاف ما لو قیل لا مہر لہا لم یوجد سبب من الامرین فان المناسب حینئذ ان یقال فان وجد ہذا فالحکم کذا وذلک فکذا الی ہنا کلامہ ولا یخفی ما بین الکلامین من التدافع فی مخالفۃ والحق احق ان یتبع قال المص حتی الغایۃ حتی مطلع الفجر فانسب ہنا ذکرہ لما سبق من ان الاستمرار الی حتی ولانہا تکون جارۃ وعاطفۃ تذکر فی آخر مباحث حروف العطف وقبل الجارۃ وقدم اعتبار الجر والغایۃ لانہا الاصل قولہ فالاکثر علی ان ما بعدہا الی اخرہ ای اکثر القوم او اکثر استعمال حتی علی ما فہم من الرضی رحمہ اللہ تعالی ویدہ ان صاحب الکشف ذکر ان اکثر النحاۃ علی عکس ما ذکرہ الشارح قدس سرہ من ان ما بعد حتی لیس بداخل فی حکم ما قبلہا لکن المحقق الرضی صرح بان دخول ما بعدہا فی الحکم السابق اکثری واغلب قولہ یجب ان یکون المعطوف جزء الخ ینبغی ان یعلم ان المحقق الرضی صرح بانہ یجب ان یکون ما بعد حتی العاطفۃ جزءا ما قبلہ او جزءا یکون ہو ظاہرا بالاختلاط نحو مر بنی السادات حتی عبدہم او جزءا لما قبلہ نحو اکلت السمکۃ حتی رأسہا فحینئذ یکون ما بعد حتی داخلا فی حکم ما قبلہا لکن المحقق الرضی صرح بانہ یجب ان یکون ما بعد حتی العاطفۃ جزءا ما قبلہ او جزءا یکون ہو ظاہرا بالاختلاط نحو مر بنی السادات حتی عبدہم او جزءا لما قبلہ

التعدیۃ فان الانسب عندہ الاتیان قولہ وقد یقال ان المصدر الخ بناء علی ان المراد بالاتیان الوصول واما اذا اریدبہ الحرکۃ کما ہو الاظہر قولہ المذکر فی نسخ الزیادۃ الخ بواعتبر بتجویز ارادۃ الجمع المستفاد من الواو وبالقرائن ایضا لکان احسن قولہ وجوابہ ان المراد ثم تقدیر الخ لایخفی ان المتبادر من قولہم ان لم تأت متع التقدیر عند التعدی فی الاتیان الاول فحمل العبارۃ جبرا علی خلاف المتبادر بعید جدا قولہ لفساد المعنی وبطلان الحکم اما الاول فلان التعدی عند الخاطب مع عدم الاتیان غیر متصور واما الثانی فلان البر فی التعدی مع الاتیان لامع عدمہ قال المصنف اخترعوہ ای الفقہاء استعارۃ اقول لایخفی انہ اذا لم یکن حتی فی لغۃ العرب ولا فی العرف استعارۃ فی المطلب المخصوص لاوجہ لان یجعل الفقہاء اما ہا استعارۃ لانہم اعوا علی ذلک حکما شرعیۃ علی سبیل الجزم علی ہذا الوجہ ان یقال فیہا لایصلح للافادۃ المجازۃ حمل علی معنی یناسب الحقیقۃ بوجہ من الوجوہ ولکن لابد من القرائن الدالۃ علی ارادۃ المتکلم لیسوغ فعل ہذا لایخفی ان تخصیص المجاز بمعنی الفناء والواو وغیرہا مما ہو خارج عن ذلک مفوض الی قصد المتکلم بحسب القرائن قولہ اللصم الباء بلا الصاق والاستعارۃ المشہورۃ فی کتب الاصول الاکتفاء بالالصاق علی ماذہب الیہ سیبویہ من جرع جمیع المعانی للباء الیہ واما اذا اخراج الاستعانۃ منہا وارجاع الباقی الیہا فتکلف مستغنی عنہ قال المصنف رحمہ اللہ یکون سلما لانہ انضمام العقد الیہ فیکون مبیعا والمبیع الدین لایکون الاسلما قال المصنف رحمہ اللہ یجری الاستبدال وذلک لان التصرف فی المبیع قبلہ القبض بالبیع وغیرہ لایجوز بخلاف التصرف فی الثمن قبلہ فانہ جائز قولہ وہو تعلیق الخ المشہور فی کتب اللغۃ ان التعلیق بالفارسیۃ وابختین لکن المناسب فی تفسیر الالصاق ان یفسر التعلیق بجعل الشخص مخالفا للآخر قولہ ای طلب الموثقۃ الخ لایخفی ان الطلب غیر مستفاد من الباء فما ل قولہ انما راجعۃ الی الالصاق فلہذا اقتصر سیبویہ علیہ وانت خبیر بان المتبادر من ذلک ان الالصاق مستفاد فی صیغ مواضع الباء ولایخفی انہ لایظہر ذلک فی مقام الاستعانۃ مثلا فالاولی ان یقال المراد برجع سائر المعانی الی الالصاق المستفاد من الباء الالصاق وما یتعلق بہ بنوع استلزام الا یری ان المحقق الرضی قال الاستعانۃ مجاز الالصاق قولہ قال المقصود الاصلی الخ حاصلہ ان المقصود من البیع مطلقا الانتفاع بالملوک وذلک الانتفاع حاصل فی صورۃ البیع بالمبیع بخلاف الثمن فانہ وان کان مقصودا للبائع بحسب نظرہ لکنہ لما کان فی الغالب من النقود التی ہی وسائل المقاصد بالذات وسیلۃ الی الفضل المذکور قبلہا نفسہ والا فالبیع حقیقۃ تملیک البائع المشتری للمبیع وقبول المشتری ایاہ بالثمن ولاشک ان الثمن وسیلۃ الی حصول ہذا المقصود ان لوحظ جانب البائع ایضا فصح الکلام بلا تکلف قولہ المقصود فی الالصاق ہو الملصق آہ وذلک لان المقصد فی مثل ہذا المقام المعنی الملصق وانما ذکر الملصق لتبیین المعنی ویعلم حالہ بالقیاس الی الملصق بہ قولہ فی جنسہ لم یرد بذلک مجرد الصدق علی المستثنی بل لابد مع ذلک من مناسبۃ مخصوصۃ تفیدہا المقام قولہ بصفۃ تعنی فی کونہ فاعلا او مفعولا او غیر ذلک قولہ لیس بتمام اذ لادلالۃ فی الفعل علی التقرر بل علی مجرد الماہیۃ بخلاف المصدر فی قولنا الاصل اکلا وفیہ نظر لان المصدر ہنا للتاکید بہذا ذکر قدس سرہ فی بحث المقتضی مع زیادۃ بسط فلیطلع ثمۃ واعلم ان الطلق بل اکل یوجب الحنث بکل ماکول علی ما ہو مقتضیۃ العموم آہ فیہ انہ ذکر فی آخر ایمان الہدایۃ انہ لو قال لا افعل کذا ترکہ ابدا لانہ نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفی والجواب ان کلامہ ہذا مما دل علی العموم الضروری وکلامنا مبنی علی العموم المدلول لغۃ الجائز فیہ التخصیص قال المصنف فیکون مجازا عن النہایۃ ینبغی ان یعلم ان کثیرا ما یذکر قولنا لایخرج الا ان اذن لزید المخاطب فیقصد احد المخرج بدون الاذن وان حصل الاستثناء علی النہایۃ کما فی قولہ فعم حتی یبطلوا الجزئیۃ فعدم الحنث علی سبیل الجزم غیر صحیح قال المصنف والمصدر قد تقع جنسا اعلم انہ ذکر فی الباب الثامن من معنی اللبیب انہ لایعطی ان مع الفعل حکم المصدر بنیابتہ عن ظرف الزمان خلافا لابن جنی والزمخشری قولہ فانہ محمل لایعرف لہ استعمال فیہ ان صاحب الکشاف ذکرہ فی تفسیر قولہ تعالی الا ان یشاء اللہ ای ولا یقولن لاجل ان یشاء اللہ فقال المصنف تناول کلمۃ المتبادر من العبارۃ ان التقریر علی ہذہ التعدیۃ بواسطۃ الباء وہو یشیر کلام الشارح المتاخر للہدایۃ ومنع ذلک ثم مثل مررت زیدا لوخصصت بتعدیۃ الفعل بظاہر البدن فیفید

ایضا منع فان الصفۃ لا تقتضی اعتبار الالصاق تمامہ للہندی ان قولہ تعالی ولا استم النساء انما اذا برید بہ الملامسۃ مجردۃ اللمس لا یستلزم الامس جزء من النساء فلم الان یدعی فی خصوص المسح قال الصاقتقدیرہ الصقوا بایدیکم الصعید لا بحسب المعنی لا بحسب الترکیب فان ابیار الالصاق فلحاجۃ الی التضمین والتقدیر فی امر وہو ان المفہوم من التوضیح الاستدلال یتوقف علی اعتبار ابیار الاستعانۃ الداخلۃ علی آلۃ والمتبادر من ہذا الکلام ان بناءہ علی مجرد حمل ابیار الالصاق ولا شک ان کلا منہما کاف ذو الملصق بہ یقع بمنزلۃ الآلۃ تامل قال اللہ عز وجل فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ ما یتعلق بالآلۃ المضمون اصالۃ بالنسبۃ الی المحل المقصود اصالۃ یعنی حق الباء ان یدخل علی غیر المقصود دون المقصود لانہا للالصاق او الاستعانۃ قولہ المسح مؤنس باطل لان کلا منہما تاج الصلۃ ولا شک ان باطن الکف لیس بتیمم فی الآیۃ وکانہ بالنظر الی اصل اللغۃ لکنہ ذکر صاحب المجمل ان مسح الید بالشیء وقال صاحب المغرب ہو مراد الید علی الشیء والا یخفی ان اعتبار الید لیس بلازم فی الآیۃ بل قال فی اللغۃ ایضا قال فی مقائیس اللغۃ المسح امرار الشیء علی الشیء قولہ لان المقصود ہذا بیان لوجہ شبہ المحل بالآلۃ قولہ لتصییر الفعل آہ ای لتصییر الفعل الملصق مقصودا لا لمجرد الالصاق کما لا یخفی علی من لاحظہ بالتدقیق من العبارۃ قولہ بسنۃ المشہورۃ الخ انت خبیر بان اللام فی الوجہ والذراعین لا یدل علی الاستیعاب قال المصنف رحمہ اللہ ویراد بہ الوجوب بہذا المعنی حقیقۃ لکلمۃ علی فی اصطلاح الاصولیین علی ما یفہم من کتبہم الا ان المحل علی العموم والوجوب عند قصد الاستعلاء علی ما صرح بہ فی باب فلع الکفار واما فی اللغۃ فقد قال المحقق الرضی وعلی للاستعلاء اما حقیقۃ کزید علی السطح او مجازا کعلیہ دین تامل قال المصنف رحمہ اللہ لان الدین الزمہ علی ان یحمل علی الوجوب مطلقا والا فالدلیل الخصم من المدعی قال المصنف رحمہ اللہ لان الالزام لا یخفی ان المناسب ان یقال لان الالصاق یناسب اللزوم وایضا العبارۃ فی الاتقان عند قولہ رحمہ اللہ والصاق قال المصنف رحمہ اللہ حتی لا یصیر تیمما بہتا لان التیمم نضحۃ زائدۃ بلا بدل وہو شرط الشفع لا یوجب ذلک قولہ مبہم سنۃ کون ما بعدہا شرطا اعلم ان المفہوم من الکشاف الکبیر وغیرہ ان المراد بہ الشرط والجزاء او لا یطرد کون ما بعدہا شرطا وما قبلہا جزاء کما فی قولہم طلقی نفسک علی مال فانی علی المعنی علی انہ ان طلقتنی فلک مال ذکرہ المصنف رحمہ اللہ فی شرح الوقایۃ فی کتاب الصلح وقال اتانی غدا حسما یتہ علی انک بری ولکن ابانی فقبل بری فان لم یبرا فی الغد لا یبرا وذہبہ عند ابی یوسف رحمہ اللہ لان البراءۃ مطلقۃ لان کلمۃ علی للعوض وارآء النصف لا یصلح عوضا ویبرا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لان کلمۃ علی للشرط فیکون البراءۃ مقیدۃ بالشرط فیفوت بفوتہ وفیہ نظر لان کلمۃ علی دخلت علی البراءۃ وانما یصح ہذا التعلیل لو قال ابرأتک علی ان توفی لی بمائۃ الاخری ویمکن ان یجاب عنہ بانہ وان کان فی اللفظ کذلک لکن فی المعنی کلواحد یفید بالآخر نصارت البراءۃ مشروطۃ بالاداء ہنا تامل کلامہ تامل قولہ وعندہ للشرط ولا یقال اذا جاز عمارۃ الرجوع قبل کلام الزوج ینبغی ان لا یحمل کلا منہما ای علقتنی علی الف علی الشرط علی الباء کما ہو مذہبہما لانا نقول ثم کذلک لان الامام نظر الی جانب الزوج وکلامہ ای علقتنی علی الف فان کلامہ ہو المقصود دون علقتنی والقیاع الطلاق بہ والناس نظروا الی کلام المرءۃ قولہ فلا یتحقق المعاقبۃ ای معاقبۃ مجموع الشرط للشرط تمامہ ای لکل جزء منہ وانما اعتبرنا المعاقبۃ ای معاقبۃ مجموع الشرط للشرط بتمامہ ای لکل جزء منہ علی ہذا الوجہ لان ذلک ہو المتبادر من شرط الذی اجزاء بذی اجزاء فلا یرد انہ یجوز ان یتقدم جزء من الشرط علی جزء من الشرط لکن مجموع الشرط بعد مجموعہ قولہ کان البدل کلہ علیہما لان المتبادر من الجزاء ان یکون باعتبار القبائل بخلاف ما اذا دخل علی القابلۃ فضیہ توزیع لکنہ لا یجب علی المرءۃ الا بقبولہما کما فی سائر صور الفضولی قولہ اطلاقا لاسم الجزاء المتبادر من کلام الرضی ان ذلک لا اطلاق لیس بجائز ثم ان الغایۃ لا یلزم ان یکون جزءا کالیل فی قولہ تعالی اتموا الصیام قولہ ولیس لما بعدہا ای باعتبار الفعل المنفوی کالاکل فی قولہم کلت السمکۃ الی راسہا قال المصنف رحمہ اللہ الی لانتہاء الغایۃ فصدر الکلام الخ اعلم انہ ذکر صاحب الکشف کلمۃ الی اذا دخلت فی الاندیۃ قد تکون للتوقیت وہو الاصل وقد یکون لانتاجیل والتاخیر ومعنی التوقیت ان یکون الشیء ثابتا فی المال حیث یقتضی بالوقت المذکور ولولا الغایۃ لکان ثابتا بتاتا ضمنا ورا ہا ایضا کقولک لعبدک اعتقتک الی شہر کان ذکر الشہر لتوقیت الیمین ازیولاہ لکانت

موجودا وبمعنى امتناع تاخيره ان لا يكون الشئ تاما في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته فمتى ثبت بعد وجود الغاية كالبيع الى اجل فانه تاخير لا بتة فاذا وتاما في انت طالق واحدة قبل مجئ زيد فالتعليق تطابق في الحال وبلغوا آخر الكلام وان نوى التاخير يتاخر الوقوع الى مجئ زيد لانه نوى حقيقة كلامه فان الى يستعمل في للتاخير كما في الكتب ان لم يكن له نية تقع في الحال عند زفر وعندنا يتاخر قتامل في تقرير المصنف رحمه الله للمرام اقول ينبغي ان لا يجوز ان يكون كلمة على غيرة لا يجاب التاخير المغيا في الكلام يجعل اول الكلام موقوفا على آخره فكانه تحكم بها معا فيلا خلقته لا يحمل على التيسير **قوله** وتحقيقه ان الى الخ اعلم ان محصله ان المقصد ان كلمة الى موضوعة للنهاية والغاية فجاز ان يقع وتطلق على اول الحد اى اول الطرف اعني اخر اجزاء المغيا فيكون جزءا ولا تحت الحكم وجاز ان تقع في المكان اى اتصل الى منتهاه وفي مكانه ومحله سمن الغاية يقال في اللغة توغل في الامر اى وصل غايته وح يقع وتطلق الى على الاصح المستعمل بآخر المغيا فلا يكون مدخولها خلافا لزفر لان الحكم يتبع الما وقد غن الغاية فلا يدخل ما وراء الغاية اى ما يكون بعد ما دخول الى في الحكم **قوله** وهذا ما قالوا الخ انظر انه اراد قدس سره ان المقصود لهم تحمد الله والمقوم تحمد وقيته انهم ذكروا قيدا لم يذكره الا لمصنف رحمه الله وهو عدم افتقار الغاية في الوجود الى المغيا وكانه اراد ان هذا الشق الذي ذكره المصنف وما قالوا في بيانه كذا وان كان بينهما مخالفة في المعنى وينبغي ان يعلم ان حاصل ما ذكره شمس الائمة ان الغاية القائمة بنفسها لا تدخل وغيرها ان تناولها اصل الكلام كانت داخلة كالمرافق وان لم يتناولها اولا كان فيه شك لا يدخل كالليل وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان الغاية ان قامت بنفسها تخرج كلمة لا الا ان يقع صدر الكلام على الجملة فتكون ذكرا لا اخراج ما وراءها فتدخل كالمرافق وانت خبير بالفرق بين الكلامين وما بين كلام المصنف وكلام المقوم على الاطلاق واحد تامل **قوله** اذ قانا ولها الصدر تدخل لا يخفى ان تعليلهم السابق يقتضي عدم الدخول وان تناولها الصدر الغاية تامل **قوله** ان كان عاما ففيه نظر لان الامر اما ان يحمل على الوجوب فلا يتناول الفعل او على الاباحة والندب فلا يتناول الفرض والجواب ان الامر للوجوب لكن بوجود الاتمام بعد الشروع وذلك يتحقق في الفعل ايضا على انه يجوز ان يحمل الامر على مطلق الطلب كما في العموم المجازي **قوله** واعلم فضل الله المرتضى فضله آخره ان سوف ياتي كل ما قد قدر فيه بطريقة حيث بنى على صحة الاعتراض بين الكلام بالغاء او على دفع توهم من اعترض على المصنف رحمه الله بعد صحة ذلك مع التعريض بالمصنف رحمه الله حيث اورد كلاما يحتاج في تصحيحه الى خلاف الظاهر فلو علم طريقة ادراد المرام من الكلام لما احتاج الى ذلك قال المصنف رحمه الله لان تعارض الدليلين اوجب الشك لا يقال كل من الدليلين يعارض شقا من المذهب الرابع فينبغي ان لا يعمل به ايضا لانا نقول المذهب الرابع موجود بالنقل فانه يحكم بان الداخل تحت صدر الكلام لا يخرج بالشك والخارج لا يدخل بمثله بالشك فلا معارضة فيه بمجرد الاصطلاح معه مع انه اذا لم يكن المعارضة مع المذهب الرابع بالتمام يجوز ان تتصور التفصيل كما في صورة العمل بالشبهين **قوله** تعمل المذاهب بضميمة وترك ما هو المختار لا يقال يكون راجعا الى المذهب الثالث الى المختار لانا نقول المتبادر من الاشتراك هو اللفظي والمختار محمول على الاشتراك المعنوي كما صرح به في كشف الكشاف **قوله** بخلاف قوله تعالى باب القياس فيه ودليلها قيل من ان الرابع راجع الى المختار يا بى يقال حمل الداخل في جنس المغيا وعدمه دليلين باعتبار ان الدليل في افادة لا يتجاوز بها لا باعتبار المحتمل الدليل فيها **قوله** واليه ذهب كثير من النحاة لا يخفى ان كثرة القائل في العلوم الظنية المستوجبة بين تعامل العرب افادت كثرة الاستعمال وبذه الكثرة كافية في قوة المذهب فلا يرد ان المذهب المجهول يجوز ان يكون قويا من حيث الدليل **قوله** اذ كر ويستلزم الخ ما ذكره بناء من الدليل على اختيار ما اختاره كلمة الى يقتضي دخول الرأس في الاكل في مسئلة اسمك على ما هو مقتضى المذهب الرابع من الاطلاق وذلك لانه قال ما تحت الصدر جزءا لا يخرج بالشك **قوله** بمعنى مع كما في قوله تعالى الخ لا يخفى ان مجي الى بمعنى مع قليلا جدا فلا يصلح للاستدلال وقد ذكر المحقق الرضي ان الى في آية الاستشهاد لها بمعنى الانتهاء اى اسولكم والدان غسل اليد لا يتم الا بغسل المرفق فيه بان زفر رحمه الله يسلم وجوب غسل اسامة بتمامه فلا يضره تشاكس عظمي الذراع والعضد فانه يقول حينئذ لا يغسل من عظم الذراع ما يحاذي المرفق **قوله** اولانه صار مجملا الخ في ان المجمل مطلقا او عند المحققين قد يدخل بالبعد او قد لا يدخل فالعمل ممكن بان يعمل مرة على وجه الدخول ومرة على عدمه فلا اجمال كما ان المامور في كفارة الظهار اعتاق رقبة مطلقة وتلك الرقبة قد تكون سليمة وقد تكون عيبة والاجمال فيها مع ان اداءه الى عليه السلام على المرفق يجوز ان يكون على وجه السنة

قال المصنف رحمہ اللہ لان غسل المجموع الی المرافق حال عن تکرر فیحمل علی الاستدامۃ وبیست بدیہیۃ وغایۃ ما یکون ان یقال ان المتبادر تحمل واحد وذلک بہیئۃ الی المجموع مع الانتہاء الی المرافق غیر ظاہر قال قولہ والثانی انہ غایۃ الاسقاط الخ انت خبیر بان المدار فی الکلام ہو القیدہ لا شتراک فی الاسقاط لیس بلازم فی الوجوب اعلم الان یراد بسقوط استقلین عن الوجوب قولہ والقاضی الامام ہہنا بحث الوجوب علی القسم الثانی فی ظاہر لان الفعل الذی علیہ الاسقاط ہو الغسل وقولہ سقطین الی المرافق لایجاب الاسقاط عن الایدی الیہا الاعلام آخرہ وتاملی التحریر الاول نعوان الایجاب بطریق الصریح والاسقاط بطریق الاشارۃ کما ذکرہ فی کلمۃ توحید من حق الالہیۃ الباطلۃ بالتصریح واثبات الحق تعالی بطریق الاشارۃ قولہ لایقال مراد ہ ان الواحد جزء الخ یعنی ان ماتحقق الواحد تد یطلق علی الواحد الذی فی المرتبۃ الثانیۃ او الثالثۃ وغیر ذلک ولیس الواحد جزءا صلا وقد یقال علی العدد الذی ہو ازید من الواحد بواحد او اثنین وغیرہا کو کون الواحد جزءا منہ ضروری والمراد ہہنا ما فوق ہو المعنی الثانی قولہ لانا نقول لو اراد الخ ای لو لزم فی تفسیرہ علی من وہم الی عشرۃ تبوت احد مضروم الی ما فوقہ کالثانیۃ بیجب وان الواحد جزءا منہا لزم ان یکب خمسۃ وار بعون لانہ یلزم من ایجاب الاثنین وبکذا ویکون ذلک بمنزلۃ قولہ علی ان واحد واثنین وثلثۃ والاربعۃ الی تسعۃ قولہ لان المضائف اما متلیۃ الخ واجیب بانہ وان لم یکن بین الزائدین تضایق لکن المتبادر من العبارۃ اعتبار الوصف ایضا فی الوجوب لانہ غیر الوصف فی عنوان الغایتین قولہ لان ہذہ الغایۃ غیر قائمۃ فیہ انہ قد سبق انہ اذا لم یتناول الصدر الغایۃ بطلیست الغایۃ داخلۃ قولہ فلا یکونان غایتین لم یکنہ ثانیا بتین ای لما لم یکن للغایتین وجود فی نفسہما ولا شک ان الغایۃ انما تبوت تلمعا فلا یکونا غایتین الا فی طریق الوجوب فی الذہن ولا یخفی انہ مولم یذکر کون الغایۃ غیر قائمۃ بنفسہا لتم المرام قولہ وقد عرفت ما فیہ من ان المضائف بین المفہومین قولہ وقد جاجہ الاصفی لکن ان یقال ان ثبوت الاول ای ستین ضروری والزیادۃ مشکوکۃ فالمراد ان ستی المتردد فیہ من ستین الی السبعین فمجموع الغایتین غیر مضر قولہ لیکون نفیا یتحقق التقاضی لایخفی ان المثال لیس منہ فی ہذا التقدیر بل لتحصیل التقریر السابق ایضا فلا یکون مضافا فی کون الی للاسقاط قولہ فان المقدم منہ الزمیہ انت خبیر بانہ یلزم علی ہذا ان لا یکون الی للاسقاط فی مسئلۃ الحنابلۃ لانہ لا ان الحنابلۃ علی وجہ التابید مضرۃ کلیۃ لاحد المتابعین لکن الاصل الواردی الحنابلۃ التقدیر بثلثۃ ایام فلا صدد واحتمل الحنابلۃ فذکر اللہ للاسقاط وصح ان الی للاسقاط فی ہذا المثال قولہ لابد حمل فی ظاہر الروایۃ منہ لکن ہذا لا یتم علی اصل التقریر من انہ اذا تناول الصدر الغایۃ یدخل فی الحکم ومطلق الیدین یقتضی التابید علی ما تقدمناہ بما تقدم ایمان الہدایۃ قولہ بان یستعمل المجرد وہذا التقیید لمطلق الطرف یستعمل فیہ فی وان لم یکن حقیقۃ بدلیل قولہ وتشبیہا الخ قولہ کالفعول بہ یقتضی الخ فتشکل بمثل ضربت زیدا ورایت عمرو اللہم الا ان یقال یدفعہ قولہ الا یدلیل قولہ فانہ یصدق بالصوم ساعۃ فان فی کشف الکبیر قال ان صمت فی الدہر کلہ الا ست صوم ساعۃ قولہ وبخالف ہذا ما روی ابراہیم الخ یعنی ان یعلم ان ما سبق من الفرق فی اثبات المرفق وحدہ فہ مذہب الامام وما روی ابراہیم عن محمد مذہبہ فہ مذہب ابی یوسف علی ما ذکرہ فخر الاسلام وغیرہ لکن ذاب المم الاشارۃ الی المخالفۃ فی موضعہا فاوذاترک المم ذلک الاشارۃ اشارۃ الشارح قد سبقہ الی ذلک وقد احسن قال المم یطلق حالا الان الظرف ای المکان موجود فی الحال فلو اعتبر التعلیق یکون فی معنی التغییر ایضا بحالات الزمان قال المم فیتعلق بہ وہو ذلک لان المفہوم عرفا من ہذا الترکیب التعلق بزمان الدخول قولہ لامتناع ان یقع فی مکان لان وجود دلالۃ علی نسبۃ احدہ بالا ترتیب بینہما کما فی الا ان سنۃ فاذا اعتبر وقوع الطلاق فی مکان یقع فی الجمیع الا ان یلاحظ معنی الدخول والزمان کما نظہر بالرجوع الی الوجدان قولہ لم یصلح لان یجعلہ شرطا کانہ اراد بالصلوح علی وجہ الکمال حالا عتبار ردالا فالشرط والتعلیق لا یتوقف علی التخصیص قولہ وقیل سنی قولہ بمعنی الشرط اشارۃ الخ وہذا ہو الاصح عند صاحب الکشف الکبیر قولہ کما لو قال مع کما کما کان ذکرہ فی کشف النار رقولہ قال مع وخولک الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعدہ قولہ والا فلا کما تعلم الخ وفیہ انہ اذا لم یتحقق ثبوت الطلاق الآن اصلا لم یتحقق تعلیق علی تقدیر ذلک الثبوت وذلک الثبوت غیر معلوم لنا فتعلق العلم الیقینا غیر معلوم فصح التعلیق تامل قولہ اجیب بانا نعنی بتحقیقہ الخ قد ذکرنی الکافی انہ لو اراد بتحقیقہ القدرۃ یقع فی الحال فالحق التفصیل بہذہ المسئلۃ بانہ ان اراد بتحقیقہ القدرۃ او القدرۃ واشترط القدرۃ فالطلاق واقع وان اراد بہ تحققہ فلا یقع الطلاق قولہ واعلم ان کون ما تحقیقہ یشبہ الخ تحقیقہ ان ابا یوسف رحمہ اللہ یعتبر حینیۃ الشرط ومحمد رحمہ اللہ یعتبر المعنی وقال الاصفیۃ وان کانت الشرط الا ان معنا یرفع الحکم او احد اجزائہ من ان الاصل او الطریق الموصول الی مشیۃ اللہ تعالی

فاعتبار التعلیق بحسب الواقع الخ بخلاف سائر التعلیقات کذا یستفاد من الکافی ثم ان القوی علی انہ ابطال علی ما صرح بہ فی قاضیخان **قولہ** لکون یمینا فتوقال لامراتہ ان لم اطلقک فعبدی حر فقال اللہ تعالی نشاء اللہ تعالی بحیث فی قول ابی یوسف رح وقال محمد رحمہ اللہ لا یکون یمینا فالاحیث کما فی شرح الجامع الصغیر **قولہ** لما مر بحث انشائیۃ الخ لا یقال لم یجوز ان یکون قولہما واحدۃ واخبارا عن الطلاق الماضی فیکون انت طالق واحدۃ لغوا لعدم المحل لانا نقول انت طالق انشاء بحسب الصورۃ کما عرف کذا ما ہو من قبودہ الا تری ان قولہم انت طالق امس حقیقۃ فی الانشاء لا الاخبار **قولہ** فی مثل لہ علی درہم مثل درہم قبلہ فانہ مخالفۃ کما ذکر فی الکشف الکبیر فقاضیخان من انہ فتوقال لہ علی درہم فلما درہم واحد لان قبل صیغۃ الذکر ولا کذلک فی قال ودرہم قبل ودرہم آخر یجب علی الاتری ان ما ذکرہ الشارح قدس سرہ صحیح عقلا ولیلا فانہ یکون قال فی معنی اذکر کسب ودرہم قبل درہم فی الحال لا الاستقبال قال الامام فیقع فی الحیرۃ انتہی فان بیع الحکم انت طالق وقلبہ انت طالق صرح بہ فی کشف المنار **قولہ** فلا یصیر ما ہو جوہ کاملۃ **قولہ** فلا یسرث لان ذا قد انقضی فی الطلاق فی مرض الموت لعدم الارث اذا ترک اذا کانت فی العدۃ **قولہ** لعدم الاحتیاج الخ صرح بہ فی الکشف **قولہ** فلا یقع الطلاق علیہا قبل الموت باعتبار الزوج وہو اثر التعلیق مع التعلیق **قولہ** قلنا بل تحقق المعوج الخ الاولی فی تقریر الجواب ان یقال اذا صار المرأۃ بحیث لا یکون للزوج ان یقول انت طالق کما فی جوہ تبایع الطلاق کما اذا صارت الزاۃ بحیث لا یکون للزوج ان یقول انت طالق کما فی حیاتہ تبایع الطلاق کما اذا صار الزوج بہذہ المحالۃ یفرق **قولہ** اذا یکون کریۃ الخ محصلہ انی لست بعجوز عند المکروہ وہیچ شخص آخر عند نفسہ **قولہ** جندب بالجیم بفتح الدال وضمہا اسم رجل کما فی الصحاح لکن وقع فی ہذا البیت فی نسخۃ صحیحۃ من الصحاح بفتح الدال **قولہ** تقضیا ای تکلفا فی القضۃ ای ترک السؤال **قولہ** علی انہ بدل من اللیل بدل البعض فان وقت العشیان ای الظلام الکامل بعض من اللیل لکن بقی ان الخراج اذا عمل انظر فیہ تأمل بل الشائع کونہ صلوۃ بالنظر فیہ **قولہ** وہذا اصح المحققون الخ ویمکن ان یجاب عنہ بان الحال مقدرۃ مثل قولہم مررت برجل معہ صقر صائدا بہ غدای مقدرا بہ الصید عند المحققین ثم ان اسم اللیل مقدار لمدۃ الوقت ولا خطاء لہ **قولہ** وقد یستعمل للشرط والتعلیق لمکان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجودہ فی اعتقاد المتکلم فی المستقبل لکن المفروض وجود ہ وتثنائی الغرض والتقلع فی الکلام فلم یکن فیہ ان معنی الشرطیۃ لان الشرط ہو المفروض وجودہ اما فی الماضی او الاستقبال الکنہ کثیرا الاحظ لاعتقاد المتکلم لما خطا فجوزوا اقتضاء ان اذا معنی ان کما فی معنی فیقول انقائل واجیبی علی طریق الشک بمنزلۃ الاستفہام مع الرضی **قولہ** لفوات معنی الابہام لان اذا مضاف الی ما بعدہ اضافۃ العہد الخارجی فالمراد بہ الفرد المعین من الاوقات التی احتمل فیہا وقوع المضاف الیہ علی وجہ الاشتباہ ولا ابہام فیہ حتی قیل المراد بہ وقت اول ظہور المضاف الیہ بخلاف متی فانہ بمنزلۃ الاضافۃ التی للعہد الذہنی فان الجائی بعد ما صفۃ فیکون بمنزلۃ النکرۃ المرصوفۃ بجملۃ بقی انہ ذکر المحقق الرضی انہ لما کثر دخول معنی الشرط فی اذا خرج وجہ عن اصلہ من الوقت المعین جاز استعمالہ علی طریقۃ الشرط والجزاء وہو ان لم یکن فیہ معنی ان کما فی الامور المقطوعۃ لافادۃ الالزوم والربط مثل قولہ تعالی اذا جاء نصر اللہ والفتح ان المفہوم منہ حصول الابہام فی اذا عند قصد الشرط بخلاف متی لکن کلام الایضاح فی بیان عامل اذا موافق لتقریر الشرح **قولہ** جمع بین الحقیقۃ والمجاز وجوابہ علی کلام المحقق الرضی ظاہر فانہ خرج عن حقیقۃ متی الوقت بل یکون ان یجاب مطلقا بان حقیقۃ الوقت المطلق واردۃ بہ الوقت المقید بتعلیق امر **قولہ** ومعناہ ما ذکرہ فانہ بعد بل الظاہر انہ اشارۃ الی ما نقل عن الشافعی رضی اللہ عنہ انہ یجوز استعمال المشترک فی معنیہ اذا لم یکونا متنافیین وانما ترکب قدس سرہ فوق کان للتاویل بل البعید لما کان القائل ای صاحب الکشف من الحنفیۃ **قولہ** من عموم المجاز لما ظہر ذلک بسبب الاصطلاح علی ما سبق **قولہ** لا یستعمل فی الشرط خاصۃ الخ ای علی المذہبین بخلاف اذا فانہ جائز ذلک فیہ علی رای الکوفیین **قولہ** تستعمل الی صورۃ نادرۃ الخ ویقال عشوت الی النار اعشو الیہا اذا استدللت علیہا ببصر ضعیف والممتحال فالمعنی متی تانہ عاشا تجد خیرا فارای: بضیاۃ یعنی الجود عند خیر موقد ومضیف وہو الممدوح فکیف اذا لقیتہ مستدلا بالبعد الفوقی فانک تجدہ وتری ضیاۃ نفسہ وجودہ **قولہ** المجیب بانہم الخ ای بان الحکم بالشرطیۃ فی اذا الجزم ووقوع الفاء فی الجواب معا فما لا تدخل فی جواب متی ویمکن ان یقال ذکر صاحب الکشف انہ لو ادیل اذا بمتی فی قولہ اذا انفسک صاعۃ الخ لاختلال فی البیت لفظا ومعنی ولیس من النحاۃ تصریح بخلافہ فی الجواب متی مع انہ ظاہر تقریر الاصولیین الاستدلال بجزم الجزم قال المصرہ فندہ جاء کتنی فی اعتبار الوقت فقط دون التعمیم لکن لما کان المفرد المعین من الاوقات

على ما يفهم من تقرير المناهج وسنأتي على فروعه بعد قرنية العهد كما ان الاضافة المعهد الخارجي وتعجيل على العهد الذهني ثم الفرق بين اذا وان بحسب العرف انظر الى متابعتها بالفارسية **قوله** وفي التعليق الاصل الخ يمكن ان يعارضه بانه بناء الاصل الاول بان يقال انما وقعت الكراهة في تغيير المجلس ينبغي ان لا يقع الطلاق لانه اوقع كلمته اذا نوى به ان يقيده بالمجلس فيقع الشك والاصل عدم الوقوع الطلاق فليتأمل **قوله** الا ان يقال ذلك الخ الاصل معتبر ما لم يقع تعليق منه تحقيقة او حكما كما في قولنا انت الطلاق ان دخلت الدار فان فيه لزوم الوقوع **قوله** ولكن فيه نظر لكن يجوز ان اذا وحتى **قوله** على خلاف الاصل فيه ان التعليق يلحق والاصل فيه ان تعليقه يرد القبول بالمجلس كما في سائر التمليكات على ما عرفني غير موضعه **قوله** الا ان شرط هذا ظاهر على تقدير ان يخرج كيف عن الاستفهام ويجعل قيدا منسوبا بنزع الخافض فيفيد معنى المجازاة كما سبق في كلمة او **قوله** يدل على احوال ليست الخ اي يدل على عموم الاحوال التي من جملتها تلك الاحوال وانت خبير بان التعليق تملك الايجاب بمثل ان كنت شيخا او كيلا فانت طالق الا اذا قصد بالمشيئة غالبا معنى التعليق **قوله** الا اذا اهمت اليها الخ ينبغي انه يجعل استثناء ومتعلقا بقوله يدل على احوال او اعلم ان الفرق بين كيف وكيفما على هذا ان الوجه موافق لما في الصحاح ولكنه مخالف لما في القاموس ان جزم الشرط وجواز كيف وكيفما سواء ولا يجوز الا الجزم بان واخواتها قال عن الخليل او كيف بالجزم باعتبار العموم الذي في كلمات الشرط الا انه لم يسمع الجزم بها في الاستفهام وذكر في منتهى اللبيب ان كيف بمعنى الشرط لكنه بشرط ان يتخلص الشرط والجزاء في الانشاء ولا يقع الجزم بها عند البصريين وقيل يجوز مطلقا وانه سبب الكوفيون وقيل يجوز بشرط اقترانها بما فعلى هذا لا فرق بين كيف وكيفما عند الجمهور واصلا واما الفرق الذي اعتبره بعضهم في وجود الجزم لا في الجزئية والتعليق تامل **قوله** ولقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب بان المراد انه ليس التعلق صفة قابلة للتعلق كما في الطلاق اذا اثبتت بقوله انت حر للعتاق المنجز بلا مال وحولا تتغير بعد ثبوته فلا تثبت بانت طالق الطلاق الرجعي القابل للبينونة والثلث **قوله** ان لم ينو الزوج الخ هذا بناء على ما اختاره في المقدمة التي جعلها المصنف رحمه الله مناط الاستدلال لا تفهم اصلا من تقرير المقوم له ليلها وليست ايضا بديهية فلا وجه لتكلفها في تقرير مرام وانا بانيا فلان التعرفات التي عبر عنها اي معاني المعرف والعلامة بالعبارة والالفاظ المتعارفة وصفا لها ليست من الموجودات الخارجية ولا امتناع في قيام غير بالمطلقة وان كانا موجودين كشرعا فان الصوم موصوف بالوجود الشرعي وانما الشأن فان الرجعية والبينونة من اوصاف الطلاق لا المرأة قطعا **قوله** وتحقيق كلا الامرين على ما اشار اليه الخ وفيه بحث فان الاصل اصل بالنظر الى الوجود والثبوت بحسب نفس الامر والوصف اصل بالنظر الى العلم فلا يلزم من تعليق الفرع اي الوصف تعليق الاصل مع انه لا يلزم ان يحصل العلم بالشيء بواسطة الآثار فانه يحصل ان يعلم بواسطة العلم بالعلمية اتامة تامل **قوله** فلا مانع الخ مانع الاولى ان يجعل هذا اعتراضا على القرافي وهو بالتعريض على غيره فانه لا مانع في الاستدلال اصلا سواء ذكر ايد ثبت عدم الانفكاك او لم يذكر او لم تثبت قطعا كما لا يخفى قال المصنف يجب ان يقع بها الرجعي الخ اقول الجواب ان ثبوت الرجعة في صريح الطلاق بخلاف القياس على ما كتب الفروع الاصول فلا يحتج به هذه الكتابات لان الاقتصار على مورد النص لازم فيما خالف القياس قال المضرة فيراد بالبائن معناه الخ اقول اذا سلم جواز ان يراد بلفظ اللازم كالبائن ملزومه كالطلاق مع اعتبار اللازم ايضا كما ذهب اليه ائمة البيان وسلم ايضا ان الطلاق مستتر الارادة من الفاظ الكناية كما اعترف به المصنف لان يجعل اطلاقا الكناية على تلك الالفاظ مجازا عند ائمة الاصول ايضا فانهم لم يجعلوا الكناية الا ما استتر مراده ولم ينووا وقوع الكناية بالطريق الذي اعتبره اهل البيان وبالجملة لا حاجة الى جعل تلك الالفاظ في اصطلاح الاصول مستعملة في معنى البائن دون التطليق اللهم الا ان يقال المتبادر من عبارتهم كون المراد بالعرض والذات معا مستترا اطلاقا في الكناية بحسب اصطلاحهم بخلاف اصطلاح البيان قال المصنف وهو مستثنى من قوله فيطلق على صفته آه اقول الاظهر ان يجعل استثناء من قوله سابقا فيطلق مجازا لانه لا حاجة الى تلك الالفاظ الثلاثة الى اعتبار التجوز في اطلاق الكناية عليها بقي اشكال آخر وهو انه لا يظهر الفرق بين قوله اتقي الازواج وبين اعتدي حيث جعل الاول بائنا والثاني جعت نظرا الى دلالة اللفظ نعم الحق ان يقال ثبت الحق على خلاف القياس في اعتدي للحديث وفي استبري لانه في معناه من جميع الوجوه وفي انت واحدة لانه صفة مصدر مقدر المقدر كالملفوظ وبقي سائر الكنايات على البينونة كما هو القياس **قوله** لانهم يشترطون التوافق الخ لكن الاشتراط محل بحث لانه جاز محمد رحمه الله في معنى ارحم تامل **قوله** لا يوجد في غيره الا بطريق

التسمية ما يعم الكل لا يخفى ما فيه لان يراد ان واحدة منها كان عليها ان يذكر في كل من الاربعة وان نصب احتمال الاطلاق وغيره فيذكر في الرفع انه يحتمل ان يحمل بمنزلة وغيرها من الظرفيات او ذات اطلاقية ويذكر في النصب انه يحتمل ان يحمل بمنزلة انت تنفر وتغفره في المجال فكتبه قدس سره وتظر الى ما ذكره صاحب الكشف من ان ما يعم الكل او الواحد فالصحيح انها للاطلاقية وبالجملة ان نوى وان نصبها تطلق من غير نية الا انها في الصحيح الاكثر لذلك قوله وان اكتفى بها مع نية تحتاج الى النية اقتضاء ان حكم الكل واحد في الاصح لان العوام لا يميزون وجوه الاعراب قوله لان الوضوح فوق الظهور فيه انه يلزم ان يكون بين الظاهر والنص العتيقية الوضوح الزائد مجرد الوضوح ليس بواسطة فكتبه اراد قدس سره ان الوضوح فوق الظهور فاتيان الوضوح مقام النص يعد اعادة الى الظهور اشارة الى ان المراد بقوله اذا ظهر في مقر النص الظهور الواضح على ما كشف الشارح على ان الفرد الكامل من الظهور هو الوضوح قوله وهو المناسب لكلام ثم وفيه فلا وجه زيادة الواو في قوله فالنص ثم ان في قوله فلا يخفى ما فيه لان احتمال الخفاء لا يدل على زيادة الواو في قوله فالنص لا يخفى كما لا يخفى قال المصنف رحمه الله لا يكون ذلك الشيء شيئا لا يخفى ان الغالب في الامر انه لاثبات المقيد سواء كان الامر للوجوب او الاباحة اي هو لاثبات المقيد اما وجوبا او مباحا وقد يكون لاثبات المقيد والمقيد مطلقا والاول هو ايجاب المقيد ويكون ان تقول نظرا الى البحث المراد ان الامر الذي للايجاب فيما اذا لم يكن المقيد واج